

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**

**ESCUELA DE POSGRADO**



**LA RELIGION PÚBLICA Y LA PROTESTA SOCIAL**  
**Los actores religiosos en la movilización social alrededor del**  
**conflicto socio-ambiental de La Oroya**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE**  
**DOCTOR EN SOCIOLOGÍA**

**AUTOR**  
**Rolando Pérez Vela**

**ASESORA:**  
**Dra. Catalina Eugenia Romero Cevallos**

**Agosto, 2020**

## RESUMEN

La tesis analiza las estrategias e implicancias de la participación y las representaciones públicas de los actores religiosos en los procesos de movilización y protesta social impulsados por activistas de la sociedad civil. El estudio toma como caso la participación de los actores religiosos, vinculados al catolicismo y al protestantismo evangélico, en una campaña de incidencia política en el contexto de un conflicto socio-ambiental en el Perú. Se trata de una iniciativa ciudadana de protesta frente a la afectación de los derechos ambientales de la comunidad, como consecuencia de la actividad extractiva en la localidad de La Oroya, provincia de Yauli, región Junín.

La investigación se orienta a partir de la siguiente pregunta: ¿de qué modo el involucramiento de los actores religiosos –católicos y evangélicos –en la iniciativa de protesta, impulsada desde la sociedad civil, ha generado re-significaciones y ha moldeado sus concepciones y percepciones sobre sus roles, interacciones e incidencia en el espacio público?

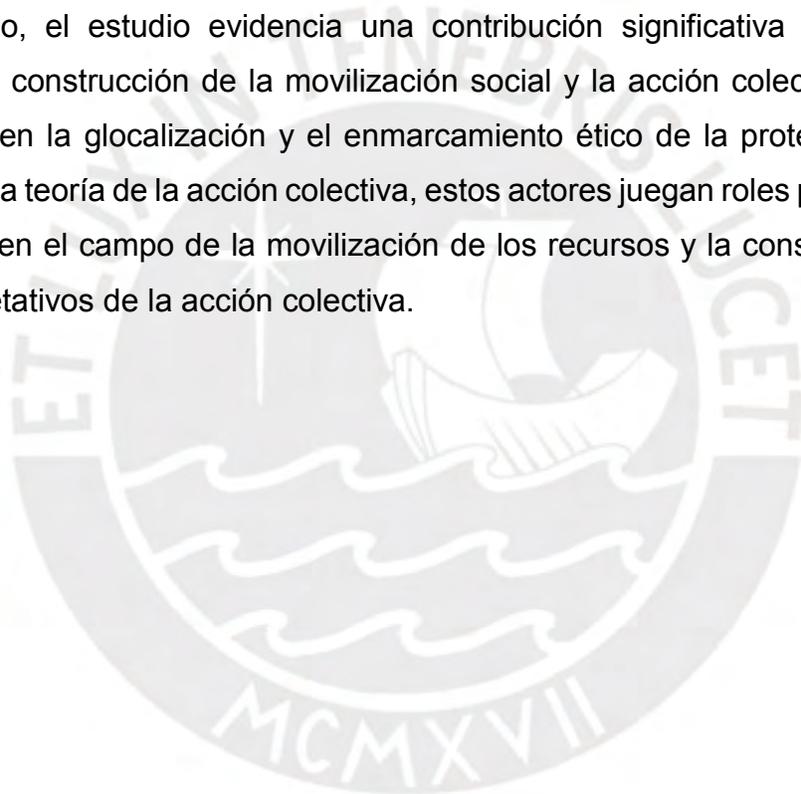
Alrededor de esta pregunta, analizamos no solo las implicancias e incidencias del factor religioso en los procesos de protesta y la movilización social, sino también el modo como los actores religiosos construyen sus representaciones y afirman su legitimidad en el espacio público. En ese sentido, observamos las formas de actuación pública de estos actores, sus estrategias de representación e interacción, así como las implicaciones en la construcción y resignificación de sus discursos e identidades.

Primero, analizamos los roles que estos actores han jugado en el contexto de la movilización de la sociedad civil. Segundo, las estrategias y formas de participación que estos actores han desarrollado en el proceso de interacción en el espacio público desde la acción colectiva contestataria. Tercero, estudiamos las re-significaciones en las percepciones y concepciones de los actores investigados con relación a sus roles y contribuciones, a partir de su involucramiento en una iniciativa de incidencia en el espacio público.

El caso que investigamos da cuenta de un tipo de actor religioso que construye su identidad y representación pública desde la inserción en la acción colectiva no religiosa y la movilización ciudadana construida desde la participación activa en un proceso de incidencia política animada por colectivos de la sociedad civil.

En ese sentido, los actores religiosos que investigamos dan cuenta de su intensa interacción y articulación con las esferas e instancias del ámbito público y político, planteando una perspectiva ecuménica y ciudadana de la acción política desde la religión.

En este sentido, el estudio evidencia una contribución significativa de los actores religiosos en la construcción de la movilización social y la acción colectiva, incidiendo especialmente en la glocalización y el enmarcamiento ético de la protesta. Desde la perspectiva de la teoría de la acción colectiva, estos actores juegan roles preponderantes especialmente en el campo de la movilización de los recursos y la construcción de los marcos interpretativos de la acción colectiva.



## TABLA DE CONTENIDOS

<b>INTRODUCCION</b>	<b>6</b>
<b>I. RELEVANCIA DE LA INVESTIGACIÓN</b>	<b>12</b>
<b>II. LA ESTRATEGIA METODOLÓGICA</b>	<b>18</b>
2.1. Delimitación del estudio	18
2.2. Referencia histórica de la problemática social en La Oroya	22
2.3. Preguntas del estudio	37
2.4. Ruta metodológica	37
<b>III. MARCO TEÓRICO</b>	<b>41</b>
3.1. La religión en el espacio público contemporáneo.	41
3.2. La pluralización religiosa en América Latina.	47
3.3. La mediatización de la religión pública.	58
3.4. Sociedad civil, acción colectiva y movilización social.	62
3.5. El factor religioso en la movilización social.	73
3.6. La movilización social y la conflictividad socio-ambiental en Perú.	82
<b>IV. ANÁLISIS DE LOS HALLAZGOS</b>	<b>88</b>
4.1. Roles y sentidos de la actuación pública de los actores religiosos.	88
4.1.1. Acompañamiento pastoral ciudadano.	90
4.1.2. Facilitadores de la estrategia política de la protesta.	95
4.1.3. Constructores de una narrativa religioso-política.	98
4.1.4. Generadores de corrientes de opinión.	105
4.1.5. Mediadores del conflicto.	109
4.2. La resignificación de las ritualidades religioso-políticas.	113
4.3. La reactualización de la memoria político-religiosa.	117
4.4. El factor religioso en las dinámicas de la movilización social.	122
4.4.1. Fortalecimiento del movimiento de protesta.	123
4.4.2. Movilización de micro-recursos.	125

4.4.3. Movilización de macro-recursos.	126
4.4.4. Apropiación e incidencia mediática.	132
4.4.5. Enmarcamiento ético de la protesta.	140
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>146</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>167</b>



## INTRODUCCIÓN

En el Perú, al igual que en otros contextos latinoamericanos, se evidencia una creciente tendencia hacia la pluralización del campo religioso, la cual se puede constatar no solo por la variedad de discursos, prácticas y rostros religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también por la cada vez más creciente y activa presencia e incidencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública (Romero, 2009, 2016; Pérez, 2015; Pérez-Guadalupe, 2017; Lecaros, 2018).

El nuevo escenario —marcado por la pluralidad y el pluralismo religioso<sup>1</sup>—revela una intensa competencia de los actores religiosos por ganar poder simbólico, reconocimiento social y legitimidad en el espacio público.

Este proceso de pluralización da cuenta no solo de la revitalización de las diversas y tradicionales ritualidades católicas, sino también, como observa Daniel Levine (2009), de estrategias de visibilidad pública desplegadas por otros actores religiosos no católicos, como es el caso de determinados grupos evangélicos, que han empezado a desplegar sus propias estrategias de presencia e interacción más allá de su entorno eclesiástico, buscando tener una voz más visible y reconocida en las instancias sociales y políticas ligadas a las esferas del poder social, político y mediático.

Varios investigadores latinoamericanos (López, 2004; Levine, 2009; Romero, 2009; Parker, 2008; Burity, 2009) observan que esta creciente pluralización religiosa trae consigo, además, 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 acción social y defensa de derechos. Estos sectores 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,

---

<sup>1</sup> Según Daniel Levine, “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” (Levine, 2005, p. 6).

2009). De este modo, se construye lo que Catalina Romero (2008)<sup>2</sup> llama un espacio público eclesial, que puede tener repercusiones tanto a nivel de los procesos políticos contruidos desde la sociedad civil como en las propias estructuras del quehacer político estatal.

La mayoría de estas organizaciones ha participado en diversas iniciativas, incidiendo significativamente en esfuerzos de reivindicación de derechos, como la lucha contra la pobreza, la defensa de los derechos humanos, la construcción de la memoria (post conflicto armado interno) y otras incidencias en las políticas públicas en favor de sectores excluidos de la sociedad. A partir de estas problemáticas, se observa en el país una participación activa de sectores vinculados a las confesiones religiosas, especialmente católicas y evangélicas, en instancias de la sociedad civil y el Estado, como explicaremos en el acápite siguiente.

En este escenario ingresamos para estudiar uno los casos emblemáticos en el que es posible observar la activa participación de actores religiosos tanto en las acciones de sensibilización como en las iniciativas de incidencia política frente a la vulneración de los derechos de una comunidad afectada por la industria extractiva. Se trata del caso de la comunidad de La Oroya<sup>3</sup>, una de las ciudades que por varios años ha registrado los niveles más altos de contaminación, producto de la actividad minera en la zona<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Analizando el catolicismo, Catalina Romero (2008) plantea cuatro maneras de construir sociedad civil desde, lo que ella denomina, la sociedad eclesial. “En primer lugar, la formación de asociaciones voluntarias, como espacios de iniciativa, solidaridad, expresión y formación de opinión y realización de objetivos 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 religiosos a través de publicaciones, medios de comunicación y movilizaciones” (Romero, 2008, p. 23).

<sup>3</sup> La Oroya es una localidad ubicada en la cordillera central de Perú, en la provincia de Yauli, en la región Junín, a 175 kilómetros de la ciudad de Lima.

<sup>4</sup> “En 2006, La Oroya fue considerada como uno de los diez lugares más contaminados del mundo por el Instituto Blacksmith, una ONG estadounidense, con sede en Nueva York... A principios del siglo XX, el complejo metalúrgico fue un testimonio del desarrollo industrial en la región, de oportunidades de empleo y de una economía en crecimiento impulsada por la actividad minera... A finales de la década de 1990, sin embargo, La Oroya comenzó a portar otro conjunto de asociaciones: la contaminación, el envenamiento por plomo, el subdesarrollo y una población condenada a vivir en uno de los entornos más desagradables del país. En 1997, durante el gobierno de Alberto Fujimori, la fundición fue privatizada y

Alrededor de esta problemática socio-ambiental, emerge el Movimiento por la Salud de la Oroya (MOSAO), una iniciativa ciudadana impulsada por diversas organizaciones de la sociedad civil, que jugó un rol preponderante en el trabajo de visibilizar el problema de la contaminación ambiental e impulsar y activar acciones de incidencia política ante el ente estatal responsable de la supervisión y vigilancia de las empresas extractivas, a fin de proteger los derechos de la comunidad local.

En este marco, nuestra investigación se orienta a partir de la siguiente pregunta: ¿de qué modo el involucramiento de los actores religiosos –católicos y evangélicos –en la iniciativa de protesta, impulsada desde la sociedad civil, ha generado re-significaciones y ha moldeado sus concepciones y percepciones sobre sus roles, interacciones e incidencia en el espacio público?

Y específicamente, planteamos las siguientes preguntas:

- ¿Qué tipo de roles han jugado los actores religiosos, en el contexto de la iniciativa ciudadana impulsada por el movimiento de la sociedad civil durante el proceso del conflicto socio-ambiental ocurridos en la comunidad de La Oroya?
- ¿Qué tipo de estrategias y formas de participación han desarrollado en el proceso de interacción en el espacio público, con los actores e instancias de la sociedad civil y el Estado?
- ¿Qué tipo de re-significaciones se han generado en las percepciones y concepciones de los actores investigados a partir de su involucramiento de las iniciativas de incidencia pública?

Es importante mencionar que alrededor de esta investigación planteamos la necesidad de estudiar la religión “no como una suerte de esencia inalterada que se encarna en cada grupo religioso particular, sino en el sentido de entender los hechos religiosos como prácticas sociales generadas por agentes que se mueven a través de estructuras socio-políticas y contribuyen a sus continuidades y transformaciones” (Giménez, 2008, p. 51).

---

transferida por la empresa estatal Centromin a la corporación Doe Run, con sede en los Estados Unidos” (Li, 2017, p. 59).

Se trata de estudiar las modalidades en que distintos grupos religiosos se enfrentan, interactúan y dialogan, más allá de la sociedad eclesial, con los agentes e instituciones que se mueven desde el poder en instancias del espacio público.

En torno al debate sobre la religión pública, nuestro estudio pone atención en cómo el factor religioso aparece en el espacio público, así también en las implicancias de la participación de aquellos actores religiosos que entran a la arena pública y política desde la preocupación y defensa de los derechos, y no necesariamente desde la afirmación de una agenda religiosa proselitista, sino desde la búsqueda del bien común, desde la construcción de ciudadanía. Nos interesa, en ese sentido, observar cómo estos grupos religiosos entran en la acción política desde la perspectiva de la acción colectiva y la movilización social o ciudadana y no necesariamente desde la lógica de la “conquista religiosa” del poder político estatal.

Esperamos que nuestro estudio aporte nuevos insumos para la discusión sobre el papel que juega hoy la religión o el factor religioso en la construcción de las agendas, esferas y actorías públicas y políticas, en un contexto en el que notamos la emergencia e incidencia pública de diversas actorías religiosas en el espacio público.

En términos del trabajo de campo, el estudio contempló tres niveles. Primero, la revisión de fuentes secundarias que incluyó el análisis de documentos, estudios, y evaluaciones desarrolladas por otros investigadores sobre la problemática ambiental en La Oroya y la actuación de los actores del conflicto, enfocándonos principalmente en los agentes ligados a la sociedad civil. Segundo, en base a la revisión de fuentes secundarias y a la consulta previa con informantes claves, aplicamos: a) Entrevistas en profundidad a líderes y miembros claves de las organizaciones basadas en la fe (congregaciones/parroquias, organizaciones para-eclesásticas y redes religiosas) involucrados de manera explícita o implícita en las acciones ligadas a la campaña de incidencia en favor de la salud de La Oroya; b) Análisis documental sobre el proceso de la campaña (actas de las reuniones del grupo de trabajo de apoyo al Movimiento de la Salud de La Oroya, cartas enviadas por los líderes religiosos internamente y a otros

actores, actas de las reuniones de los actores religiosos; c) Análisis de contenido de las publicaciones periodísticas durante el tiempo consignado para el estudio, especialmente de los periódicos nacionales, locales e internacionales. Tercero, sostuvimos reuniones de discusión sobre la propuesta de la investigación y posteriormente sobre los primeros hallazgos con especialistas en el campo de la movilización social y el fenómeno religioso en Perú y América Latina, a fin de encaminar la aplicación de los instrumentos y las líneas de análisis de los hallazgos de la investigación.

La tesis contiene cuatro capítulos. En el primero planteamos la relevancia de la investigación, especialmente ponemos énfasis en las razones por las que nos interesamos en estudiar el caso. En este acápite damos cuenta, entre otros aspectos, de los estudios contemporáneos sobre los movimientos sociales, en general, y la acción colectiva alrededor de la conflictividad socio-ambiental han empezado a considerar la importancia del factor religioso, en particular, a partir del modo como los agentes de las comunidades u organizaciones de fe aportan al fortalecimiento y la legitimación de los movimientos sociales. En ese contexto, precisamente nuestro estudio busca aportar una lectura y análisis más detenido sobre las implicancias de estas actorías. El segundo capítulo corresponde a la estrategia metodológica, y allí planteamos el proceso que adoptamos para llevar a cabo el estudio, cuyo caso es la campaña de incidencia política del Movimiento por la Salud de La Oroya, desde el que observamos la participación el rol que jugaron los actores religiosos. En el tercer capítulo consignamos la discusión teórica que pone el marco epistemológico de nuestro objeto de estudio. Desde este marco trabajamos básicamente alrededor de dos temas: el debate sobre la pluralización y el rostro público de la religión en nuestro contexto, y las implicancias de la movilización social y la acción colectiva en el contexto latinoamericano, que incluye el papel y la incidencia del factor religioso. En el cuarto capítulo consignamos los hallazgos más relevantes del estudio, alrededor de cinco aspectos: a) Los roles y sentidos de la actuación pública de los actores religiosos; b) El modo como se plantea la mediación de los actores religiosos en el conflicto; c) La construcción de las ritualidades religioso-políticas en el espacio público; d) El factor religioso en el proceso y c) Las dinámicas de la movilización social.

Quisiera concluir este acápite expresando mi gratitud a quienes han contribuido significativamente con el proceso de esta tesis. En primer lugar, a la profesora Catalina Romero, coordinadora de Seminario de Estudios sobre la Religión (SIER) de la PUCP, no solo por su valioso y pertinente acompañamiento desde el inicio y en los momentos claves de este proyecto, sino también por encaminar mi proceso de inserción al campo de la sociología de la religión. En segundo lugar, a mis colegas del SIER, especialmente a José Sánchez y Veronique Lecaros, por el aliento y las gratas discusiones en torno al fenómeno religioso contemporáneo. En tercer lugar, a los activistas religiosos que se involucraron en la campaña de incidencia política alrededor del Movimiento por la Salud de La Oroya. A varios de sus líderes los conocí en el 2006 y desde entonces construimos una grata amistad. Ellos me inspiraron no solo para emprender esta hazaña académica, sino para valorar el papel de aquellos que desde su fe y su “opción religiosa profética” se comprometen con las causas de la justicia y los derechos humanos en el país. Una mención especial a Monseñor Pedro Barreto y al Rev. Hunter (Alejandro) Farrell por abrirme las puertas para conocer por dentro el trabajo que ellos y los demás agentes cristianos hicieron alrededor de esta iniciativa ciudadana. Una especial e inmensa gratitud a mi esposa Flor y mi hija Lisette, sin cuyo acompañamiento, aliento y soporte emocional no hubiese sido posible concluir este proceso.

## **CAPÍTULO I**

### **RELEVANCIA DE LA INVESTIGACIÓN**

Varias investigaciones (Freston, 2008; López, 2008; Wynarczyk, 2009; Levine, 2009; Panotto, 2015; Perez-Guadalupe, 2017) revelan la existencia de diversos grupos, movimientos y redes religiosas, especialmente vinculados al catolicismo y al protestantismo evangélico, están cada vez más insertados o reinsertados estratégicamente en la esfera pública. Estos estudios hacen un especial énfasis en los grupos evangélicos emergentes. La reubicación de este sector religioso revela que, en los últimos años, varios de los movimientos religiosos no católicos se apropian cada vez más de las instancias y espacios de esfera pública. En este proceso, muchos de estos grupos han empezado a repensar sus concepciones sobre la participación política, la apropiación de lo público, así como respecto a su rol en los procesos de cambio social. Hilario Wynarczyk (2009) observa que “los evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina evolucionaron desde un movimiento social de tipo religioso hacia formas de movilización colectiva de protesta cívica” (p. 327).

En relación al proceso de participación de los actores religiosos en la vida pública y política, José Casanova ha sostenido que

Las religiones van adentrándose a la esfera pública y en la escena de la controversia pública no solo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos entre la esfera pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad..., entre el individuo, la sociedad y el Estado (Casanova, 2000, p.16-17).

Varios de estos investigadores ponen acento en el hecho de que la relación entre religión y política ya no se reduce solo a la participación de grupos religiosos en los eventos políticos coyunturales, como es el caso de los procesos electorales o las incidencias políticas en las esferas estatales, sino también en espacios e iniciativas más cotidianas de la vida pública y política. Precisamente, nuestro estudio se inscribe en el contexto del

debate en torno a las nuevas maneras en que lo religioso ocupa el espacio público y las formas de construcción de su relación e interacción con los actores y espacios de la sociedad civil y las instancias construidas desde el poder político.

En el caso peruano, varios estudios (López, 2004; Sánchez, 2014; Campos, 2009; Lecaros, 2016a; Perez Guadalupe, 2017) dan cuenta de la participación de actores evangélicos y católicos no solo en la arena política electoral, sino también de una activa presencia en otros espacios e instancias sociales y políticas. En ese sentido, observamos la presencia de líderes religiosos en iniciativas de movilización e incidencia política en favor de personas y comunidades afectadas por las violencias, la violación de los derechos y la afectación de las libertades.

Sin embargo, este no es un fenómeno de coyuntura reciente. Daniel Levine (2005) observa que importantes sectores de las iglesias han hecho contribuciones significativas, especialmente en relación al fortalecimiento del movimiento de derechos humanos y protesta civil, en varios países de la región. Catalina Romero señala que, en el caso peruano, el accionar público de las iglesias “respondió al vacío creado por la debilidad de actores políticos e instituciones, aportando capacidades de liderazgo y organización que se había perdido por las condiciones de violencia y corrupción que se produjeron” (Romero, 2008, p. 29).

En Perú, en los últimos años se ha observado la participación activa de sectores vinculados al catolicismo y el protestantismo en instancias de la sociedad civil y el Estado, como la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza (MCPLCP), la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH), el Acuerdo de Gobernabilidad, el Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático (MOCICC), las iniciativas vinculadas al acompañamiento y defensa de las víctimas durante el conflicto armado interno y alrededor de la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), las campañas de incidencia política en el campo de los derechos socio-ambientales (como es el caso de los esfuerzos ciudadanos de Bagua, Cajamarca,

Espinar, entre otros), la iniciativa interreligiosa por los bosques tropicales, impulsada en el Perú por el Consejo Interreligioso Peruano.

Los reportes de organizaciones de la sociedad civil que trabajan desde/con las iglesias como el instituto Bartolomé de la Casas (IBC), La Asociación [evangélica] Paz y Esperanza, la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, Movimiento Católico por el Clima, Caritas, Lutheran World Relief, Visión Mundial, así como las iniciativas de lucha contra la violación de los derechos ambientales en contextos de operación de las industrias extractivas. Precisamente, una importante coalición ecuménica en relación a este último campo lo constituye la Red “Iglesias y Minería”, en la que confluyen organizaciones católicas y evangélicas con el propósito de desarrollar iniciativas de incidencia pública y acompañamiento a las comunidades rurales afectadas por el extractivismo.

Adicionalmente, observamos la permanente intervención de las jerarquías eclesiásticas en el quehacer político, la participación de otros actores laicos que reclaman un lugar en la mesa de discusión sobre los problemas y los temas públicos. En el caso de los evangélicos, notamos la intervención de líderes de esta confesión en los procesos políticos, así como la participación en movimientos sociales e interacción con los círculos de poder de manera táctica y estratégica (López, 2004; Pérez, 2009, 2015; Lecaros, 2016b; Perez-Guadalupe, 2018).

Por otro lado, observamos otros actores religiosos que entran a la arena pública más allá de los espacios de la sociedad política estatal o partidaria para insertarse en los ámbitos públicos que se construyen desde la sociedad civil. Es importante anotar que en los últimos años se han construido puentes ecuménicos entre grupos católicos y evangélicos. Este es el caso de colectivos como Católicas por el Derecho a Decidir y el Colectivo de Teólogas Feministas del Perú, así como entre la Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú (AGEUP) y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos del Perú (UNEC).

En este contexto, es destacable la emergencia de diversos actores y las dinámicas políticas de estos grupos en el espacio público, así como el modo en que los colectivos vinculados a las iglesias dialogan e interactúan con otros actores religiosos y no religiosos en la esfera pública.

Por un lado, esto confirma que la religión en América Latina ha adquirido cada vez más un rostro público que se construye más allá de las esferas de la propia institucionalidad religiosa tradicional (López, 2004; Romero, 2008, 2009; Levine, 2009, 2012;). Por otro, evidencia, como sostiene Casanova (2000), una reubicación de las iglesias, que pasa del Estado y de la sociedad política a la sociedad civil, convirtiéndola en una suerte de religión pública y moderna.

Analizando el caso peruano, Romero (2008) observa precisamente el activo papel que juegan determinados actores religiosos en instancias de la sociedad civil, y evidencia que muchos de ellos aportan desde sus capacidades de liderazgo y organización, añadiendo una dimensión ética que no necesariamente estaría presente en la vida política construida desde el Estado, que con frecuencia está marcada por criterios utilitaristas.

Paralelamente a la generación de un pluralismo interreligioso, se observa una diversidad religiosa al interior de las propias confesiones o denominaciones eclesiásticas. “Este pluralismo interno genera la emergencia de actores y voces no oficiales tales como movimientos laicos y grupos para-eclesiásticos que demandan espacios para nuevas interlocuciones y representaciones” (Perez, 2013, p. 8).

En relación con la participación de actores religiosos en los procesos de conflictividad socio ambiental, los principales investigadores (De Echave y otros, 2009; Huamaní, 2012; Bebbington, 2012; Scurrah, 2013; Arellano, 2013;) dan cuenta de la contribución de las iglesias, especialmente de aquellos actores y grupos ligadas a catolicismo.

Javier Arellano (2013) observa una presencia significativa de la Iglesia Católica en zonas donde han ocurrido conflictos ecológicos por causa de la emergencia de las industrias extractivas. Arellano sostiene que la Iglesia Católica está presente de manera cotidiana, acompañando de las comunidades afectadas.

De igual modo, un estudio patrocinado por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) sostiene que muchas de las dinámicas de protesta en contextos de conflictividad ambiental

son fundamentales los procesos organizativos [...], 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, José y otros, 209, p.180).

Esta investigación muestra de manera más específica la relevancia de la actoría social de un sector de la iglesia católica. Los autores de este estudio sostienen precisamente que los agentes ligados al catolicismo juegan roles de apoyo y soporte a las comunidades locales, acompañándoles en las iniciativas de protesta, especialmente enfocada en la problemática ambiental. Esto incluye una serie de actorías eclesiales, como parroquias locales, ONG de inspiración católica, arquidiócesis y las denominadas vicarías de solidaridad.

A este respecto, es interesante observar que “aunque habitualmente la Iglesia católica se ha caracterizado por adoptar una posición más bien neutral, y de hecho se la encuentra en esta situación en algunos conflictos como en Cajamarca o en aquellos espacios en los que opera desde las mesas de concertación, su presencia se orienta por lo general a una posición consistente con una opción por los pobres y la defensa del medio ambiente” (De Echave, José y otros. 209, p. 263-264).

A estas referencias se suma el estudio coordinado por Giselle Huamaní, que da cuenta del rol de las iglesias en contextos locales de mayor incidencia de los conflictos socio-ambientales. Este estudio constata que

[Las iglesias] cuentan con reconocimiento de las localidades sean estas católicas o evangélicas puesto que poseen el beneficio de total credibilidad. Tienen a su favor la percepción de que no pueden mentir y hablan con la verdad. A partir del compromiso de la pastoral social, varios representantes de la Iglesia, en diferentes regiones del país, han asumido el rol de defensores de las comunidades. El vínculo de fe que ha desarrollado tradicionalmente la Iglesia con la población que se profesa católica le ha permitido asumir un rol de referente moral, no solo en temas de la fe cristiana, sino también en temas sociales e incluso ambientales. Tal es el grado de legitimidad y de reconocimiento de su compromiso que, en muchos casos, a pesar de ser un actor secundario, es aceptado para que asuma un rol de tercero en los conflictos. Cuando esto ha sucedido, lo ha hecho exitosamente como convocante de los procesos, observador, monitoreador, inclusive como reconciliador entre las partes o actores primarios. En algunos casos específicos han demostrado capacidades técnicas de facilitador (Huamaní, 2012, p. 44).

Si bien estos estudios hacen referencia no solo a la participación de actores religiosos en los contextos de conflictividad socio ambiental, sino también al relevante papel que pueden jugar en la resolución de estos conflictos, es importante mencionar que hay aún una ausencia de estudios que profundicen el papel y las diversas contribuciones de los actores religiosos en contextos específicos de la conflictividad social y la propia protesta social. Precisamente, nuestro estudio pretende aportar en este sentido, a fin de ampliar el conocimiento de esta problemática, poniendo en relevancia el papel de los actores religiosos y su contribución en los procesos de incidencia y movilización en el espacio público.

## CAPÍTULO II

### LA ESTRATEGIA METODOLÓGICA

#### 2.1. Delimitación del estudio

Los sujetos de nuestro estudio lo constituyen los actores religiosos que se involucraron en la coalición de activistas que desde la sociedad civil desarrollaron iniciativas de protesta e incidencia política en favor de la comunidad de La Oroya.

La investigación se concentra en los hechos ocurridos en el período del 2005 al 2012, cuando se intensifica la campaña de incidencia política emprendida por el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), cuyos miembros desarrollaron una estrategia de sensibilización e incidencia en el contexto del conflicto social como consecuencia de la contaminación ambiental en la localidad de La Oroya, que tiene como causa principal a la actividad extractivista.

El MOSAO fue impulsado por organizaciones y ONGs ambientalistas que operan en la región Junín y en la propia localidad de La Oroya.

Los sujetos del estudio corresponden a miembros de las siguientes organizaciones religiosas u Organizaciones Basadas en la Fe (OBF)<sup>5</sup> :

---

<sup>5</sup> Para este estudio asumimos la definición de autores como Laurie Occhipinti (2013) y Boehle (2010) quienes señalan que el término se puede aplicar a un amplio espectro de organizaciones, desde grupos informales basados en una congregación hasta ONGs u organizaciones que sostienen su acción social o su apuesta por el desarrollo en un determinado marco de espiritualidad. Los objetivos de las OBF son variados. Algunas organizaciones, por ejemplo, se enfocan en la búsqueda de paz y justicia, solución de problemas ambientales o en fomentar el diálogo entre religiones.

El documento del Fondo de Población de las Naciones Unidas sobre las OBF establece la siguiente tipología:

- a) Organizaciones de desarrollo basadas y/o inspiradas en la fe, (Islamic Relief, Christian Aid, Catholic Relief Services).
- b) Organizaciones interreligiosas o multi-religiosas: Organizaciones que, por una causa común o por valores comunes de distintas tradiciones religiosas, se unen y proveen servicios que están por fuera del alcance de una sola congregación.
- c) Congregaciones locales: Personas que adoran juntas y que inciden socialmente (organización de colectas de comida, donación de ropa, asistencia al adulto mayor).

### **Organizaciones religiosas locales (La Oroya y Huancayo):**

- **Pastoral Social de Dignidad Humana (PASSDIH) del Arzobispado de Huancayo,** PASSDIH inició sus labores en el año 1986. En concordancia con la conocida “Doctrina social de la iglesia”, este arzobispado creó esta oficina para responder al trabajo social en esta región. Una de las comisiones de esta instancia fue la Comisión de Ecología, dedicada a acompañar las iniciativas relacionadas con los derechos ambientales y los asuntos ecológicos.
  
- **La parroquia Cristo Rey de La Oroya.**  
Esta parroquia desarrolló sus actividades pastorales desde 1962 bajo el liderazgo de sacerdotes vinculados a la Congregación de los Padres de la Preciosa. Desde 1996, la parroquia mantiene un vínculo muy cercano con la Comisión Episcopal Social (CEAS) con cuya asesoría desarrollaron esfuerzos en el campo de la acción social y la defensa de los derechos.
  
- **La ONG Filomena Tomaira Pacsi<sup>6</sup> (con sede en La Oroya)**  
Es una organización fundada en 1985. Desde sus inicios se dirigió a la población (fundamentalmente mujeres) ligada a la actividad minera. Está conformada por un grupo multidisciplinario de mujeres mineras, profesionales y técnicas. Se proponen mejorar las condiciones y la calidad de vida de la población del ámbito de trabajo y la posición de las mujeres con un enfoque de desarrollo local y de género. Si bien esta organización no es una entidad estrictamente religiosa, cuenta entre sus líderes

---

d) Ministerios de asuntos religiosos (particularmente, pero no solo, en países donde organizaciones no gubernamentales pueden, por cualquier razón, encontrar dificultad en registrarse o funcionar). (p.15)

<sup>6</sup> La Asociación Filomena Tomaira Pacsi tiene su origen en la historia de un grupo de mujeres que se sumaron a las acciones de protesta en julio de 1982, cuando las familias salieron del campamento de las Minas Canaria en Ayacucho hacia Lima. Esta marcha de sacrificio duró 18 meses. Muchas personas perdieron la vida durante aquella marcha. Filomena Tomaira Pacsi fue una de ellas. Tenía 19 años. Por su memoria lleva el nombre de la asociación

representativos a dos mujeres laicas, de trasfondo evangélico, que participaron en la coalición religiosa durante la campaña en favor de la salud de La Oroya.

- **Centro Ecuménico de Promoción y Acción Social Centro (CEDEPAS)**

Es una organización de inspiración protestante, fundado en 1984 con el propósito de desarrollar acciones de sensibilización e incidencia en el campo del desarrollo humano, a nivel local y regional. Esta organización combina su trabajo enfocado en el desarrollo local con el de fortalecimiento de capacidades de líderes eclesiales. Los ejes de intervención son: fortalecimiento de gobiernos locales, seguridad alimentaria, educación en salud y formación teológica<sup>7</sup>.

- **Seminario Andino San Pablo.** Es uno de los centros de formación teológica de la Iglesia Metodista del Perú. Esta institución está dedicada a la formación pastoral de los líderes y laicos de las congregaciones y organizaciones de la región Junín.

#### **Actores religiosos nacionales:**

- **Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza**

Es una iniciativa ecuménica, de trasfondo protestante, impulsada por la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos de Norteamérica e integrada por 14 organizaciones, iglesias y organizaciones no gubernamentales (ONGs). El propósito principal de esta red es la de trabajar en acciones concertadas en temas como: derechos de los pueblos indígenas, derechos ambientales y derechos de la mujer.

- **Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS)**

CEAS es una instancia de la Conferencia Episcopal Peruana. El espíritu de su accionar se sostiene en la denominada Doctrina Social de la Iglesia, y su eje de trabajo tiene que ver con la defensa y promoción de los derechos humanos. CEAS

---

<sup>7</sup> Esta información ha sido tomada del sitio web de CEDEPAS: <http://cedepas-centro.org/inicio/wp-content/uploads/2018/08/Sistematización-Proyecto-Salubridad-CEDEPAS-Centro.pdf>

forma parte del Área de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Peruana. Fue creada el 11 de marzo de 1965,

- **Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP)**

El CONEP es la institución integrada por un sector mayoritario de las iglesias y organizaciones evangélicas del Perú. En representación de las entidades y denominaciones evangélicas adscritas, participa en instancias del Estado y la sociedad civil. Fue fundado el 17 de noviembre de 1940 e inscrita en los Registros Públicos el 10 de junio de 1970.

### Actores de la sociedad civil

- **Movimiento por la salud de La Oroya (MOSAO)**

Fue creado el 2003 por líderes de las organizaciones locales y ONGs que apoyaban a los activistas ambientales que desarrollaron esfuerzos en contra la afectación de los derechos ambientales, ocasionado por las operaciones del extractivismo minero en La Oroya.

- **Mesa Técnica del MOSAO**

Constituida por un grupo de organizaciones ambientalistas dedicadas a la promoción y defensa de los derechos ambientales, entre los que podemos identificar a: CooperAcción, asociación civil Labor, Grupo Andes, CEAS, Red Uniendo Manos contra la Pobreza.

- **Mesa de Diálogo Ambiental de la Región Junín**

Es una iniciativa interinstitucional creada el 22 de marzo de 2005, a iniciativa del Arzobispado de Huancayo, luego de que un grupo ligado a Doe Run Perú realizó un paro y bloqueo de carretera en La Oroya, pidiendo la ampliación del PAMA hasta el 2011. En este contexto, el Arzobispado propuso la creación de esta Mesa de diálogo en favor de la salud ambiental de la región. Desde su fundación, esta plataforma se ha propuesto contribuir a la solución integral y sostenible al problema de salud ambiental y laboral en La Oroya, así como la recuperación de la Cuenca del río Mantaro.

## **2.2. Referencia histórica de la problemática socio-ambiental en La Oroya**

Es importante contextualizar la historia de La Oroya, enfocada en los actores y sus roles alrededor de la actividad extractiva y el impacto en la salud ambiental de la población.

La dinámica social y política de localidad de La Oroya ha estado marcada por una serie de acontecimientos que repercutió en otras comunidades de la sierra central afectadas por la actividad minera. Sobre el particular, es importante mencionar que “desde tiempos coloniales, las ciudades de Cerro de Pasco y Huancavelica crecieron al amparo del trabajo minero, cumpliendo un rol especializado, sea como veta de producción de plata –Cerro de Pasco–, o como principal reserva del mercurio que circulaba en el conjunto espacio andino colonial –Huancavelica –” (Pajuelo, 2005, p.12).

La historia de La Oroya, como asentamiento minero, gira alrededor de un complejo metalúrgico establecido en 1922. Entre los propietarios del complejo se encuentran: Centromín, empresa estatal que explotó la fundición entre 1974 y 1997, y Doe Run Company, filial del grupo estadounidense Renco.

Esta última fue la empresa que propició la mayor crisis ambiental en la localidad, generando un clima de conflictividad que propició una serie de iniciativas de protesta por parte de un sector de la población y de activistas ambientales. Es importante mencionar que estos hechos ocurrieron en 1990, en un contexto cuando la minería peruana atravesaba por una situación crítica, que se tradujo en la paralización y cierre de muchas minas, así como la disminución de la productividad en este sector de la economía del país.

En términos generales, nos ubicamos en un escenario en el que desde el gobierno de Alberto Fujimori implementó un modelo que favoreció el capital transnacional en la economía, con un fuerte énfasis en la industria minera, junto con las exportaciones de materias primas. En esa misma línea,

[e]l impulso a la mayor articulación externa fue de la mano con la aplicación de un agresivo plan de desmontaje de la participación estatal en la economía, mediante la privatización de las empresas públicas, así como la completa desregulación de las relaciones laborales. El desarrollo de dicho modelo reprivatizador de la economía requirió la aplicación de una agresiva política shock, así como la instauración de un régimen autoritario (el “fujimorismo”), inaugurado con el golpe de estado del 5 de abril de 1992... La privatización de las grandes empresas mineras estatales respondió a este contexto de acelerados cambios y reacomodos en todos los ámbitos de la realidad nacional (Pajuelo, 2005, p. 23-24).

Este proceso de privatización adoleció de una adecuada regulación en materia ambiental. Esto precisamente ocurrió con el Complejo Metalúrgico de La Oroya, que luego de haber sido privatizada por largos años incumplió con las disposiciones legales establecidas en los noventa (Bravo, 2015).

En este contexto, el complejo metalúrgico de La Oroya fue adquirido por la empresa Doe Run, responsable principal de la crisis que se generó en esta etapa de la historia. Aun cuando desde los inicios (1920) el complejo metalúrgico de La Oroya generó serios problemas de contaminación ambiental en la sierra central<sup>8</sup>, la problemática de la contaminación ambiental cobra mayor visibilidad a inicios de la década de los noventa, luego del proceso de privatización de Centromín Perú. Desde que Doe Run se instaló en La Oroya ha evadido constantemente sus compromisos ambientales, solicitando reiteradamente la extensión del plazo del cumplimiento del denominado PAMA (programa de Adecuación para el manejo Ambiental)<sup>9</sup>. En esta circunstancia, entran en escena los actores de la sociedad civil que expresan su voz de protesta ante la inadecuada operación de la referida empresa. Aquí podemos ubicar a un grupo de ONG

---

<sup>8</sup> “Esta situación afectó sobre todo a las comunidades campesinas y haciendas que por entonces albergaban a la mayoría de la población local. Las comunidades más cercanas a La Oroya, tales como Huaynacancha, Paccha, Huay-Huay, Sacco y Huari, así como las haciendas Quiulla, Casaracra, Tallapuquio, y Antahuaru, fueron los más afectadas por los humos, la contaminación de los ríos y lagunas, la destrucción de los pastos y el empobrecimiento de los escasos suelos de cultivo” (Pajuelo, 2005, p. 27).

<sup>9</sup> “Los PAMA constituyen un mecanismo que compromete acciones e inversiones tendentes a incorporar a las operaciones minero-metalúrgicas los adelantos tecnológicos y además medidas alternativas encaminadas a reducir o eliminar las emisiones o vertimientos contaminantes, en la perspectiva de aproximarse a los límites máximos establecidos por el sector de Energía y Minas” (Bravo, 2015, p. 80).

que constituyeron el Consorcio Unión para el Desarrollo Sustentable de la Provincia de Yauli, La Oroya (UNES), que posteriormente impulsó la creación del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO) (Burgos, 2011).

Es importante mencionar que cuando Doe Run adquirió el complejo metalúrgico, debió cumplir con una de las exigencias de la legislación ambiental peruana, la de presentar un Programa de Adecuación y Manejo Ambiental (PAMA), que implicaba identificar los impactos ambientales existentes y potenciales, para definir medidas que ayuden a mitigar los impactos negativos. “La ley otorgó cinco años a la mayoría de las operaciones mineras para cumplir con las reglamentaciones ambientales, pero a dos fundiciones antiguas con tecnología obsoleta —la de La Oroya y otra situada en Ilo, en la costa sur— se les otorgaron 10 años” (Fraser, 2011, p. 34).

En ese contexto, algunas instituciones públicas y privadas pusieron atención en la salud de la población debido al incremento de la contaminación, la misma que afectaba principalmente a los niños y niñas de las zonas más pobres de la localidad. Esta es la época cuando se realizan estudios que revelan altos niveles de contaminación por plomo entre la población oroína. Las ONGs que operaban en la zona, en el marco del fortalecimiento de las capacidades de la población, jugaron un papel clave en esta etapa del proceso. Ramón Pajuelo (2005) menciona que en aquella época se conformó el consorcio Unión para el Desarrollo Sustentable de la Provincia de Yauli-La Oroya (UNES), impulsado por las ONGs CooperAcción, el Instituto de Desarrollo Urbano CENCA y la Asociación Filomena Tomaira Pacsi, “cuya finalidad fue la unión de esfuerzos dirigidos a enfrentar el problema de la contaminación ambiental, mediante la toma de conciencia entre la propia población y la puesta en marcha de iniciativas basadas en la participación ciudadana” (Pajuelo, 2005, p. 30)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> “En 1999, el consorcio UNES comenzó a monitorear el aire, el agua y el suelo para detectar plomo, y llevó a cabo un estudio en seres humanos que encontró niveles altos de plomo en la sangre de niños y mujeres embarazadas, especialmente en La Oroya antigua, el vecindario más cercano a la fundición. Aunque algunos estudios subsiguientes realizados por ONG, Doe Run y el ministerio de salud confirmaron esos hallazgos —y a pesar de todo lo que se sabe sobre los riesgos que los metales pesados acarrearán para los niños en desarrollo, desde su formación intrauterina— las personas responsables de proteger la salud de los residentes de La Oroya no reaccionaron de manera rápida y apropiada” (Fraser B., 2011, p. 34).

En el año 2000, el consorcio UNES presentó los resultados de un estudio sobre los niveles en plomo en sangre en madres gestantes y niños menores de tres años, el mismo que generó un gran impacto en la opinión pública local y la reacción contraria de la empresa Doe Run.

En esta época, se registra una participación activa de grupos vinculados a las iglesias. Por ejemplo, la iglesia presbiteriana de los Estados Unidos de Norteamérica (PCUSA por sus siglas en inglés) desarrolló un esfuerzo de incidencia en los Estados Unidos de Norteamérica, vinculando a los residentes de La Oroya con los presbiterianos de St. Louis, Missouri, donde Doe Run tiene su empresa matriz. “Los activistas de St. Louis movilizaron a los medios de comunicación estadounidenses y a expertos científicos, y pusieron a los activistas de La Oroya en contacto con los habitantes de Herculaneum, Missouri, donde las emisiones de otra fundición de Doe Run habían causado envenenamiento por plomo en niños. Las campañas de solidaridad internacionales llegaron a su punto máximo en el 2002, cuando un grupo de activistas estadounidenses testificó en una audiencia en el Congreso peruano sobre las actividades de Doe Run en los Estados Unidos” (Fraser B., 2011, p. 35).

Ramón Pajuelo (2005) señala que, a pesar de la campaña hostil hacia las organizaciones de la sociedad civil que desarrollaron acciones de protesta frente a la contaminación ambiental en la localidad, “se logró avanzar en la generación de una conciencia ambiental entre la población. La situación de una absoluta falta de consideración ambiental que imperó en la zona durante décadas y que incluyó a todos los actores involucrados (pobladores, empresa, estado, entre otros), comenzó a cambiar” (Pajuelo, 2005, p. 34). En aquel momento, la problemática de la contaminación ambiental generó una disputa entre dos sectores claramente opuestos. “[U]n bloque conformado por la empresa minera, el sindicato de trabajadores y el municipio, frente a otro integrado por sectores de la población organizados en el Movimiento por la salud de La Oroya (MOSAO), con el apoyo de algunas ONGs y grupos de la Iglesia” (Pajuelo, 2010, p. 230).

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). 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 (IDEELE, No. 247).

En años anteriores, la realidad de la contaminación ambiental, originada principalmente por la actividad extractiva, no generó la atención de las entidades vinculadas al estado. Precisamente, las acciones de protesta de las organizaciones de la sociedad civil plantearon un nuevo escenario, colocando en la agenda política la necesidad de adoptar medidas de mitigación sobre el particular.

Pajuelo (2005) agrega detalles del contexto, incidiendo en la responsabilidad de la empresa Doe Run y la gestación del MOSAO:

Con la promulgación de las primeras normas ambientales dirigidas a regular la actividad minero metalúrgica, desde inicios de la década pasada, se fue configurando un nuevo escenario para la industria que reviste una particular importancia para la economía del país. Por primera vez en la larga historia de la minería en el Perú, las empresas se hallaban legalmente obligadas a cumplir con determinados parámetros de protección ambiental. Este cambio se produjo en un contexto definido por el impulso de las privatizaciones, muchas de las cuales incluyeron compromisos de inversión para la ejecución de acciones de protección ambiental, contempladas en los Programas de adecuación al Manejo Ambiental (PAMA) y los Estudios de Impacto Ambiental (EIA). El objetivo era comprometer a la empresa privada nacional e internacional en el manejo

adecuado de los impactos ambientales minero-metalúrgicos, así como en el tratamiento de los pasivos dejados por una actividad que históricamente se había desarrollado sin el menor cuidado para preservar el medio ambiente ni garantizar la salud de los trabajadores y las poblaciones vecinas. Este fue justamente el caso de La Oroya. La privatización del complejo metalúrgico incluyó la obligación del cumplimiento del PAMA elaborado en 1996 por Centromín Peru. La empresa Doe Run Peru se comprometió a cumplir con la ejecución de dicho PAMA en el plazo de diez años, hasta enero de 2007. Sin embargo, apenas un año después de asumir la propiedad del complejo, Doe Run solicitó la modificación del PAMA, hecho que se ha repetido hasta en tres oportunidades. Paralelamente a estos hechos, en La Oroya, al igual que en el resto del país y del mundo, el problema de la contaminación se fue convirtiendo en un asunto de singular importancia pública desde la década de 1990 (Pajuelo, 2006, p. 17).

Como refiere Pajuelo, a fines de la década pasada e inicios de la actual se constituyeron diversos espacios de concertación y participación local que centraron su atención en la grave problemática ambiental de La Oroya. Es así que surgen el GESTA [Grupo de Estudio Técnico Ambiental de la Calidad del Aire] y la Comisión de salud y Medio Ambiente de la Mesa de concertación provincial. Se amplía, así mismo, la tendencia a la conformación de organizaciones sociales en torno a la defensa de la calidad ambiental y de la salud. Organizaciones, como el Comité de Defensa de La Oroya Antigua, las Juntas vecinales del Medio Ambiente, la Asamblea Distrital Popular y la Asociación de Delegados del Medio Ambiente de la Provincia Yauli-La Oroya, con apoyo de diversas organizaciones no gubernamentales y sectores de la Iglesia Católica, conformaron en el año 2003 el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), que representa el punto más alto de organización y movilización social en torno al tema de la contaminación (Pajuelo, 2005, p. 120-121).

En 2002 se fundó el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), impulsado por diversas organizaciones sociales de base, y apoyado por grupos ligados a la iglesia católica y evangélica, así como instituciones y redes de la sociedad civil<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Entre estas organizaciones podemos mencionar a: Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), Red Uniendo Manos contra la Pobreza, CooperAcción, Asociación Filomena Tomaira Pacsi, Pastoral Social de Dignidad Humana (PASDIH) del Arzobispado de Huancayo.

La organización incluyó a residentes locales y representantes de grupos vecinales y ONG (especialmente el consorcio UNES), la parroquia católica local y la red Uniendo Manos contra La Pobreza de la iglesia presbiteriana. Barbara Fraser (2011) refiere que las ONG comprometidas con las iniciativas contra la contaminación de La Oroya, las ONGs formaron un grupo de trabajo técnico en apoyo al movimiento de base. “MOSAO habría de convertirse en la fuerza de base más fuerte en la lucha por la justicia ambiental en La Oroya, aunque era más pequeña y débil que las organizaciones del trabajo que se enfrentaban a ella y que acusaban a MOSAO de querer cerrar la fundición y dejar a sus miembros sin trabajo (Fraser, 2011, p. 34).

Desde entonces, los miembros del MOSAO, con el apoyo de varias ONGs desplegaron esfuerzos de sensibilización e incidencia política alrededor de la problemática ambiental local.

Posteriormente, los analistas de este caso dan cuenta de la activa participación de sectores ligados a las iglesias. Bárbara Fraser lo relata de este modo:

En el 2002 surgió un movimiento de base, y varios grupos de las iglesias católica y protestantes y ONG han estado trabajando desde entonces para mejorar la salud ambiental en La Oroya; sin embargo, su progreso se ha visto limitado por la naturaleza del problema y las relaciones de fuerza en la comunidad. Catholic Relief Services (CRS) colaboró auspiciando una visita a Perú en febrero de 2008 del cardenal estadounidense Theodore McCarrick, de Washington, quien se reunió con representantes de la Conferencia Episcopal Peruana, la embajada de Estados Unidos y la Archidiócesis de Huancayo. CRS también patrocinó, en junio del 2007, una visita a los Estados Unidos de la delegación interconfesional de líderes religiosos peruanos, que se reunieron con los líderes de las iglesias, los medios de comunicación y ejecutivos de la empresa; también, una visita a La Oroya en septiembre del 2007 por parte de los ganadores de una competencia de periodismo patrocinada por CRS, para conocer (e informar) sobre el tema. CRS también auspició un proyecto local de incidencia y construcción de la paz, con base en la Archidiócesis de Huancayo. El hecho de que Doe Run sea una empresa privada hizo que fuera imposible para los grupos ambientalistas y de base ejercer presión a través de las

reuniones de accionistas; sin embargo, movilizaron a los socios y a los medios de comunicación en los Estados Unidos, especialmente en St. Louis, donde se encuentra la empresa matriz de Doe Run. La red presbiteriana *Joining Hands Against Hunger* se sumó a la campaña, y posteriormente el arzobispo jesuita de Huancayo y la archidiócesis católica romana que incluye a La Oroya organizaron un estudio sanitario a cargo de expertos de la universidad jesuita de St. Louis. Estas actividades, sumadas a un caso presentado actualmente ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, subrayan la importancia del apoyo internacional en las campañas para abordar problemas de salud ambiental en La Oroya (Fraser B., 2011, p. 32).

Como sostiene Martin Scurrah, si bien en este caso no se logró que la empresa cumpliera con sus obligaciones ambientales dentro del plazo originalmente acordado, “se logró el reconocimiento por todas las partes de la existencia y magnitud de la amenaza a la salud de la contaminación del complejo metalúrgico, antes negada por la empresa, el Estado y la población misma. Se logró la incorporación al Programa de Adecuación al Manejo Ambiental (PAMA) de todas las medidas e inversiones necesarias para reducir la contaminación a niveles aceptables” (Scurrah, 2007, p. 22).

### **Cronología del caso de la campaña de incidencia pública de La oroya**

Presentamos una cronología de los hechos ocurridos alrededor de la campaña de incidencia pública ante los hechos de contaminación en la localidad de La Oroya, producto de la extracción minera. En esta cronología ponemos énfasis a los hechos en donde encontramos intervención de los actores religiosos<sup>12</sup>.

#### **18 de diciembre 2004**

El Arzobispado de Huancayo hace pública la propuesta de solución integral y sostenible para resolver el problema de salud ambiental y laboral en La Oroya, que incluía la recuperación de la Cuenca del Río Mantaro.

---

<sup>12</sup> Esta cronología es una elaboración propia tomando como fuente el trabajo de Fernando Bravo (2015), las referencias periodísticas y entrevistas realizadas por el autor de esta tesis.

## **22 de marzo del 2005**

Se firma el acta de compromiso para la constitución de la Mesa interinstitucional para la solución integral y sostenible al problema de salud ambiental y laboral en La Oroya<sup>13</sup>.

## **Abril del 2005**

El Ministerio de Energía y Minas multa a la empresa Doe Run Peru con 5.8 UIT (cerca de US\$ 12,000) por atraso en sus inversiones ambientales y por contaminación del río Mantaro y del aire de La Oroya.

## **Agosto de 2005**

El Arzobispado de Huancayo y la Universidad Saint Louis de Missouri constituyen un consorcio internacional para realizar un estudio sobre la contaminación ambiental en los hogares de La Oroya y Concepción. El estudio se realizó del 15 al 20 de agosto 2005, bajo la coordinación del médico Fernando Serrano, investigador de la referida universidad. Mons. Pedro Barreto, arzobispo de Huancayo, coordinó el proceso. En aquel momento, Barreto sostuvo que la investigación se pudo hacer por la solidaridad de la cooperación internacional. “No ha salido un solo dólar del Perú y, quiero ser enfático, es la solidaridad internacional que se manifiesta por la universidad y los especialistas que han venido de Estados Unidos.” (El Comercio 22-08-2005).

## **18 de agosto del 2005:**

El ministro de Energía y Minas, Glodomiro Sánchez, programa los talleres informativos de sustentación de la ampliación del plazo del compromiso de inversión ambiental (PAMA) del complejo metalúrgico La Oroya.

---

<sup>13</sup> La organización inicial de esta mesa de trabajo estuvo conformada de la siguiente manera: Coordinador general: Monseñor Pedro Ricardo Barreto Jimeno, Arzobispo de Huancayo; secretario: Washington Mori Andrade, Coordinador Regional de la Mesa de Concertación para la Lucha Contra la Pobreza – Junín; Fiscal: Adolfo Ibarra, Representante de la Defensoría del Pueblo en Junín.

Estos talleres coinciden con la toma de muestras de plomo, cadmio y arsénico, llevadas a cabo por la Universidad de Saint Louis, quien recibe el apoyo de la Mesa de Diálogo, encabezada por el Arzobispo de Huancayo, Pedro Barreto.

**07 de diciembre de 2005:**

El informe es entregado formalmente al Ministerio de Energía y Minas y al Ministerio de Salud.

**31 de enero de 2006**

Un grupo de ONGs locales lideradas por la Asociación Interamericana para la Defensa del Ambiente (AIDA), Earthjustice y el Centro de Derechos Humanos y el Ambiente (CEDHA) acuerdan ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos para pedir garantías que permitan ejercer el derecho a la salud al pueblo de La Oroya.

**17 febrero de 2006**

La Dirección General de Minería del Ministerio de Energía y Minas entregó a la empresa un documento con 90 observaciones que debían ser resueltas por la Doe Run Peru en un plazo de 30 días.

**22 de febrero de 2006**

Las organización y pobladores que respaldaban a la empresa Doe Run realizaron una marcha en apoyo. En dicha marcha expresaron su rechazo a las acciones del MOSAO, las ONGs y el Arzobispado de Huancayo.

**25 de febrero de 2006**

Los activistas ligados al MOSAO realizaron una vigilia de protesta frente al Ministerio de Energía y Minas. En esta ritual participaron activamente los grupos ligados a la iglesia católica y las iglesias evangélicas.

### **24 de febrero de 2006 s**

Se realiza la entrega al Ministerio de Energía y Minas más de 13 mil cartas provenientes de ciudadanos de diversos países, apoyando las propuestas que habían sido levantadas por el MOSAO y la Mesa Técnica de La Oroya.

### **16 de junio de 2006**

Organizaciones de la Provincia de Junín se incorporan a la Mesa de Diálogo Ambiental de la región Junín, incluyendo los presidentes regionales de Junín, Pasco, Huancavelica y Ayacucho. Esta representación incluyó la participación del Obispo de Tarma.

### **07 de junio de 2007**

Se produce una reunión entre Juan Carlos Huyhua (presidente de Doe Run Perú), Rev. Rafael Goto (presidente del Concilio Nacional Evangélico) y Monseñor Pedro Barreto (Arzobispo de Huancayo) en la que se aborda la grave situación de contaminación de La Oroya.

### **Junio del 2007**

Catholic Relief Service (CRS) coordinó una visita a los Estados Unidos de una delegación interconfesional de líderes religiosos peruanos, para reunirse con Ira Rennert, principal accionista de Renco Group, empresa propietaria de Doe Run Perú. El grupo no logró encontrarse con Rennert, pero se reunieron con varios grupos religiosos de solidaridad.

El Comité Interreligioso por el Ambiente y la Salud de La Oroya y la Cuenca del Mantaro<sup>14</sup>, creado en junio de 2007, publica una declaración saludando el anuncio de la creación del Ministerio del Medio Ambiente. En este pronunciamiento dan a conocer su posición ante la crisis ambiental y sanitaria en La Oroya y la cuenca del Mantaro.

---

<sup>14</sup> Este comité estuvo integrado por Monseñor Pedro Barreto, Arzobispo católico de Huancayo y presidente de la Mesa de Diálogo Ambiental de la Región Junín, el Reverendo Rafael Goto, Presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), el Reverendo Pedro Bullón, Pastor Presidente de la Iglesia Luterana Evangélica Peruana (ILEP), y el señor Elías Szczytnicki, miembro de la Comunidad Judía y Secretario del Comité Interconfesional del Perú.

### **Octubre de 2007**

Dos religiosas norteamericanas presentan una demanda en contra de la empresa Doe Run Resources, la matriz principal de Doe Run Peru en Estados Unidos, ante la Corte de Saint Louis de Missouri.

### **18 de diciembre de 2007**

Líderes de las iglesias se reúnen con el Primer Ministro. Ese mismo día, los religiosos se reúnen con los miembros de la Comisión de Ecología y Ambiente del Congreso. El motivo fue denunciar los altos niveles de plomo encontrados en el aire<sup>15</sup>.

### **Febrero del 2008**

Catholic Relief Services (CRS) patrocinó una visita a Perú del cardenal estadounidense Theodore McCarrick de Washington, quien se reunió con los representantes de la Conferencia Episcopal peruana, la embajada estadounidense y la archidiócesis de Huancayo.

CRS patrocinó un proyecto de construcción de la paz y de incidencia a través de la archidiócesis católica de Huancayo, denominado “El Mantaro revive”. Este proyecto contó con el respaldo de la Mesa de Diálogo ambiental de la región Junín.

### **13 de agosto de 2008**

Las emanaciones contaminantes superaron límites históricos. La Dirección General de Salud Ambiental (DIGESA) declaró el estado de emergencia en la localidad.

---

<sup>15</sup> Según la nota de prensa de la comisión interreligiosa, los líderes religiosos le plantearon al Presidente del Consejo de Ministros del gobierno aprista, Jorge Del Castillo, y a los propios integrantes del Consejo de Ministros, que consideren, en la solución del problema, la dimensión ética y moral de la problemática de la contaminación de la cuenca del río Mantaro, y en especial de la ciudad de La Oroya. “Desde hace unos años, la sociedad civil y miembros de esta comisión interreligiosa estamos comprometidos en una propuesta de recuperación del río Mantaro, que favorezca una vida digna y saludable para los pobladores. Por ello, consideramos que desde el Estado debe haber una manifiesta decisión política frente a la problemática de la salud generada por los pasivos ambientales en el Perú y, en forma especial, en la región Junín”, señala la nota (Nota de Prensa de la comisión interreligiosa, 18-12-07).

### **11 de febrero de 2009**

El Ministerio de Energía y Minas exige a la empresa Doe Run el cumplimiento del Programa de adecuación al Manejo Ambiental (PAMA).

### **21 de abril de 2009**

Alrededor de 10 000 cartas en las que se expresa un deseo de encontrar una solución integral al problema de La Oroya fueron entregadas por Monseñor Pedro Barreto y representantes de la Mesa de Diálogo Ambiental Regional de Junín.

### **22 de mayo de 2009**

Doe Run pide al gobierno que flexibilice los plazos del PAMA como parte del convenio firmado.

### **3 de junio de 2009**

Planta de La Oroya paraliza sus actividades. Trabajadores en vacaciones forzadas reciben el 63% de sus sueldos por 90 días.

### **28 de julio de 2009**

En su discurso por fiestas patrias, Alan García señala una posible ampliación del PAMA mientras que Doe Run aporte nuevo capital.

### **02 de agosto de 2009**

El Sindicato de trabajadores metalúrgicos y el Sindicato de Trabajadores de Patio Industrial emiten un pronunciamiento en el que se alude a aquellos que protestan en contra de la contaminación ambiental en La Oroya, incluyendo a monseñor Pedro Barreto, calificándolos de “supuestos defensores de la salud” y anunciando “que se atengan a las consecuencias porque todo tiene su límite”. Ante esta amenaza Mons. Barreto declaró a los medios: “De pronto aparecen estos comunicados, y se reparten panfletos acusándome de culpable. Incluso se habla de terrorismo blanco, cuando lo único que yo he dicho es que la actuación de Doe Run es una vergüenza nacional”. (La República 06-08-2009).

### **05 de agosto de 2009**

Líderes y párrocos de la región Junín, incluyendo a Cáritas Huancayo, expresan su rechazo a las amenazas realizadas contra el Arzobispo de Huancayo.

### **07 de setiembre de 2009**

Reunión de representantes de Doe Run con representantes del Arzobispado de Huancayo y Mesa de Diálogo Ambiental. El presidente de DRP, José Carlos Huyhua, sostuvo que su pedido de ampliación del PAMA se debe a la crisis financiera que afecta todo el sector minería.

### **25 octubre 2009**

Monseñor Bruno Musaró, nuncio apostólico en Perú, visita a La Oroya y se entrevista con las autoridades. Monseñor Pedro Barreto, quien acompañó esta visita enfatizó lo declarado por Monseñor Musaró, en el sentido del apoyo de la iglesia católica a cualquier iniciativa para la solución a los problemas laborales y ambientales.

### **24 de abril de 2010:**

Reunión multisectorial convocada por Vladimiro Huaroc, presidente regional de Junín. Él encabezará la mesa de trabajo por La Oroya. A la reunión donde se tomó esta decisión asistieron diversos representantes locales y regionales, así como el Arzobispo de Huancayo, Pedro Barreto. La primera actividad será una reunión en Lima.

### **29 de abril de 2010:**

El complejo La Oroya retoma sus actividades

### **10 de diciembre de 2010:**

Monseñor Pedro Barreto recibe el premio Ángel Escobar Jurado otorgado por la Coordinadora de Derechos Humanos por su defensa del medio ambiente en el caso de la comunidad de La Oroya.

**01 de marzo de 2012:**

El arzobispo de Huancayo exige que sólo se reinicien las actividades del complejo La Oroya una vez que la empresa haya cumplido con el Programa de Adecuación y Manejo Ambiental (PAMA). Este último sería ampliado 30 meses más.

**3 de marzo de 2012:**

Monseñor Barreto denuncia amenazas recibidas vía telefónica y a través del personal del proyecto Mantaro Revive. Barreto afirma que estas amenazas coinciden con la publicación de los resultados de un estudio en el que se demuestra que, desde que el complejo detuvo sus operaciones, la calidad del aire ha mejorado.

**14 y 15 de mayo de 2012:**

Paro de trabajadores de Doe Run, buscan hacer llegar sus quejas al presidente en el contexto de la liquidación de la empresa.

**19 de julio de 2012:**

El arzobispo de Huancayo y un activista local solicitaron ayuda a congresistas estadounidenses para que impidan que la empresa Doe Run reinicie sus actividades sin antes haber cumplido sus obligaciones ambientales. Esto, ante la posibilidad de que el 26 de julio se apruebe la propuesta de reestructuración y reapertura del complejo.

### 2.3. Preguntas del estudio

#### **Pregunta principal:**

¿De qué modo el involucramiento de los actores religiosos –católicos y evangélicos– en la iniciativa de protesta, impulsada desde la sociedad civil, ha generado re-significaciones y ha moldeado sus concepciones y percepciones sobre sus roles, interacciones e incidencia en el espacio público?

#### **Preguntas específicas:**

- a) ¿Qué tipo de **roles** han jugado los actores religiosos, en el contexto de la iniciativa ciudadana impulsada por el movimiento de la sociedad civil durante el proceso del conflicto socio-ambiental ocurridos en la comunidad de La Oroya?
- b) ¿Qué tipo de **estrategias y formas de participación** han desarrollado en el proceso de interacción en el espacio público, con los actores e instancias de la sociedad civil y el Estado?
- c) ¿Qué tipo de **re-significaciones** se han generado en las percepciones y concepciones de los actores religiosos a partir de su involucramiento de las iniciativas de incidencia pública desde la sociedad civil?

### 2.4. Ruta metodológica

Debido a nuestro interés por describir y analizar el involucramiento de los actores religiosos en el espacio público y el modo como estos actores percibían su rol y su contribución en el contexto de la acción colectiva, esta investigación corresponde a un estudio de carácter cualitativo. La perspectiva cualitativa es relevante y apropiada para este estudio por varias razones.

Primero, el estudio no se centra en la exploración de las tendencias en las representaciones públicas de los actores religiosos como mera descripción formal. Más

bien, intenta analizar estas manifestaciones religiosas como prácticas y representaciones sociales. En este sentido, la aproximación cualitativa nos permite comprender de manera más adecuada los discursos y las prácticas que se producen como consecuencia de la interacción que estos actores han construido en el espacio público.

Segundo, la investigación cualitativa nos permitió observar y examinar no solo las percepciones de los actores sino también la comprensión de sus interacciones desde múltiples niveles, así como las lógicas culturales desde las cuales se aproximan al quehacer público (Lindlof, 1995).

Tercero, el enfoque cualitativo nos permitió conectar la visión de los actores estudiados con los contextos sociales y culturales en el que desarrollaron su actuación pública, a partir de los cuales se produce la construcción social de la realidad estudiada. Aquí, nuestro interés no consistía en validar la veracidad de sus creencias religiosas ni juzgar su adscripción confesional. Se trataba de comprender cómo construyen sus interacciones más allá del ámbito o el entorno eclesiástico institucionalizado. De esta manera, la perspectiva metodológica elegida nos permitió observar y analizar la racionalidad desde la que participan en el quehacer público y abordan las problemáticas públicas.

### **Etapas del estudio**

a) **Primer Nivel:** Este nivel implicó la revisión de fuentes secundarias que incluye el análisis de documentos, estudios, y evaluaciones desarrolladas por otros investigadores respecto a los temas vinculados al objeto del presente estudio, por ejemplo, los procesos de conflictividad social en la zona en la que se aplicó el estudio, los antecedentes del conflicto socio ambiental, así como el papel de los actores de la sociedad civil en estos contextos.

b) **Segundo nivel del estudio.** En base a la revisión de fuentes secundarias, definimos los informantes y sujetos del estudio, desde el que planteamos el análisis de la actuación de los actores religiosos en este caso, tanto a nivel local, nacional e incluso internacional.

En relación a los instrumentos y las fuentes de información, consignamos lo siguiente:

- **Entrevistas en profundidad** a líderes y miembros claves de las organizaciones basadas en la fe (congregaciones/parroquias, organizaciones para-eclesiósticas y redes religiosas) involucrados de manera explícita o implícita en las acciones ligadas a la campaña de incidencia pública en favor de la salud de La Oroya. Se logró entrevistar a 20 líderes religiosos y 8 líderes de las organizaciones de la sociedad civil arriba mencionados<sup>16</sup>.
- **Análisis documental** de materiales informativos y documentación epistolar sobre el proceso de la campaña, como declaraciones, actas de las reuniones del grupo de trabajo de apoyo al Movimiento de la Salud de La Oroya, cartas enviadas por los líderes religiosos internamente y a otros actores que participaron en la iniciativa, actas de las reuniones de los actores religiosos.
- **Análisis de contenido** de las publicaciones periodísticas durante el tiempo consignado para el estudio, especialmente de los periódicos nacionales [La República, El Comercio, Peru 21], los diarios locales [Correo de Huancayo] y las publicaciones internacionales [St. Louis Post-Dispatch, New York Times, National Catholic Reporter, Miami Herald, Houston Chronicle, Dallas Morning News.]. En

---

<sup>16</sup> Los líderes entrevistados corresponden a las siguientes instituciones: a) Organizaciones religiosas locales (La Oroya y Huancayo): Pastoral Social de Dignidad Humana (PASSDIH) del Arzobispado de Huancayo, La parroquia Cristo Rey de La Oroya, la ONG Filomena Tomaira Pacsi (con sede en La Oroya), Centro Ecuénico de Promoción y Acción Social Centro (CEDEPAS), Seminario Andino San Pablo. b) Organizaciones religiosas nacionales: Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). c) Organizaciones de la sociedad civil: Movimiento por la salud de La Oroya (MOSAO), Mesa Técnica del MOSAO, Mesa de Diálogo Ambiental de la Región Junín.

total registramos para nuestro análisis 150 notas periodísticas y 40 artículos de opinión publicados durante la campaña de incidencia.

c) **Tercer nivel del estudio.** Este nivel implicó un proceso de discusión con especialistas/ estudiosos en el campo de la movilización social y el fenómeno religioso en Perú y América Latina que nos permitió conectar el estudio con otros referentes, especialmente con investigaciones similares en otros contextos. Fue especialmente útil la discusión de los avances de nuestra investigación con el grupo de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) sobre “Religiones, espiritualidades y poder en América Latina y el Caribe”. Precisamente, se ha publicado un libro (Giménez, 2019) en el que se consignan los avances preliminares de nuestro trabajo.

#### **Categorías utilizadas:**

##### **Roles que han jugado los actores religiosos**

- Tipo de roles
- Intencionalidad/motivaciones alrededor de los roles
- Percepciones sobre los roles y actuaciones construidas

##### **Interacciones construidas en la sociedad (inter)eclesial y en la sociedad civil**

- Articulación de sus consensos y conflictos.
- Re-significaciones de la identidad.
- Interacciones entre las OBFs, líderes eclesiásticos y la iglesia institucional.
- Modalidades de actuación en el movimiento social

##### **Formas/modalidades de apropiación del espacio público**

- Concepción del espacio público
- Estrategias de acceso y apropiación del espacio público
- Modalidades de las narrativas públicas construidas
- Estrategias de comunicación (p.e. marchas, ceremonias, rituales)
- Uso y apropiación de espacios y medios de comunicación

## CAPÍTULO III

### MARCO TEÓRICO

#### 3.1. La religión en el espacio público contemporáneo

El debate sobre la secularización ha adquirido diversas connotaciones en el contexto contemporáneo. Nuestra investigación se inscribe en la línea de la tesis de aquellos investigadores (Lyons, 2000; Casanova, 2012, 2017; Taylor, 2002, 2015; Berger, 2016) que han tomado distancia de los planteamientos clásicos que –especialmente desde el contexto europeo– vaticinaron que en el mundo moderno las prácticas religiosas no solo quedarían circunscritas al ámbito de lo privado, sino que además perderían presencia e influencia en el espacio público.

José Casanova (2012), uno de los más influyentes y cercanos al debate latinoamericano, observa que hay por lo menos tres tesis desde las cuales se han intentado explicar el fenómeno de la secularización. “Primero, la secularización como diferenciación de esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas; segundo, la secularización como declive de las prácticas y creencias religiosas; finalmente, la secularización como privatización o marginación de la religión a una esfera privada” (p. 8).

Al analizar críticamente la tercera tesis, Casanova sostiene que la idea de que en el mundo moderno la religión deviene en un asunto privado ya no es cierta. “[L]a religión ha vuelto a la esfera pública a través del profundo proceso que llamo ‘desprivatización de la religión’” (2017, p. 25-26).

La propuesta de Casanova pone en cuestión los planteamientos de las teorías clásicas de la secularización y plantea que

debiera liberarse de tales sesgos ideológicos liberales y admitir que pudieran existir formas legítimas de religión pública en el mundo moderno, que no son necesariamente reacciones fundamentalistas

anti-modernas y que no precisan poner en peligro ni a las libertades individuales ni a las estructuras diferenciadas modernas. Muchas de las recientes críticas y revisiones del paradigma de la secularización se derivan del hecho de que en los años ochenta, las religiones irrumpieron inesperadamente en el área pública con críticas políticas y morales, demostrando que las religiones en el mundo secular moderno continúan y probablemente continuarán teniendo una dimensión pública (Casanova, 2012, p. 31).

Esta propuesta coincide con los estudios que sostienen que no podríamos hablar de un declive de las creencias religiosas en el mundo moderno, sino más bien de una suerte de “vitalidad de un proceso creciente de diferenciación funcional de esferas sociales del que no está ausente ni exenta la religión” (Berian & Sánchez, 2012, p. 57).

Además, este planteamiento tiene correspondencia con la tesis de Talal Asad (2003), quien abona al debate poniendo énfasis en el carácter múltiple de la secularización, haciendo notar la multiplicidad de fórmulas que ha seguido el proceso secularizador, poniendo, de este modo, en cuestión la perspectiva eurocéntrica clásica de este fenómeno. Asad observa que “la distinción de esferas y sus límites están siendo continuamente reformulados, sobre todo si las religiones desempeñan un papel relevante en la sociedad, están articuladas a las esferas políticas y ejercen el poder” (Asad, 2003, citado en Hamui, 2017, p. 40).

Precisamente, esta reformulación pone en cuestión aquella tesis de la teoría positivista de la secularización, que no toma en cuenta que

la trascendencia sigue siendo posible en medio de una diferenciación funcional de esferas sociales donde el hecho religioso persiste de forma plural. El mundo «postsecular» actual no se caracteriza por una desaparición de «lo religioso», a pesar de que en algunas sociedades como las europeas las creencias y las prácticas religiosas hayan disminuido ostensiblemente, sino más bien por una ampliación continua de nuevas opciones, religiosas, espirituales y antirreligiosas, porque cuando hablamos de religión no existe una regla global y uniforme. Si asumimos la importancia del hecho religioso en un contexto de diferenciaciones múltiples, de secularizaciones en plural, de modernidades múltiples y, por

supuesto, de religiones transnacionales, este mundo ya no es secular sino «postsecular» y el reconocimiento de este hecho conduce al socavamiento de la confianza secularista en la inminente desaparición del hecho religioso (Beriaín, 2015, p. 9).

A partir de estas constataciones, Casanova plantea que lo que ocurre en el mundo contemporáneo es un proceso de “des-privatización” de la religión, que, por un lado, se traduce en el hecho de que aquellos muros que –desde la lógica de la modernidad– separan a la Iglesia del Estado siguen agrietándose. Por otro lado, las instituciones religiosas tradicionales empiezan a desplegar esfuerzos por evitar quedarse en el lugar marginal, relegados a la esfera privada, luchando por asumir roles significativos en el espacio público. En esta misma línea, “la religión y la política continúan relacionándose de manera simbiótica, hasta tal punto que se hace difícil saber si uno está en presencia de movimientos políticos que se visten de vestimenta religiosa, o de movimientos religiosos que asumen formas políticas” (Casanova, 2012, p. 82-83).

Desde esta perspectiva, las denominadas “religiones públicas” que se configuran en el seno de la sociedad civil y política pueden ser conceptualizadas como

la auto-organización colectiva y la movilización de los grupos religiosos y sus recursos institucionales como grupos de interés que compiten con otros grupos de interés para situar sus ideales e intereses materiales en la arena política. Esta auto-organización y movilización puede adoptar tres formas principales. La primera forma es la movilización de los grupos religiosos en movimientos sociales en torno a un tema como la abolición, la prohibición, los derechos civiles o el movimiento pro-vida... La segunda forma se refiere al lobby institucional realizado por los grupos religiosos en los niveles federal, estatal y local... La tercera forma es la movilización electoral de los grupos religiosos y su organización en partidos políticos (Casanova, 2012, p. 131).

Este escenario configura un campo en el que emergen opciones múltiples, tanto religiosas como seculares. Precisamente, lo que hoy observamos es que los procesos de modernización, con todas sus variantes y construcciones culturales propias, va acompañada de una suerte de revitalización de las prácticas religiosas, y sobre todo de expansión del pluralismo religioso, que trae como consecuencia secularizaciones

múltiples variadas modernidades (Eisenstadt, 2007; Brunner, 1992, Mallimaci, 2015, Berger, 2016).

Precisamente, Berger (2016) plantea que, ante la insostenibilidad de la propuesta original de la teoría de la secularización, sería más pertinente hablar de una teoría de pluralización. Berger sostiene que “hay un pluralismo de discursos religiosos en la mente del individuo y en la sociedad. Asimismo, hay un pluralismo en las distintas versiones de la modernidad, con diferentes delineaciones de la coexistencia entre la religión y la secularidad” (p. 151). Desde la perspectiva de Berger, el estudio de la religión, en el contexto de la modernidad, debería enfocarse no solo en el qué de la fe religiosa, sino también en el cómo, en las diversas formas de su expresión y representación en el mundo secular.

Según la tesis de Berger, lo que caracteriza a la sociedad contemporánea es el proceso de una modernidad afirmada un pluralismo de doble sentido: el secular-religioso y el pluralismo religioso propiamente. Desde la perspectiva bergeriana, el mundo moderno plural plantea no solo el desafío de la coexistencia entre las expresiones religiosas, sino también el de la convivencia con narrativas y prácticas que provienen tanto de lo secular como de lo religioso. De este modo, “el discurso secular moderno, que pone énfasis no solo en el *qué* de la fe religiosa, sino también en el *cómo*, coexiste con una pluralidad de discursos religiosos tanto en la sociedad como en la conciencia” (Berger, 2016a, p. 152).

Si bien, Berger reconoce que efectivamente existe un discurso secular como resultado de la modernidad, sin embargo, a diferencia de otras miradas, él sostiene que éste puede coexistir con los discursos religiosos.

En concordancia con estas lecturas, Casanova y Taylor coinciden en el sentido de que el proceso contemporáneo de la transformación religiosa debería más bien ubicarse en la categoría de lo que se ha denominado una era postsecular<sup>17</sup>. En palabras de Taylor

---

<sup>17</sup> Alessandro Gaviglia (2017) describe tres posiciones respecto al escenario de la secularización y la postsecularización: a) la concepción conservadora que combate la secularización porque la interpreta como una erosión o privatización de la religión dentro de las sociedades modernas. La propuesta

(2015), “se trata de una época en la que la hegemonía de la narración principal [es decir, la de la cosmovisión eurocéntrica] de la secularización será cuestionada cada vez más. Pero, como esta hegemonía ha contribuido a llevar a cabo el declive, su superación abriría nuevas posibilidades” (2015, p. 377).

Revisando en perspectiva histórica y tomando como referencia el planteamiento de Emile Durkheim<sup>18</sup> en relación a la distinción entre lo sagrado y lo profano, Taylor plantea que el imaginario de lo sagrado en el mundo plural moderno no corresponde ya al modelo paleo y neo durkheimiano<sup>19</sup>. El sostiene que lo que se estaría construyendo es, más bien, un modelo postdurkheimiano, que se sostiene en aquella lógica de la construcción de la espiritualidad y la afirmación del creer en virtud de la cual las personas construyen su propio camino más allá de la imposición de los marcos doctrinales institucionalizados. “Esta forma de entender la naturaleza y el lugar que le corresponde a la espiritualidad está sin duda asociada al pluralismo, no a un pluralismo inscrito en un determinado marco doctrinal, sino a uno ilimitado. O más bien podría decirse que los límites son de otro orden; son en cierto sentido políticos, y derivan del orden moral de la libertad y el beneficio mutuo” (Taylor, 2002, p. 111).

---

conservadora es la devolver a la situación pre-moderna en la que imperaba el Estado confesional y el integrista dentro de las sociedades occidentales. b) la concepción del “secularismo humanista positivista” que se levanta en pie de lucha contra todo lo que pueda significar la religión. c) La llamada postsecularización que propone reubicar la religión y lo religioso dentro de las sociedades contemporáneas y abrirles un espacio en la esfera pública (Gaviglia, 2017, p. 38).

<sup>18</sup> Emile Durkheim planteó que “todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras profano y sagrado traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una, todo lo que es sagrado, la otra, todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso”. (Durkheim, 2007 p. 33).

<sup>19</sup> Taylor explica que “en el orden paleodurkheimiano, mantener el vínculo con lo sagrado implicaba la pertenencia a una Iglesia, en principio coextensiva con la sociedad, aunque en realidad no dejaba haber heterodoxias toleradas, e incluso herejías por sostener. El modelo neodurkheimiano me permitía ingresar en la denominación de mi elección, pero eso a su vez me vinculaba a una “Iglesia” más amplia y difusa, y, lo que es más importante, una entidad política con una misión providencial que cumplir (Taylor, 2002, p.103). “Mientras que en el modelo original paleo-durkheimiano a la gente no les costaba asumir que debía obedecer el mandato de abandonar sus propios instintos religiosos, dado que éstos, por el hecho de apartarse de la ortodoxia, debían ser herejías o cuando menos inferiores; y mientras que aquellos que venían del mundo neodurkheimiano pensaban que su elección debía conformarse con el marco general de ‘iglesia’ o nación elegida” (Taylor, 2003, p. 109).

En relación a la discusión de la postsecularización, Alessandro Gaviglia (2017) añade a los aportes de Charles Taylor (2015), los de John Dewey (2005) para plantear que en el contexto de la postsecularización podemos observar la emergencia de prácticas religiosas que corresponderían a lo que él denomina una suerte de “religión civil reflexiva”,

que no se trata de una religión en el sentido estricto (como conjunto de instituciones y jerarquías), sino de la relación entre ciudadanos dentro de la democracia, relación que tiene el carácter de lo religioso en el sentido en el que Dewey lo presenta. La religión civil reflexiva se distingue de lo propuesto por Rousseau en que ésta no combate la presencia de lo religioso dentro de la esfera pública y no defiende la privatización de la religión, sino que fomenta el compromiso ciudadano como si fuese una exigencia religiosa. La religión civil reflexiva se acerca a la manera en la que los griegos entendían sus creencias religiosas, a saber, como una forma de afirmar sus compromisos cívicos... Este proceso de liberación de lo religioso de la religión<sup>20</sup> es de naturaleza política y supone una acción dirigida a fortalecer el compromiso ciudadano (Gaviglia, 2017, p. 41-42).

De este modo, como hemos mencionado líneas arriba, la secularización no puede verse como un proceso de enclaustramiento de la religión y reducción de las prácticas religiosas, sino como “un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es –por el hecho mismo de la primacía que confiere al cambio y a la innovación– condición estructural” (Hervieu-Léger, 1996, p. 32).

Aquí es importante recoger la perspectiva de Jürgen Habermas (2006b), quien –repensando la perspectiva clásica del secularismo eurocéntrico– plantea el surgimiento de una sociedad postsecular marcada por lo que él llama la traducción de los contenidos semánticos de la religión al lenguaje público secular (Sibaña, 2016), el mismo que

---

<sup>20</sup> “De acuerdo con Dewey, es necesario establecer una distinción entre el término ‘religión’ y el término ‘religioso’. El término religión representa a una institución social organizada para llevar a la práctica la vivencia de la experiencia religiosa. Como toda institución, la religión tiene sus normas, su estructura jerárquica y sus prácticas, las cuales realizan el juego paradójico el hacer posible a la experiencia religiosa, y, a la vez, limitarla. Lo religioso, en cambio, representa a la vivencia de la experiencia religiosa sin las limitaciones que exige su institucionalización” (Gaviglia, 2017, p. 38).

contribuye a una suerte de “tarea colaborativa entre ciudadanos creyentes y seculares en la esfera pública informal” (Roldan, 2017, p. 861).

Desde la perspectiva habermasiana, se asume que el mundo postsecular propicia un proceso de aprendizaje recíproco entre el mundo secular y el de lo religioso (que incluye cosmovisiones y prácticas), el mismo que está basado en “un cambio de mentalidad” tanto de los ciudadanos creyentes como de aquellos que no profesan ninguna religión (Gómez, 2015), el cual implica “un proceso de autorreflexión hermenéutica, que para los ciudadanos religiosos conlleva una suerte de acomodación a las exigencias de la modernidad, y para los de orientación secular, una revisión de los presupuestos secularistas y naturalistas” (Gómez, 2015, p. 80).

Roldan (2017) añade que la tesis de Habermas plantea un doble presupuesto normativo de lo postsecular que asume procesos de aprendizaje complementarios. “Por una parte las comunidades religiosas tienen que reconocer las consecuencias del pluralismo de valores, a saber: estas ya no pueden ostentar un poder político impositivo sobre toda la sociedad y están obligadas a competir con otras instancias de fe en la producción de sentido... Y, por otra parte, los ciudadanos seculares no deberían considerar las manifestaciones religiosas como algo meramente irracional, o absurdo, porque sus contribuciones podrían resultar muy valiosas en los discursos públicos” (Roldan, 2017, p. 861).

### **3.2. La pluralización religiosa en América Latina**

A finales del siglo XX, un grupo de investigadores (Levine, 2006; Smith, 1998; Stoll & Garrard-Burnett, 1993; Bastian, 1997) empezaron a colocar en la agenda académica la discusión en relación con las interacciones entre religión y política con énfasis en la participación de actores provenientes del catolicismo y el protestantismo evangélico en la vida pública. Estos estudiosos enfatizaban la importancia de la incidencia de las actorías religiosas en lo público en el marco del debate sobre los procesos de democratización en la región.

Luego nos encontramos con otros estudios (De la torre, 2013; Frigerio, 2002; Burity, 2015; Freston, 2008) que no solo confirmaban las tesis de esta suerte de politización de la religión y la sacralización de la política, sino también dan cuenta del modo como el escenario religioso empezó a experimentar una serie de transformaciones, no solo por la emergencia y presencia de diversos rostros y prácticas religiosas, sino también por su incidencia en espacios e instancias construidas más allá de las fronteras tradicionales de la religión.

Los estudiosos del fenómeno religioso en América Latina (Cipriani, 2008; Romero, 2008; Levine, 2009; Levine, 2012) sostienen que la religión continúa desarrollando un rol activo en el ámbito público y político. Como sostiene Daniel Levine, “la religión nunca dejó la arena pública en América Latina. Lo que cambia no es la presencia o el rol activo de la religión en tanto tal, sino más bien quienes actúan, con qué objetivos y en qué dirección específica” (Levine, 2013, p. 263).

Daniel Levine (2009), 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, p. 54).

Esto confirma la tendencia que los estudiosos clásicos de la religión pública y la postsecularización han señalado. En ese sentido, es interesante notar que las nuevas expresiones públicas de la religión en América Latina desbordan el marco de interpretación del modelo racionalizado de la religión burocrática. Lo que se observa es una variedad de modalidades y formas de representación de los discursos e identidades. Observamos, así, la presencia activa de rostros y actores diversos, como los grupos religiosos fundamentalistas o integristas, las redes que se inspiran en el esoterismo, las redes que trabajan por construir puentes entre la ciencia y la religión, incluyendo las

iniciativas que se alimentan de las militancias políticas que se inspiran en las denominadas espiritualidades proféticas (De la Torre, 2013).

A partir de estas constataciones, Joaquín Algranti observa que la influyente emergencia pública de diversos actores religiosos plantea nuevas aristas para repensar las teorías esencialistas y lineales de la secularización.

A partir de la década del 80 comenzó a consolidarse en los círculos a académicos anglosajones y europeos la certeza de que el fenómeno religioso lejos de restringirse a la esfera invisible de la vida privada, logra, por el contrario, proyectarse hacia el dominio público, participando activamente de los principales conflictos políticos. Si bien este movimiento ya había sido notado por científicos sociales de América Latina –debido a la presencia estructurante de la Iglesia Católica y su relación con el Estado y la creciente visibilidad de los grupos pentecostales –, a partir de 1980 la intervención religiosa en el espacio público comienza a ser comprendida no tanto como una expresión de retraso institucional de las sociedades subdesarrolladas, sino como una nueva lógica de articulación de los espacios sociales que pone en duda el alcance de las teorías secularizadoras (Algranti, 2010, p. 32).

En el caso de los evangélicos, los estudiosos contemporáneos de la religión pública en América Latina (Wynarczyk, 2009; López, 2008; Levine, 2009; Freston, 2008) hacen referencia a una variedad de grupos, redes y movimientos que se insertan cada vez más en la esfera pública. Muchos de los movimientos emergentes están pasando de las lógicas proselitistas y la lógica del adoctrinamiento a las estrategias de interacción y participación política más abiertas y con un fuerte énfasis en la incidencia social y política.

A este respecto, Hilario Wynarczyk (2009) observa que incluso “los denominados evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina evolucionaron desde un movimiento social de tipo religioso hacia formas de movilización colectiva de protesta cívica” (p. 327). Estudios posteriores (López, 2008; Pérez, 2009; Burity, 2015) han confirmado prácticas similares en otros países de la región.

Estas lecturas tienen correspondencia con aquello que los teóricos clásicos (Habermas, 20006; Taylor, 2015; Berger, 2016) de la religión pública han venido argumentando en relación a las repercusiones de las transformaciones religiosas en los procesos de democratización, ciudadanía y laicidad de las sociedades modernas.

De este modo, observamos que las religiones se apropian del espacio público y se apropian del mercado simbólico “no sólo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos entre las esferas pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo y la sociedad, entre la familia, la sociedad civil y el Estado, entre las naciones, estados, civilizaciones y el sistema mundial” (Casanova, 2000, p. 16)<sup>21</sup>.

Hoy observamos no solo una variedad de símbolos religiosos en las ritualidades políticas y sociales actuales, sino también una cada vez más creciente emergencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública, que alimentan un contexto de pluralización religiosa, pero al mismo tiempo generan repercusiones más allá de la frontera religiosa.

Precisamente, nuestro estudio se inscribe en el marco del planteamiento de investigadores latinoamericanos (Mallimaci, 2009; Parker, 2008; Da Costa, 2008; De la Torre, 2011, 2013) que, siguiendo la línea de las miradas críticas, plantean que no es posible explicar las transformaciones socio-religiosas en nuestro contexto desde marcos dualistas o lineales respecto a la interacción entre lo sagrado y lo secular. En ese sentido

---

<sup>21</sup> Usando la distinción analítica de las tres áreas del sistema de gobierno –Estado, sociedad política, sociedad civil –, José casanova distingue tres tipos diferentes de religión pública que corresponden respectivamente a estas tres áreas. “Las Iglesias estatales establecidas serían el ejemplo paradigmático de **religión pública a nivel estatal**. Las religiones que movilizan sus recursos institucionales para la competición a través de los partidos políticos, los movimientos sociales, o las agencias de lobby corresponderían a la **religión pública en el nivel de la sociedad política**. Finalmente, **las religiones públicas en el nivel de la sociedad civil** estarían ejemplificadas por aquellas que entran en la esfera pública –es decir, la esfera pública indiferenciada o sociedad civil –para participar en los debates públicos abiertos sobre la res pública –es decir, sobre los asuntos públicos, política pública y el bien común” (Casanova, 2012: 124).

Fortunato Mallimaci (2009) sostiene que históricamente América Latina ha dado cuenta de un proceso dinámico de articulación de las diversas esferas –lo político, lo religioso, lo simbólico, lo social–, que en la práctica se entrecruzan, se dislocan y se corresponden.

[L]a secularización no implicó en A. Latina en el XIX y el XX, ni la desaparición ni la privatización de lo religioso [...], sino su recomposición y reconfiguración en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general. Pluralización también de las creencias individuales y de una lenta pero prolongada desregulación institucional, traducida en una menor eficacia de los mandatos de los “especialistas” a la hora de regular la vida cotidiana de los creyentes (Mallimaci, 2009, p. 4).

En relación al proceso del pluralismo y la pluralización religiosa, Catalina Romero (2008) observa que hay un pluralismo no solo exógeno, sino también al interior de las propias confesiones o denominaciones.

Según Romero, este pluralismo interno está generando la emergencia de -actores y de voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, de grupos para-eclesiales que reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público. Estos grupos pueden construir lo que ella denomina una suerte de sociedad eclesial<sup>22</sup>, que puede tener consecuencias en la sociedad civil nacional y en la política. La sociedad eclesial se traduce en

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 religiosos a través de publicaciones, medios de comunicación y movilizaciones (Romero, 2008, p. 23).

---

<sup>22</sup> Romero señala que “es en la sociedad eclesial donde el creyente puede confrontar su vida en el mundo con sus creencias religiosas, y reflexionar críticamente desde el punto de vista de la fe sobre la acción humana. Y este espacio puede ser un espacio de libertad (2008, p. 23).

Por otro lado, estos cambios alrededor de las prácticas religiosas contemporáneas generan la re-construcción o reposicionamiento de las ritualidades religiosas, pero también nuevas formas de interacción y participación de las denominadas Organizaciones Basadas en la Fe (OBF) en las instancias y espacios públicos.

Las nuevas expresiones públicas de la religión evidencian precisamente un intenso pluralismo interno, y también las tensiones entre las diferentes posiciones teológicas y políticas respecto al abordaje de los problemas sociales, a la afirmación de su rol en la esfera pública, así como en relación al modo en que buscan legitimarse y construir su representación en las instancias del poder político.

Varios estudiosos (Parker, 2008, 2012; Cipriani, 2008; Romero, 2008; Levine, 2012) sostienen que se observa cada vez más la presencia de actores religiosos desplegando estrategias de apropiación en el espacio público desde instancias de la sociedad civil. Parker observa que, en los contextos democráticos latinoamericanos, las opciones religiosas pluralistas y laicas están sujetas a formas diferentes de expresión y representación, que al mismo tiempo representan un desafío para los actores no religiosos.

Parker sostiene que el pluralismo religioso posibilita la emergencia de más actores, voces y puntos de encuentro para la interacción y la cooperación, lo cual hace que disminuyan las barreras de la organización eclesial, permitiendo un mayor acceso a la vida pública. “Pero, al mismo tiempo, las nuevas reglas de juego de una sociedad civil más abierta y democrática retroalimentan a la religión, facilitando un mayor pluralismo... y un mayor nivel de participación en la construcción de la ciudadanía” (Parker, 2008, p. 343).

En esta línea, Roberto Cipriani sostiene que estas iniciativas pueden constituirse en expresiones de “una nueva laicidad, no comprometida con el poder y sensible a los pedidos de participación popular en la cosa pública” (Cipriani, 2008, p.38).

En esta línea, Daniel Levine sostiene que las iglesias y grupos religiosos que se apropian de lo público proveen un nuevo sentido de legitimidad y pertenencia más allá de su territorio religioso.

Así como el creciente pluralismo y la pluralidad religiosa transforman a la vida social creando más actores, voces y puntos de encuentro, la consolidación de la política democrática, la reducción de las barreras a la organización y la creación de unas reglas de juego de una sociedad civil abierta y democrática tienen su propio impacto en el campo religioso, facilitando un mayor pluralismo, que se manifiesta en la multiplicación de grupos, edificios, medios masivos de comunicación y nuevas fuentes de liderazgo, entre otros (Levine, 2005, p. 19).

Levine plantea que, además de la pluralidad y el pluralismo religioso, hay otros dos elementos que contribuyen a darle forma y contenido a la presencia religiosa en el espacio público y político. Uno de ellos tiene que ver con el desarrollo de un pluralismo social y político en democracia; y, el otro se refiere a la generación de condiciones para construir discursos que afirmen y defiendan los derechos humanos. Pero, según Levine, esto implica mucho más que la creación de sujetos autónomos, que sean capaces de adquirir y afirmar una voz propia y una participación activa en la vida pública. Se trata de “la creación de un vocabulario de derechos, con base en ideas y prácticas sociales, religiosas y políticas, [que proporcione] un puente teórico y empírico entre religión y política” (Levine, 2005, p. 19).

Recogiendo el planteamiento de Casanova, Catalina Romero (2008) hace una lectura pertinente en relación con el caso del catolicismo peruano.

La primera es que las religiones en general y las iglesias de manera especial, pueden servir como espacios públicos autónomos y como espacios que contraponen su poder al poder del Estado. Cuanta más hierocrática es la estructura de la institución religiosa, como el caso de la iglesia católica... será potencialmente más posible. La segunda avanza sobre las condiciones necesarias para que una iglesia juegue un papel en la constitución de la sociedad civil... Finalmente, Casanova afirma que esta reubicación de la iglesia, que

pasa del Estado y de la sociedad política a la sociedad civil, no significa necesariamente la privatización del catolicismo. Por el contrario, esta reubicación es la condición misma para que se dé la posibilidad de una religión pública y moderna, para que se de una forma moderna de catolicismo público (Romero, 2008, p. 20).

Aquí es interesante ubicar nuestro análisis en el marco de lo que las corrientes post estructuralistas plantean, en el sentido de ubicar a las Organizaciones Basadas en la Fe (OBF) como sujetos sociales que entran a un espacio público caracterizado por su heterogeneidad social, cultural, política y religiosa, que proveen recursos simbólicos que facilitan acciones políticas. En este sentido, “el espacio público se convierte en una serie de ámbitos en los que los actores religiosos se vuelven visibles, muestran sus fuerzas frente a otros actores religiosos y políticos” (Giménez, 2008, p. 52).

Esta necesidad de legitimarse y empoderarse públicamente se convierte en una estrategia necesaria para aquellos grupos religiosos “que nacen con el estigma de ser el “otro religioso”; otro religioso que, por añadidura, ha sido pensado históricamente, en una sociedad reacia a integrar la diversidad como constitutiva, como otro nacional, considerado hostil, y declarado enemigo” (Giménez, 2008, p. 52).

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

De este modo, estos actores que se apropian de la esfera pública desde su inserción e involucramiento en instancias de la sociedad civil, pueden constituir en, lo que Nancy Fraser denomina, “contra públicos”, en tanto que juegan roles contestatarios desde el lugar de lo subalterno. Sobre el particular, Fraser sostiene que

el concepto de un contra público, a la larga, milita en contra del separatismo porque asume una orientación que es pública. Mientras que estos terrenos sean públicos no serán por definición enclaves. Lo que no es negar que muchas veces, involuntariamente estén

enclavados. Después de todo, interactuar discursivamente como miembro de un público subalterno o de otro tipo es diseminar nuestro propio discurso en terrenos que se ensanchan día a día. Habermas capta bien este aspecto del significado de lo público cuando nota que por más limitado que sea un público en su manifestación empírica, en un momento dado, sus miembros se ven a sí mismos como parte de un público potencialmente más amplio; como parte de ese cuerpo indeterminado que empíricamente va contra los hechos al que llamamos "el público en general" (Fraser, 1991, p. 42).

Fraser sostiene que, en las sociedades estratificadas, los contrapúblicos subalternos tienden, por un lado, a reagruparse y replegarse, y, por otro lado, funcionan como sitios de entrenamiento para el desarrollo de acciones de movilización dirigidas a públicos más amplios. Ella plantea que es precisamente en esta dinámica dialéctica en la que reside su potencial emancipatorio, es lo que "les permite parcialmente a los contra-públicos subalternos balancear, aunque no erradicar por completo, los injustos privilegios participativos que los miembros de los grupos sociales dominantes gozan en las sociedades estratificadas" (Fraser, 1991, p. 42).

Desde esta perspectiva, en el caso de América Latina, las esferas públicas que los agentes religiosos construyen, en el marco de los procesos de la acción colectiva, nos permiten ver no solo el modo como se ponen en escena las tensiones respecto a las formas de abordar los problemas públicos, sino también cómo se estructuran y desestructuran las relaciones de poder, "transformando a los símbolos dominantes de canónicos a transgresores del orden y de las estructuras establecidas... [De este modo, estos agentes religiosos pueden contribuir] tanto a reforzar lo oficial como a generar metáforas que permiten transgredir el orden de las instituciones y de las divisiones establecidas por la supuesta especialización de los campos de poder" (De la Torre, 2014, p. 129).

En esa misma línea, Fortunato Mallimaci (2017) observa que, en un contexto de una acentuada tendencia hacia la politización de las demandas de diversos sectores de la sociedad y de luchas por la monopolización de lo político, el capital religioso constituye

uno de los factores cada vez más presentes no solo en el discurso social y político, sino también en las representaciones políticas.

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

En esta misma línea, Renee de la Torre sostiene que el contexto contemporáneo nos habla de una suerte de secularización de la secularización.

[L]a secularización hoy en día nos habla de la fragmentación de las fronteras modernas entre lo religioso y lo secular...Esta perspectiva de análisis ha cobrado relevancia en el debate sociológico sobre lo que debe ser considerado como religioso y secular: es una debate por las categorías....A partir del siglo XX, la religión volvió a ser un tema de importancia pública, debido a su poder de convocación masiva, al surgimiento y el crecimiento de nuevos movimientos religiosos, que no apuntaban a una sola tendencia racionalizada de la religión burocrática, sino también al fortalecimiento de fundamentalismos religiosos, de comunidades emocionales, de movimientos carismáticos, de búsquedas esotéricas, de encuentros entre ciencia y religión, de militancias políticas alimentadas por doctrinas religiosas..., etcétera (De la Torre, 2013, p. 114).

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

Desde esta perspectiva, las transformaciones contemporáneas de la religión están marcadas no necesariamente por el enfrentamiento por la monopolización de los valores y preceptos únicos. En este contexto, “lo que cambia es la forma de creer en lo espiritual. La posibilidad de la búsqueda de lo trascendental actúa contra la permanencia en un solo sistema de creencia durante toda la vida de una persona” (Garma (201, p. 82).

Estamos hablando de una sociedad en la que “las creencias religiosas pueden aparecer libremente y sin trabas en el espacio público, en convivencia con todas las otras manifestaciones culturales e identitarias para generar, en común, las perspectivas racionales que deberían guiar a la sociedad” (Rosales, 2012, p. 211).

Se trata de una suerte de religiosidad en movimiento, de un proceso marcado por la “desestructuración y reestructuración, descomposición y recomposición, desorganización, pero también redistribución y reutilización de los elementos surgidos del orden antiguo en el dispositivo móvil de la sociedad moderna” (Hervieu-Léger, 2005, p. 143).

De este modo, lo que observamos es un fenómeno de revitalización de lo religioso más que un proceso de arreligiosidad. De este modo, estamos frente a una sociedad que no ha abandonado la búsqueda y la interacción con la trascendencia. Precisamente, los estudios latinoamericanos dan cuenta de procesos de transformación en el que ocurre una suerte de “desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación; de los dogmas universales y los recipientes de la fe hacia la hibridación de las creencias; [...] del valor universal de la verdad hacia su relativización absoluta” (De la Torre, 2011, p. 35).

En este caso, la pluralidad de lo religioso implica que “las diferentes denominaciones religiosas se centraran más en lo terrenal, haciéndose cada vez más mundanas, “atendiendo más directamente a las necesidades psicológicas y sociales de sus miembros, antes que a su salvación” (Rivas, 2018, p.105-106).

En ese sentido, lo que observamos es un proceso de relocalización social de la religión, que incluye sus discursos y prácticas. De este modo, “las prácticas religiosas contemporáneas no deben ser leídas desde la perspectiva del sujeto aislado, sino desde un énfasis en la agencia a nivel social, o sea, desde la pluralidad de sujetos activos que en su interacción hacen del espacio público –y dentro de él, de la propia creencia y sus instituciones– un campo heterogéneo (Panotto, 2013, p. 35).

Todo esto nos lleva a concluir que “la modernidad no necesariamente suplanta a lo religioso, sino que crea sus propios tipos de modernidades religiosas. Como venimos afirmando desde hace décadas, las múltiples modernidades capitalistas no son lineales ni evolutivas, sino que son indeterminadas, pueden tomar múltiples direcciones y nada ni nadie puede predecir sus resultados” (Mallimaci, Cruz & Giménez, 2008, p. 75).

### **3.3. La mediatización de la religión pública<sup>23</sup>**

La aparición pública de los actores religiosos tiene una dimensión mediática, en el sentido no solo del uso de los medios para la difusión de las doctrinas y creencias, si o también de la apropiación de los medios para construir su legitimidad y representación pública. En ese sentido, lo que observamos hoy es la presencia cada vez más frecuente de actorías religiosas en los espacios mediáticos masivos e incidencias estratégicas en las agendas públicas mediatizadas (Pérez, 2012).

Un aspecto de la mediatización de la religión tiene que ver con el hecho de que muchos de los grupos religiosos que se apropian de lo público, conciben los medios no solo como instrumentos de difusión de sus doctrinas, sino también como espacios estratégicos para legitimar sus prácticas y discursos, así como empoderarse en espacio público.

---

<sup>23</sup> Este capítulo es una ampliación de lo desarrollado por el autor en los siguientes textos: Pérez, R. (2012). Representaciones y mediatizaciones públicas de la religión. *Conexión*, (1), 67-83, Departamento de comunicaciones- PUCP; Pérez, R. (2013) Empoderamientos públicos e incidencias mediáticas de la religión. *Religion e incidencia publica* No. 1(2013) pp. 7-26, Buenos Aires, GEMRIP; Pérez, R. (2015) Actores y discursos religiosos en la protesta social. *Conexión*, (4), pp. 106-121.

Aquellos actores religiosos que en el pasado construían su actoría pública desde la lógica del proselitismo religioso mediático, “hoy se mueven con otras estrategias comunicacionales en la esfera pública, movilizándose en otras plazas, opinando desde los medios, interactuando con actores no religiosos y abordando públicamente los problemas sociales” (Perez, 2015, p.116). En este escenario, los medios juegan un papel clave, constituyéndose en espacios de mediación para la gestión y la re-significación pública de los nuevos discursos y prácticas religiosas (Reguillo, 2004).

A este respecto, Stewart Hoover (2006) sostiene que cada vez más se observa una suerte de convergencia entre el mundo de los medios y el mundo de lo religioso. Hoover sostiene que tanto la religión como los medios se han constituido en campos desde los cuales los individuos interactúan con símbolos y prácticas culturales que sostienen sus sentidos de espiritualidad en la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, tanto los medios como la religión constituyen campos de construcción social de realidad que permiten que lo sagrado y lo secular interactúen fluidamente en la vida cotidiana (Hoover, 2006; de Feijer, 2007).

Como mencionamos líneas arriba, la batalla que libran determinados sectores religiosos por salir de la marginalidad y acceder al espacio público no es nueva. Lo relevante es el modo como las estrategias de apropiación, empoderamiento e incidencia en lo público están generando un proceso de re-significación tanto a nivel de los discursos y de los roles como a nivel de las estrategias de incidencia en espacios sociales y políticos. Esto incluye nuevas estrategias de relacionamiento con las estructuras de poder y actores que se mueven desde instancias de representación de lo público.

En el caso de los sectores emergentes, especialmente aquellos que están vinculados al campo del protestantismo evangélico, es posible observar el surgimiento de actores que se conectan de manera más fluida con el quehacer público, involucrándose en el abordaje de los problemas sociales y en los debates mediáticos en el espacio secular. Estratégicamente, se puede observar que muchos de ellos están desarrollando diversas

tácticas y estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con actores políticos y sociales influyentes. Estas estrategias están basadas en la idea aquella por la cual se asume que la interacción con los “legitimadores públicos” es el mejor camino para para obtener legitimidad en la esfera pública y no quedarse en la marginalidad.

En relación al papel de los medios propiamente, Stig Hjarvard (2008) sostiene que los medios modernos no solo presentan o informan sobre temas religiosos; también cambian las ideas y la autoridad de las instituciones religiosas y alteran las formas en que las personas interactúan entre sí cuando tratan con temas religiosos.

Esta lectura contrasta con la del enfoque del "mediacentricismo"<sup>24</sup> para considerar la mediatización como parte de otros procesos sociales, culturales y políticos que desbordan a los propios medios (Martin-Barbero, 1993).

Martin-Barbero critica la tendencia culturalista que sitúa los proyectos comunicacionales fuera del significado social de las diferencias culturales. Este enfoque propone que la mediatización no puede ser simplemente instrumental, sino que debemos reconocer la integración general de los medios en otros espacios sociales (Hoover, 2008). En esa misma línea, Hjarvard (2008) propone que la mediatización se refiere al proceso a largo plazo de cambiar las instituciones sociales y los modos de interacción en la cultura y la sociedad debido a la creciente importancia de los medios de comunicación en todos los aspectos de la sociedad.

Analizando el contexto latinoamericano, varios investigadores (Martin-Barbero, 1995; Alfaro, 2006; Avritzer, 2002) coinciden en afirmar que la esfera pública latinoamericana

---

<sup>24</sup> Jesús Martin Barbero 1993) y Guillermo Orozco (1991) plantean la importancia del descentramiento de lo que ellos llaman el “mediacentrismo”. Si bien, como señala Martin Barbero, el medio mismo se puede convertir en mediación debido al espesor que ha tomado la *mediación tecnológica*, no podemos olvidar que los medios actúan en el contexto de otras mediaciones sociales, culturales y políticas. “Medio y cultura se insertan en el *sensorium* de las personas y en la modernidad, entonces, el foco está en los procesos culturales y sociales que hacen posible las interacciones particulares con los medios. Este aporte sirve como andamiaje epistemológico para Orozco. El descentramiento de los medios expone las diversas intermediaciones, niveles y roles que asumen las personas cuando interactúan con los medios” (Gonzales, 2008:9).

–que se caracteriza por la construcción de múltiples públicos, que generan diversas formas de discusión, debate y apropiación del poder en lo público– da cuenta de nuevas narrativas y discursos que generan disputas y consensos, en el que los medios se convierten no solo en difusores sino también en legitimadores de los sentidos y significados que estos traen consigo.

Stewart Hoover (2009) observa que, siendo que la mediatización no siempre fluye en una sola dirección, por un lado, muchas veces los medios alientan las sensibilidades y conductas religiosas tradicionales. En otras ocasiones y en otros lugares, se enfrenta directamente a la religión (como en su disputa con las instituciones religiosas sobre el poder de definir símbolos).

Los estudiosos de la mediatización religiosa (Hjarvard, 2008; Hoover, 2009; Livingstone, 2009; Martin-Barbero, 1999) están de acuerdo, por un lado, en que la religión mediatizada está construyendo no solo nuevas formas y lógicas de ritualización religiosa, sino también una nueva forma de construir las representaciones de la autoridad religiosa, así como de los nuevos sentidos de pertenencia institucional.

En este contexto, es útil observar estos procesos más allá de los intereses de poder o las luchas de poder dentro de las estructuras religiosas tradicionales institucionalizadas. De hecho, también es importante para un análisis de la configuración de la nueva representación simbólica y el re-significación del discurso religioso en el espacio público. En este sentido, podemos observar al menos tres aspectos de esta mediatización. Primero, estas prácticas religiosas fomentan una visión más compleja de la interacción entre las formas sagradas de poder y las élites de poder más secularizadas. De este modo, es posible observar cómo “los medios contribuyen a mostrar una variedad de los límites que existen entre lo religioso y lo secular y que habíamos pensando que se estaban rompiendo (Hoover, 2008).

Segundo, la presencia y actuación pública de los movimientos religiosos, como observa Hjarvard, puede considerarse parte de una secularización gradual. Hjarvard sostiene que

es el proceso histórico en el que los medios de comunicación han asumido muchas de las funciones sociales que solían realizar las instituciones religiosas. “Los rituales, las celebraciones, los cultos religiosos son actividades sociales que solían ser gestionadas por la religión institucionalizada pero que ahora estas prácticas religiosas son legitimadas por los medios de comunicación” (Hjarvard, 2008, p.3).

Tercero, la mayoría de los grupos religiosos que tienen más fluidez con la esfera pública son aquellos que ha logrado construir relaciones con líderes públicos influyentes que tienen una presencia significativa en los medios.

Esto implica, como observa Martín-Barbero, que los medios no son solo fenómenos económicos o instrumentos de la política. Los medios tampoco son exclusivamente productos tecnológicos. Más bien, los medios deben analizarse como un proceso de creación de identidades culturales y expresión de los encuentros y desencuentros de los sujetos sociales (Martín-Barbero, 1997).

#### **3.4. Sociedad civil, acción colectiva y movilización social**

La noción de la sociedad civil es un punto importante para entender el papel de los movimientos sociales y la construcción de la acción colectiva. En ese sentido, para efectos de nuestro estudio, asumimos los planteamientos que Cohen y Arato (1992) y Jürgen Habermas (1992), quienes la asumen como una esfera de participación política, de inclusividad y, sobre todo, de orientación al entendimiento y al consenso (Gascón, 2016).

Cohen y Arato definen la sociedad civil como

una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta de la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y la forma de comunicación pública. La sociedad civil moderna se conforma por formas de autoconstitución

y automovilización. Se institucionaliza y generaliza mediante las leyes, y especialmente los derechos objetivos, (en tanto que son producto de su intervención en su formación y transformación) que estabilizan la diferenciación social (Cohen & Arato, 1992, p. 8.).

Habermas (1992) incluye entre los agentes de la sociedad civil a agrupaciones, movimientos sociales, organizaciones y asociaciones de carácter voluntario y de naturaleza no estatal ni económica, que se insertan en las estructuras de comunicación de la esfera pública. Desde la perspectiva habermasiana, es importante considerar que las sociedades democráticas se construyen desde diferenciación social y cultural, el cual toma distancia de la propuesta liberal, inspirada en el modelo del mercado. La propuesta de Habermas corresponde al modelo de la democracia deliberativa, a partir de la cual se asume que “la construcción de la legitimidad política es el producto constante de procesos políticos participativos. [...] Alejándose del modelo republicano, [Habermas] considera que la fuente de la legitimidad no es una voluntad general predeterminada sino más bien el proceso de su formación, es decir, la deliberación misma” (Fascioli, 2009, p. 36-37).

Para Habermas,

la sociedad civil constituye un ámbito público que, desprendiéndose del “mundo de la vida”, emerge en la “juntura” entre éste y los sistemas (político y económico) Es aquí donde Habermas encuentra la sede de la “acción comunicativa”, que en una sociedad no reificada debiera limitar la colonización sistémica al mundo de la vida. En esta acción comunicativa, cuyo “telos” es únicamente la “actitud realizativa de un hablante que busca “entenderse” con una segunda persona sobre algo en el mundo”, es donde reside lo que para el autor es la verdadera solución estabilizadora y emancipadora de la sociedad [Habermas,1998: 65-80] (Gascón, 2016, p. 44).

Desde la perspectiva habermasiana, este planteamiento tiende a superar la visión de una razón tecnocrática y le concede al ciudadano la capacidad de participar de la acción comunicativa cotidiana, permitiéndole colocar sobre la mesa de la deliberación pública sus percepciones y juicios. De este modo, coincidentemente con las ideas de Hannah Arendt, Habermas plantea que “el poder no es una relación de imposición sobre otros,

sino que éste nace de la reunión de los hombres que se encuentran, dialogan y acuerdan entre sí la manera de proceder” (Fascioli, 1998, p. 37).

De este modo, la perspectiva habermasiana plantea que la sociedad civil constituye la instancia desde la cual el poder se construye y se constituye comunicativamente, tomando distancia de aquellas prácticas que se sostienen en la burocracia estatal. Desde este marco, Habermas asume que la sociedad civil “está constituida por aquellas asociaciones y organizaciones voluntarias, más o menos espontáneas, que no son ni económicas ni estatales y recogen los problemas en los ámbitos de la vida privada, los tematizan y elevan al espacio de la opinión pública política” (Fascioli, 1998, p. 46).

Desde esta perspectiva, los movimientos sociales no son tales si no luchan por la democratización de las relaciones de poder, que implica “la redefinición de las normas culturales, de las identidades individuales y colectivas, de los papeles sociales adecuados, de los modos de interpretación y de la forma y contenido de los discursos (a lo que aquí hemos llamado la política de la identidad)” (Cohen y Arato, 1992, p. 587-588).

En esta línea, Cohen y Arato (1992) plantean que los movimientos sociales pueden jugar dos roles.

Primero, los movimientos sociales se construyen desde la lógica de los procesos de aprendizaje social y de formación de la identidad colectiva. Aprovechando los potenciales incorporados en las tradiciones culturales y las nuevas formas de socialización, los movimientos sociales trasponen estructuras de racionalidad disponibles en forma latente a la práctica social, de tal modo que puedan incorporarse a nuevas identidades y normas... Segundo, los movimientos tienen el potencial de iniciar procesos por los que la esfera pública puede ser reanimada y los discursos institucionalizados, dentro de una amplia gama de instituciones sociales (p. 589).

Un aspecto central a considerar tiene que ver con el hecho de que alrededor de la movilización social y la acción colectiva se resignifican las identidades de los grupos o

actores que la impulsan. A este respecto, Podemos señalar tres tipos de elementos que deben ser tomados en cuenta en este proceso.

En primer lugar, implica la presencia de aspectos cognitivos que se refieren a una definición sobre los fines, los medios y el ámbito de la acción colectiva. Este nivel cognitivo está presente en una serie de rituales, prácticas y producciones culturales que en ocasiones muestran una gran coherencia (cuando son ampliamente compartidos por los participantes en la acción colectiva o, incluso, en el conjunto de una determinada sociedad), y en otras circunstancias presenta una amplia variedad de visiones divergentes o conflictivas. En segundo lugar, hace referencia a una red de relaciones entre actores que comunican, influyen, interactúan, negocian entre sí y adoptan decisiones. Según Alberto Melucci (1989) este entramado de relaciones puede presentar una gran versatilidad en cuanto a formas de organización, modelos de liderazgo, canales y tecnologías de comunicación. En tercer lugar, requiere un cierto grado de implicación emocional, posibilitando a los activistas sentirse parte de un “nosotros”. Puesto que las emociones también forman parte de una identidad colectiva, su significación no puede ser enteramente reducida a un cálculo de costes y beneficios, y este aspecto es especialmente relevante en aquellas manifestaciones menos institucionalizadas de la vida social como son los movimientos sociales (Tejerina, 2005, p. 80-81).

En la línea del planteamiento de Melucci, los clásicos teóricos de los movimientos sociales<sup>25</sup>, planteada por diversos investigadores (Snow & Benford, 1992; Gamson, 1995; Melucci, 1994), ubican esta discusión en el marco de la construcción de la acción colectiva.

Alberto Melucci (1994) plantea una concepción de los movimientos sociales en tanto “agencias de significación colectiva, que difunden nuevos significados en la sociedad a través de formas de acción colectiva», lo que supone considerar tres aspectos: 1) que los movimientos sociales apelan a la solidaridad entendida como la

---

<sup>25</sup> “Charles Tilly define un movimiento social como el desafío sostenido de un grupo social a quienes detentan el poder mediante repetidas manifestaciones públicas de su número de simpatizantes, su nivel de compromiso, unidad y valor... En estricto sentido un movimiento social está constituido por dos tipos de componentes: 1) redes de grupos y organizaciones preparados para la movilización y actos de protesta para promover o (resistir) el cambio social (que es el objetivo último de los movimientos sociales); y 2) individuos que asisten a actos de protesta o contribuyen con recursos sin ser necesariamente parte de un grupo u organización del movimiento” (Somuano, 2007, p. 40).

capacidad de sus miembros para definir y reconocer un sentido del nosotros, y desde ahí compartir y construir una identidad colectiva como producto del proceso de atribución de significado y de las cambiantes situaciones que motivan la acción colectiva; 2) que la movilización explicita un conflicto social en la medida en que los miembros perciben una condición problemática o un aspecto de sus vidas no simplemente como una desgracia, sino como una injusticia, configurando paulatinamente un marco de interpretación compartido desde donde justifican y legitiman su acción colectiva; 3) que la acción busca romper los límites del orden en que se produce, por lo cual se considera básica la capacidad del movimiento para provocar rupturas en las fronteras del poder en el que se desarrolla su acción política; el propósito es diferenciar los movimientos de otros fenómenos que no tienen la intención de producir cambios en dicho sistema de normas y relaciones sociales. (Delgado, 2007, p. 45-46).

La literatura clásica sobre los movimientos sociales (McAdam, McCarthy & Zald, 1996; McAdam & 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 de recursos y la construcción de marcos interpretativos o de encuadre.

La primera se refiere al contexto en el que operan los movimientos sociales y las iniciativas ciudadanas sostenidas en la acción colectiva, las cuales nos remiten a las condiciones sociales y políticas, óptimas o adversas, que generan prácticas de movilización.

A este respecto, Sidney Tarrow, sostiene que

El concepto de estructura de las oportunidades políticas nos ayudará también a explicar cómo se difunden los movimientos, cómo se extiende la acción colectiva, cómo se difunden los movimientos y cómo se forman las nuevas redes, que se tienden de un grupo social a otro. [...] 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 elites y las autoridades (Tarrow, 1998, p. 49).

Moisés Arce (2015) sostiene que “las oportunidades políticas constituyen las estructuras institucionales o las relaciones de poder informales de un sistema político dado” (p. 47). Siguiendo a McAdam (1996), Arce plantea que las oportunidades políticas pueden traducirse en cuatro dimensiones: “a) la relativa apertura o clausura del sistema político institucionalizado; b) la estabilidad o inestabilidad de las alineaciones de la élite; c) la presencia o ausencia de aliados de la élite; y d) la capacidad represiva del Estado” (p. 47).

La segunda, la movilización de recursos, se refiere a “los vehículos colectivos, informales, así como formales, a través de los cuales las personas se movilizan y comprometen en acciones colectivas” (McAdam, 1996, p. 3). En este caso, nos referimos a los grupos calificados como de nivel intermedio, tales como redes informales, organizaciones sociales, colectivos ciudadanos, que constituyen los pilares claves para la constitución de los movimientos sociales (De Echave et al, 2009).

En esta línea, debemos subrayar que “la vinculación a procesos organizativos y de movilización social repercute en los modos en que las personas se asumen como actores sociales. En otras palabras, el acceso a nuevas experiencias de intercambio de conocimientos, saberes y prácticas, enriquece y nutre la posición desde donde se anuncia y se apodera como sujeto en relación con el contexto social, cultural y político en el cual se construye y al mismo tiempo actúa como agente de cambio y transformación” (Delgado, 2007, p. 59).

De este modo, los repertorios de movilización constituyen factores claves para legitimar la acción colectiva alrededor de la protesta, y son varias dimensiones que están implicadas respecto a las formas de apropiación social de la misma.

Una de las dimensiones son las razones que persuaden a las personas para la participación social y política. La elección de una forma particular de protesta se hace en parte por la necesidad de los miembros de un movimiento de exteriorizar explícita e implícitamente a través de acciones e interacciones la ofensa recibida por el pernicioso impacto social de la autoridad o de una política de Estado. La importancia básica es que esta protesta abre la posibilidad de desencadenar otros procesos sociales. La protesta así se favorece de diversas formas: por la convivencia que se genera entre amigos y familiares, resultado, sin embargo, de un consenso dado acerca del agravio recibido y el compromiso de realizar juntos un reclamo social, la coincidencia en la exaltación de valores cívicos y patrios, en la construcción colectiva de un contradiscurso político (Tamayo y Torres, 2015, p. 399-400).

Es importante tomar en cuenta la movilización de recursos preexistentes como elemento esencial para la existencia y el éxito de las organizaciones del movimiento social (Arce, 2015). En este sentido, “la colaboración prestada por organizadores externos y otras organizaciones preexistentes resulta crucial para el surgimiento de una acción colectiva exitosa” (Arce, 2015, p. 48).

Maritza Paredes (2014) sostiene que, en muchas de las movilizaciones de protesta, en el marco del extractivismo en el Perú, las redes transnacionales jugaron un papel clave.

La habilidad de estas redes para generar información de manera rápida y difundirla de manera creativa es valiosa tanto para la reconstrucción de la identidad local en relación la red transnacional como para la producción de formatos organizativos que empoderan la red transnacional... Estas redes impactan también en las organizaciones locales y en sus posibilidades de articularse organizacional e identitariamente con otras organizaciones locales. Planteamos que estas redes en el Perú han permitido la movilización efectiva de los actores sociales a través de la construcción de redes que comunican la esfera local a la nacional y a la internacional durante el proceso de la movilización (Paredes, 2014, p.138).

Finalmente, la tercera área de análisis corresponde a la construcción de los denominados marcos interpretativos, que funcionan como una suerte de filtros para

interpretar la realidad. Estos marcos se sostienen en un conjunto de creencias y sentidos orientados a la acción, otorgándole legitimidad a las iniciativas que impulsan los movimientos sociales (Gamson, 1995; Snow y Benford, 1992).

Gamson destaca dos aspectos de esta definición. Por un lado, se trata de conjuntos de creencias emergentes, lo cual dirige la atención hacia el carácter formativo, constructivista y negociado de su construcción, y asimismo señala la importancia de comprender estos procesos de formación. Por otro lado, se trata de conjuntos de creencias orientados a la acción, lo que dirige la atención a su carácter movilizador, es decir, hacia el hecho de que los “marcos” están señalando a quienes los comparten que pueden y deben hacer algo respecto a la situación (Chihu & López, Alejandro, 2004, p. 450).

William Gamson (1992b), uno de los pioneros en el análisis de los movimientos sociales desde la perspectiva de los marcos interpretativos, plantea que en el proceso de enmarcamiento, los movimientos sociales construyen las acciones de protesta a partir de los recursos y las prácticas cotidianas de los activistas que lo integran. Gamson plantea que los marcos interpretativos se construyen a partir de la combinación de recursos públicos y personales o individuales. Según el autor, precisamente un marco de interpretación tiene efectividad en la medida en que se articulen ambos recursos.

Sin embargo, es importante anotar que esta perspectiva pone el acento no solo en la existencia de los recursos simbólicos o materiales y oportunidades políticas, sino en la capacidad de los activistas y participantes de la movilización para definir e interpretar la situación social o política que genera la acción colectiva (Paredes J, 2013).

En esta línea, Narda Henríquez y Gina Arnillas (2014) plantean que estos marcos de interpretación se constituyen a partir de los sentidos que los propios protagonistas otorgan a sus acciones colectivas, pero también desde la perspectiva de la relación con sus interlocutores. En ese sentido, “los componentes de dichos marcos se pueden sintetizar en: a) el sentimiento de indignación, no solo en términos del conocimiento de la injusticia sino en relación a las emociones que movilizan, b) la agencia, la conciencia de que se puede hacer algo, c) la identidad, la construcción de nosotros” (p.73).

Estos componentes generan, lo que Gamson (1992b) denomina, “actos de reenmarcamiento” (*reframing acts*), que se construyen a partir de una interpretación alternativa de los acontecimientos o eventos.

Gamson plantea dos tipos de “actos de reenmarcamiento”. “Los “actos concientizadores” (*attention calling acts*), que señalan un aspecto discutible y problemático de la forma de actuar de la autoridad y los “actos contextualizadores” (*context setting acts*), que definen lo que está mal en el comportamiento de las autoridades” (Chihu & López, 2004, p. 448).

Moisés Arce añade que no basta que los actores sociales –que impulsan iniciativas de protesta– se sientan agraviados para generar estrategias de acción colectiva para resistir al atropello. “Estos actores deben desarrollar un marco cultural interpretativo para sus demandas, y dicho marco deber ir más allá de los intereses específicos de los partidarios centrales de un movimiento” (Arce, 2015, p. 47).

En este mismo sentido, Henríquez y Arnillas (2014) ponen énfasis en tres dimensiones desarrollados por Gamson (1995) en relación con la identidad de la acción colectiva “a) la de la organización, que corresponde a los directamente involucrados, b) la del movimiento, que es más amplio que la organización y, c) la del grupo solidario. Gamson señala que la tarea del movimiento social está en vincular las dimensiones socio-culturales de la identidad colectiva como parte constitutiva de lo que cada individuo piense de sí mismo” (p. 73).

En esta misma perspectiva, Bebbington, Scurrah y Bielich (2011) plantean que los movimientos sociales deben analizarse como fenómenos que nacen tanto de las estructuras mayores de la sociedad como de iniciativas autónomas de personas y actores sociales. Estos autores sostienen que este tipo de movimientos surgen como consecuencia de procesos más profundos que corresponden a interacciones diversas entre el Estado y la sociedad, así como las percepciones de las prácticas de los decisores políticos. A esto se suman los imaginarios que llevan a que los movimientos

estructuren sus demandas (Bebbington et. al 201). Sin embargo, hay otros asuntos particulares, que surgen del propio entorno local en el contexto de la sociedad moderna. Por ejemplo, es interesante notar lo que ha ocurrido en el Peru respecto al emergencia del movimientismo social alrededor de la preponderancia del extractivismo.

El gobierno del Perú ha impulsado una rápida expansión de la economía extractiva en ausencia de instituciones que aborden los conflictos relacionados con la distribución que esto genera. Frente a esta política económica, los movimientos han surgido para desafiar lo que ellos perciben como una distribución injusta de los costos y los beneficios asociados a la extracción... En ese sentido, los movimientos sociales surgen como reflejo de relaciones estructurales en la sociedad y definen sus objetivos y estrategias sobre la base de las oportunidades políticas que se abren. Pero, al mismo tiempo, su dinámica, estrategia y nivel de éxito también dependen mucho de los recursos que los movimientos sociales pueden movilizar, sus capacidades para movilizar estos recursos y aprovechar oportunidades cuando aparecen, y su propia manera de definir el problema que enfrenten (Bebbington et. al 2011, p. 87-88).

Analizando el caso peruano, Moisés Arce (2015) observa que el éxito de muchos de los movimientos de protesta reside en una adecuada estrategia respecto a la movilización de los recursos y la construcción de los marcos de encuadre. En este sentido, Arce sostiene que los grupos de protesta subnacionales construyeron, por un lado, un poder asociativo y otro colectivo.

El primero se refiere a la capacidad que tienen los grupos sociales subordinados para crear nuevas organizaciones o reconvertir las ya existentes (esto es, capacidad organizativa), y el segundo implica la capacidad de estos grupos por forjar coaliciones entre organizaciones nuevas o reconvertidas (esto es, capacidad de coalición). En resumen, en la medida en que las condiciones políticas fueron favorables, tanto en los procesos de encuadre como de movilización de recursos transformaron estallidos localizados y segmentados contra la extracción en movimiento de oposición más amplios que afectaron la política a nivel nacional (Arce, 2015, p. 32).

Un aspecto importante a considerar para el análisis de los movimientos sociales está relacionado con las motivaciones que subyacen a las iniciativas de protesta y resistencia

política, en el que prima, lo que Bebbington llama, “un sentir de justicia” y “la necesidad de encontrar otra manera de organizar la sociedad y pensar el desarrollo<sup>26</sup>” (Bebbington, 2011, p. 69).

Desde esta perspectiva, estos actores sociales, como sostiene Alberto Melucci, cumplen una función profética<sup>27</sup>, en tanto que se constituyen en agentes que asumen la función de poner en relieve los problemas sociales y advierten a la sociedad sobre las causas y repercusiones de los mismos. En ese sentido, estos actores “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, p. 12).

---

<sup>26</sup> Considerando el contexto peruano, Henríquez y Arnillas sostienen que la acción colectiva ha estado vinculada al aprendizaje de derechos y que han seguido varias rutas. “La primera ha sido el discurso y la práctica libertaria de las mujeres del medio urbano que afirman su condición de sujeto autónomo respecto a la sexualidad, transgrediendo mandatos generacionales, aspirando a igualdad de condiciones de trabajo... Una segunda ruta se refiere al aprendizaje de derechos en medio de la lucha armada que desencadenó Sendero y que suscitó crímenes y violaciones de derechos humanos de parte de todos los actores de la guerra y sufrimiento a lo largo de dos décadas... Una tercera ruta se vincula a las movilizaciones contra la re-reelección de Fujimori, como expresión de la resistencia cívica a favor de la recuperación de las instituciones democráticas... Un cuarto momento está marcado por las movilizaciones de las poblaciones indígenas en torno al territorio y a la valoración de sus saberes, que pone de relieve los derechos culturales. Se trata de derechos de las colectividades en su relación con la naturaleza; colectividades que aspiran a formar parte de la comunidad política nacional... Por lo tanto, estas demandas coexisten con la búsqueda de formas ciudadanas que reconozcan la diferencia” (Henríquez & Arnillas, 2014, p. 76).

<sup>27</sup> Gonzalo Gamio (2015) discute sobre el sentido de lo profético en los procesos de resistencia ético-política. Para él, “el sentido profético constituye una creación cultural que tiene sus orígenes en la tradición judeo-cristiana —en su legado literario y religioso—, pero ciertamente no se agota en ella. La profecía ha asumido una forma secular en la clave de la crítica social y cultural, preservando buena parte de sus motivos ético - políticos e incluso los elementos básicos de la estructura de su discurso<sup>27</sup>. Es el caso de los escritos de Walter Benjamín, el filósofo que ha defendido desde el terreno mismo de la teoría de la cultura la idea de leer la historia en la perspectiva de los débiles” (Gamio, 2015:5). “Si bien la profecía surge en un horizonte hermenéutico religiosamente inspirado, la preocupación por la práctica de la justicia y la compasión adquiere una resonancia básicamente ética en un mundo circundante no confesional. El compromiso con la rememoración es expresión de esta preocupación. El lenguaje profético adquiere una nueva forma ético - espiritual en el contexto de la cultura moderna” (Gamio, 2015, p. 9).

De este modo, los movimientos sociales se convierten en una suerte de actores impugnadores de los códigos culturales dominantes (Paredes JP, 2013). Y lo hacen de tres formas:

1) como profetas que anuncian la posibilidad de marcos culturales alternativos; 2) dejan ver lo paradójico de los códigos culturales dominantes; 3) adquieren un carácter representacional, vía lenguajes expresivos (Melucci, 1994b). Los movimientos sociales actúan como redes grupales e individuales sumergidas de interacción, creación y experimentación de códigos culturales que emergen en relación a problemas específicos y que tienen un modo de funcionamiento en dos fases: latencia y visibilidad (Paredes JP, 2013, p. 20).

En esta línea, Gamson plantea que, en muchos casos, el marco que se construye alrededor de situaciones de injusticia es lo que impulsa a los movilizados a interpretar la realidad –es decir, la problemática por el que deciden generar una acción colectiva de resistencia– como dañina. De este modo, “una vez que se ha logrado definir la situación como moralmente injusta, los marcos permiten organizar la experiencia colectiva y guiar la acción social, es decir vincular lo cultural (público) con lo personal” (Paredes JP, 2013, p. 21). En este proceso –desde la teoría de Gamson– es importante conectar el marco de injusticia con el sentido de la construcción de agencia, el mismo “que nos permite reconocer la existencia de un nosotros en oposición de otro, responsable de la indignación moral y la situación de injusticia (Paredes JP, 2013).

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

En conexión con lo planteado en el ítem anterior, queremos discutir respecto al lugar del factor religioso en el campo de la protesta y la movilización social.

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

legitimadores de liderazgos autoritarios, contrarios al empoderamiento de los sectores excluidos, etc.

Analizando aquellos actores religiosos que se ubican la lógica de la protesta social y la movilización contestataria, diversos estudiosos del contexto latinoamericano (Levine, 2012; Parker, 2008; De Souza, 2014) ponen atención en el valor del factor religioso en el abordaje de los problemas y activación de la protesta social. Dichos investigadores observan que los grupos religiosos que participan en iniciativas de movilización y protesta desde la sociedad civil asumen una comprensión de un tipo de espiritualidad que se convierte en un capital importante para animar la participación activa y contestataria de actores religiosos que participan o son convocados para ser parte de iniciativas de protesta social y política que se construyen desde la sociedad civil.

Los estudios referidos sostienen que varios de los grupos religiosos han empezado cada vez más no solo a desarrollar estrategias para entrar al debate público alrededor de determinados problemas sociales, sino también a impulsar iniciativas de protesta frente a los mismos. Esto ha hecho que se observen, desde este sector de la sociedad, nuevas formas de afirmación de su voz pública y la inclusión de estos asuntos seculares y públicos en sus ritos religiosos.

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

desde la misma lógica del marco interpretativo desde el que se analiza la relación entre sociedad civil y Estado. Cuarto, lo religioso constituye cada vez más un campo de articulación de discursos públicos y de agencia política. En ese sentido, observamos hoy “la conjunción de varios factores que impiden la visibilización de los grupos religiosos (en plural) en el contexto de la participación de los diferentes sectores que actúan en la vida social y política organizada... [De este modo], la religión puede constituirse en elemento formador de agencia política y constructor de agenda pública” (p. 185).

Esta línea de discusión respecto del lugar de la religión en el contexto de las prácticas y las representaciones políticas contemporáneas nos lleva a repensar la relación entre religión y ciudadanía<sup>28</sup> y la construcción de la agencia religiosa en la esfera pública.

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

Cortina plantea que, si tomamos en cuenta que la esfera pública es polifonía, en ella deberían expresarse las propuestas religiosas y las seculares. “Es, pues, desafortunado distinguir entre ética pública y éticas privadas... No existen éticas privadas, todas tienen

---

<sup>28</sup> Asumimos aquí la concepción de ciudadanía desde la perspectiva de Chantal Mouffe (1999), quien plantea que la misma “debe estudiarse como una posición de sujeto en una sociedad donde los individuos no estén atados por un solo lazo de solidaridad. En última instancia, lo que une a los individuos es su reconocimiento de un conjunto de valores ético-políticos que deben respetarse, para asegurar la continuidad del contrato social. Una condición necesaria para que tenga lugar este tipo de vínculo es que la comunidad política debe carecer de una definición sustantiva del Bien Común. Así se garantiza que el cumplimiento de las responsabilidades ciudadanas esté menos asociado a la subordinación a un proyecto impuesto, que al acuerdo con normas consensadas. De este modo puede asegurar las libertades individuales y permitir, a la vez, un compromiso activo con las reglas del juego. Mirándola desde esta perspectiva, la ciudadanía ya no es una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni la identidad dominante, como en el republicanismo cívico, sino un principio articulador de las diferentes posiciones subjetivas. Permite la pluralidad de alegatos específicos y el respeto a la libertad individual, en un marco de acuerdo con las normas democráticas (Mouffe, 1992, p. 235)” (Monsiváis, 2002, p.165).

vocación de publicidad, de darse a conocer en ese espacio público que es un lugar para todos” (Cortina, 2001, p.50).

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

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

Estudiosos de los movimientos y problemas sociales (Loseke, 1999; Beckford, 2003; McVeigh & Sikkink, 2001) han observado que los grupos religiosos han entrado cada vez más al abordaje de los problemas sociales en el espacio público, constituyéndose en nuevos agentes de una manera particular de animar iniciativas de protesta social. En ese sentido, Hilario Wyrnaczyk (1999) sostiene que ciertos grupos o movimientos religiosos pueden convertirse “en potencialmente agentes disruptivos para el orden social y, consecuentemente, suscitan acciones de regulación o control” (Wyrnaczyk, 1999, p. 23).

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

En esa misma línea, se puede observar determinadas ritualidades religiosas construidas para defender determinadas causas sociales, convirtiéndose en un factor visibilizador de un modelo ético de la acción política. De este modo, la religión opera desde una lógica “movimientista”, construyendo un tipo de actuación religiosa basada en el sacrificio militante en pos del bien común (Mallimaci, 2014: 209, “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, p. 209).

En relación con el papel de los actores religiosos en los procesos de derechos humanos en América Latina, Daniel Levine (2013) sostiene que un sector de los grupos religiosos ha demostrado que pueden construir e implementar nuevas formas de acción social.

Las religiones tienen una capacidad única para situar cotidianamente eventos en contextos de máxima significación, y para reforzar ideas religiosas con recursos materiales y redes de continua interacción humana. Este poder creativo para moldear el discurso público, poner las ideas sobre la mesa, nutrir y sostener movimientos, no depende solamente de los recursos institucionales, aunque –como hemos visto– éstos pueden empujar el proceso en la principal dirección (Levine, 2013, p.291).

En una publicación anterior, Levine (2005) sostiene que, históricamente, determinados actores que se mueven desde el campo religioso han tenido como horizonte el fortalecimiento de las políticas que contribuyen a la afirmación de la democracia. Levine puntualiza que este proceso fue diferente para –lo que él llama– activistas de base en relación a las élites políticas.

En las décadas de 1970 y 1980, la religión fue llevada e impulsada al centro de conflictos políticos por una poderosa combinación de nuevas ideas, líderes eficaces y masas con necesidades urgentes, buscando apoyo moral y material. Con el cambio del panorama político, la religión en esta forma ha salido del centro del escenario (no de la vida pública) ... La clave del asunto no es la despolitización o el abandono de la esfera pública, sino más bien un cambio en

quién habla, en dónde se oyen voces y qué dicen (Levine, 2005, p. 24-25).

En el contexto actual, la emergencia pública de actores religiosos que se apropian de lo público y generan iniciativas de protesta da cuenta de diversas lógicas respecto al abordaje de los problemas sociales y la gestión de la protesta social (Young, 2002).

En una investigación anterior (Pérez, 2009), en el que analizamos la emergencia pública de los evangélicos en el Perú, observamos al menos dos lógicas desde las cuales estos actores religiosos abordan los problemas sociales y participan o generan acciones de protesta.

Primero, la protesta social como batalla moral, por el cual muchos grupos religiosos asumen que ellos han acumulado un capital moral que les da la autoridad suficiente para participar activamente en los procesos de cambio social. En el marco de esta tendencia podemos ubicar aquellas movilizaciones de protesta o iniciativas que buscan incidir en las políticas públicas desde los temas o problemas que corresponden a su particular agenda religiosa, como el aborto, la homosexualidad, la libertad religiosa y la familia.

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

Por otro lado, esta tendencia se afirma en aquella cosmovisión religiosa por la cual, como sostiene Christian Smith (1996), “los imperativos morales contienen una capacidad inherente a evaluar la realidad presente como inmoral, injusta e inaceptable” (p. 11). En

ese mismo sentido, las protestas animadas desde esta mentalidad religiosa constituyen para sus impulsores una estrategia adecuada para ayudar a los creyentes o fieles a reafirmar públicamente sus principios y valores de fe, y contrastarlo con los “valores mundanos” (Jasper, 1997).

Sobre los sectores evangélicos que se adscriben a esta tendencia, Hilario Wynarczyk (2009), en su estudio sobre el caso argentino, observa, por un lado, que este proceso de apropiación de lo público y abordaje de los problemas sociales “puede variar desde una posición de aversión al involucramiento en objetivos mundanos hacia un profundo involucramiento en cuestiones de reclamo social” (p. 23). Por otro lado, Wynarczyk sostiene que “la protesta y la búsqueda de modificación de circunstancias contextuales (discriminación religiosa, difamación, amenazas jurídicas, limitaciones en el ejercicio de derechos concedidos a otros grupos religiosos) constituye un factor importante [para este tipo de] movilización colectiva” (p. 24).

Segundo, la protesta social como lucha por la transformación social (estructural). En esta lógica encontramos la práctica de grupos, redes y movimientos cuyo discurso ha logrado conciliar los valores de fe con la promoción de los derechos y defensa de la justicia. Sobre esta base, se asume que los actores religiosos deberían desarrollar un nivel de involucramiento y participación activa en la vida política o la acción ciudadana para afirmar los valores mencionados.

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

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

En ese sentido, la motivación espiritual o la conexión con las dimensiones trascendentes pueden ser factores claves para sostener determinadas causas sociales. Precisamente, en el estudio realizado para el caso peruano (Pérez, 2009) se encontraron organizaciones de trasfondo para-eclesial, que se constituyeron en actores claves en el marco de aquellas campañas emblemáticas de incidencia pública en el campo de los derechos humanos, la lucha contra la pobreza y la contaminación ambiental. Otros estudios e informes dan cuenta de un creciente involucramiento de grupos y redes de trasfondo evangélico y ecuménico que están haciendo un aporte significativo en proyectos de desarrollo e iniciativas de incidencia público-política a favor de los sectores excluidos.

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

En ambos casos, tanto a nivel de los movilizados religiosos que se mueven desde la lógica de la resistencia ética y aquello que están en el lado de la protesta moralista, es

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

En ambos casos –tanto aquellos que ven la protesta social como una batalla moral o los que la incorporan en su práctica para hacer resistencia ética –, lo que se observa es que estos sectores han empezado no solo a generar sus propios espacios para ella discusión y el tratamiento de los problemas sociales, sino también a participar en los espacios del Estado o la sociedad civil para incidir en su solución. Esta estrategia les ha permitido reconocer aquí una frontera para ganar visibilidad y legitimidad.

En este sentido, como sostiene Verónica Giménez, “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” (2008, p. 52).

Esta necesidad de legitimarse y empoderarse públicamente se convierte en una estrategia necesaria para aquellos grupos religiosos que nacen con el estigma de ser el “otro” religioso en una sociedad que ha sido siempre reacia a integrar la diversidad como un aspecto constitutivo en la construcción de su identidad como nación (Giménez, 2008).

### 3.6. La movilización social y la conflictividad socio-ambiental en Perú

Los expertos de la problemática ambiental (Huamaní, 2012; Bebbington, 2012; Scurrah, 2013; Arellano, 2013) coinciden en sostener que el abordaje de los conflictos socio-ambientales ha adquirido significativa relevancia durante la última década, convirtiéndose en uno de los problemas centrales que afrontan los gobiernos de cara a consolidar la democracia y construir un desarrollo más sostenible. Una de las principales causas de la conflictividad socio ambiental tienen que ver con el crecimiento y la expansión del extractivismo minero. José de Echave (2009), sostiene que este crecimiento se ha dado en las antiguas zonas mineras y en otros territorios donde la actividad minera<sup>29</sup> no había sido relevante

Por lo general, en las antiguas zonas mineras, pese a las fuertes críticas a la acción de las empresas mineras en esos territorios, las demandas de las poblaciones se orientaron a cambiar drásticamente las condiciones previas y que se reconozcan los derechos económicos, sociales y culturales que habían sido afectados por la presencia de la minería. Se buscaba construir una relación de equilibrio que pueda permitir empatar la presencia de esta actividad con el respeto a los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de las poblaciones (De Echave, 200, p. 108).

Iván Ormachea (2014) sostiene que aun cuando desde el Estado y la sociedad civil ha habido interés por comprender las dimensiones y las implicancias sociales y políticas de la conflictividad social, no existen políticas públicas que contribuyan a abordarlo y procesarlo constructivamente. Ormachea menciona los siguientes aspectos que dan cuenta de esta falencia.

“[Primero], no ha habido un enfoque adecuado para la intervención y prevención en conflictos sociales, se han privilegiado ciertos estilos de intervención, privilegiando los enfoques de gestión, resolución de conflictos de la gestión de crisis antes que el transformativo y preventivo. [Segundo], el diálogo en gran medida

---

<sup>29</sup> Moises Arce (2015), señala que la minería a gran escala se desarrolló en la sierra central del país en los Departamentos de Huancavelica, Junín, Pasco y las provincias septentrionales el departamento de Lima.

ha sido instrumentalizado como un medio para desmovilizar o frustrar los movimientos sociales desprestigiando el mecanismo, en lugar de haberse consolidado como una metodología de prevención y transformación genuina de las relaciones entre los distintos actores. [Tercero], se ha configurado una cultura del conflicto que se basa en patrones confrontacionales. El reclamo constante de los movimientos sociales y sus líderes hace alusión a la incapacidad de las autoridades de escucharlos y atender sus reclamos (Ormachea, 2014, p. 79).

Las entidades encargadas de vigilar la incidencia y la dinámica de los conflictos socio-ambientales revelan que el crecimiento de la inversión minera es una de las causas principales de la multiplicación de conflictos socio-ambientales. Muchos de los casos de conflictos ambientales de alto impacto han evidenciado un rol débil y parcial del Estado. En su afán por incentivar la inversión privada, los agentes del Estado han mostrado enormes limitaciones para prevenir y gestionar los conflictos a este nivel.

En esta misma línea, los expertos (Bebbington, 2007; Bedoya, 2014; Ormachea, 2014; Arellano, 2014) sostienen que los conflictos socio-ambientales constituyen una expresión de las contradicciones entre las diversas formas de entender los procesos y modelos de desarrollo, así como las lógicas de construcción de la democracia.

César Bedoya (2014) sostiene que los conflictos socio-ambientales 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 velocidad, abarcando espacios territoriales amplios y, en muchos casos, con poca disposición real para considerar los intereses y necesidades en juego en todos los grupos de interés involucrados. A esta dinámica se le debe sumar la carga histórica de la minería y su secuela de pasivos ambientales y sociales (abusos), 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, p.43).

El caso peruano es parte de una realidad mayor que se repite en muchos contextos de la región andina. En ese sentido, los estudios regionales (Bebbington, Hinojosa et al., 2008; Bury, 2002; Bebbington & Bury, 2009) evidencian que los conflictos sociales a este nivel se producen debido a que el modo como se gestiona el uso de los recursos genera la alteración de los medios de vida de los que dispone la población. Por ello, “aunque es posible que la actividad minera genere daños ambientales, el principal motor del conflicto no es el daño por sí mismo, sino el efecto que la actividad tiene sobre los medios de vida de la población” (Arellano, 2011, p.113).

Estos escenarios de conflictividad socio-ambiental, han develado diversas perspectivas desde los cuales se enfrenta la problemática ambiental. Analizando el escenario de la conflictividad socio-ambiental en el Perú, como consecuencia de la expansión del extractivismo, Bebbington y Humphreys (2009) nos hablan de cuatro formas de ambientalismo. El primero es denominado el *ambientalismo conservacionista*, que se enfoca en iniciativas dedicadas a conservar ciertos tipos de ecosistemas. “Los actores quienes sostienen este tipo de ambientalismo tienden a anclar sus raíces en las preocupaciones ecologistas más históricas en el país, y en enfoques algo más científicos y técnicos. Su concepción de la relación medio ambiente-sociedad gira alrededor de la necesidad de proteger estos ecosistemas de un uso humano” (p. 120).

El segundo es el *ambientalismo nacionalista-populista*, que corresponde a un tipo de ambientalismo que “se preocupa por la cuestión de quien tiene acceso a los recursos naturales y a su puesta en valor monetario, y quien ejerce control sobre los mismos y este valor. Es nacionalista porque busca mayor control nacional sobre el medio ambiente y las ganancias que este genere, y es populista, porque buscar que estas ganancias sirvan al pueblo” (p. 120). Los autores sostienen que esta forma de ambientalismo entra en conflicto con la industria extractiva debido a que pone en cuestión el modo como se generan las ganancias y los roles que asumen las empresas privadas y transnacionales.

El tercer ambientalismo es conocido como *ecologismo de los medios de vida*. “Es un ambientalismo que se preocupa por la calidad de, y la accesibilidad a, aquellos recursos

naturales que sostienen los medios de vida de distintos sectores de la población. Sus actores principales tienden a ser personas –rurales y ciudadinas– quienes perciben que sus recursos naturales están amenazados” (p. 121). Aquellos que activan iniciativas de protesta por la defensa ambiental lo hacen en apoyo a las comunidades afectadas a partir de la preocupación de que la industria extractiva o la explotación minera afectaría a los campesinos, en el sentido de que podrían perder su tierra o el agua de riego que necesitan.

El cuarto ambientalismo está asociado a la *justicia socio-ambiental*, y parte una crítica al modelo económico que reconoce los derechos de aquellos grupos afectados por las acciones de extracción de los recursos naturales. Los activistas que se sostienen en este modelo se preocupan “por las desigualdades en cuanto a quienes (en términos de clase social, grupo étnico, género y ubicación geográfica) están más expuestos a los riesgos, costos y beneficios de, en este caso, todas las actividades relacionadas con la expansión minera” (p. 121). Para este sector de defensores ambientales, los derechos de las comunidades cuyos territorios son afectados por la extracción minera es un eje fundamental en la defensa del medio ambiente.

El quinto tipo de ambientalismo es denominado *ecologismo profundo*. Este es un tipo de ambientalismo que se enfoca en la defensa de los ecosistemas, protección de la biodiversidad, etc. Los que se adhieren a este modelo ambientalista sostienen que

el medio natural tiene igual derecho a vivir que el que tienen las personas. Desde este enfoque, el medio ambiente no es simplemente un instrumento que sirve a otras finalidades (la satisfacción de derechos y deseos humanos, la regulación y reproducción del sistema ecológico global, etc.) sino un ente con derechos y valores inherentes. En la medida en que la industria extractiva necesariamente destruye componentes de la naturaleza, es un ambientalismo que entra en profundas contradicciones con la expansión minera; las mismas, por tanto, casi nunca tienen una salida negociada (Bebbington y Humphreys, 2009, p. 122)

En este escenario, podemos notar la emergencia de un movimiento social contestatario creciente en diversas regiones del Perú que se visibiliza en las acciones de protesta e iniciativas de incidencia pública impulsadas por diversos grupos políticos, activistas medioambientales, redes de derechos humanos, grupos religiosos. La historia de estos conflictos socio-ambientales revela la presencia de tres factores cruciales para la generación y el desarrollo de las protestas: i) la existencia de un núcleo de personas y organizaciones capaz de formar alianzas; ii) un discurso atractivo y flexible; iii) la adaptación del repertorio de protesta (Arellano, 2011, p.147).

Al respecto, Moisés Arce (2015) sostiene que “algunas de estas movilizaciones son impulsadas en parte por la ‘demanda de derechos’ y que en general se oponen a la minería y buscan detenerla, en tanto que otras son movidas en parte por la ‘demanda de servicios’, la cual surge debido a las disputas en torno a la distribución y el uso de las rentas generadas por la extracción de recursos” (Arce, 2015, p. 100).

Respecto a la demanda de derechos, Arce argumenta que las protestas que se generan alrededor de la actividad extractivista tiene una razón principal en la percepción de que las comunidades afectadas son marginadas y excluidas del proceso de toma de decisiones en torno a la gobernanza de los recursos naturales. Y esto está directamente relacionado con el modo como los conflictos socio ambientales develan las contradicciones entre las 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, p. 65).

Los conflictos socioambientales más críticos revelan la debilidad de las instituciones estatales respecto a la vigilancia y fiscalización para evitar el incremento de la contaminación ambiental. En relación a los conflictos que ocurren en el ámbito de operación de las industrias extractivas, revela un ni solo la fragilidad, sino también “desequilibrio en las relaciones de poder entre los movimientos sociales y el Estado a la hora de negociar las condiciones en las que se otorgan, y posteriormente desarrollan,

las concesiones de la industria extractiva” (Bebbington, 2013, p. 110). La conflictividad tiende a acentuarse debido a la forma como se distribuyen los escasos recursos entre las comunidades y los planes de mitigaciones respecto a la contaminación ambiental. Como sostiene Bebbington, en la mayoría de los casos, en el ámbito local, se carece de capacidades institucionales para generar confianza entre los actores y sobretodo en la población directamente afectada.

En esta línea, César Bedoya sostiene que

estos conflictos revelan las históricas tensiones entre los modos de vida y cosmovisiones sobre lo que implica el desarrollo. Estos desencuentros están además marcados y alimentados por el ritmo y las características de la dinámica con la que se han venido dando estos 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 velocidad, abarcando espacios territoriales amplios y, en muchos casos, con poca disposición real para considerar los intereses y necesidades en juego en todos los grupos de interés involucrados. A esta dinámica se le debe sumar la carga histórica de la minería y su secuela de pasivos ambientales y sociales (abusos), 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, p. 43).



## CAPÍTULO IV

### ANÁLISIS DE LOS HALLAZGOS

#### 4.1. Roles y sentidos de la actuación pública de los actores religiosos

Antes de analizar roles y los sentidos de la participación de los actores estudiados, construimos una tipología para ubicar estas actorías en el marco de la movilización y las acciones de protesta emprendidas por las organizaciones de la sociedad civil. En ese sentido, encontramos cuatro tipos de actores.

Primero, los actores que se suman a la acción colectiva desde la representación de la institución eclesiástica formal. Este es el caso de los líderes católicos y evangélicos institucionalmente legitimados, como Monseñor Pedro Barreto, arzobispo de Huancayo, los sacerdotes de la Parroquia Cristo Rey en La Oroya: Santiago Gaynor, CPPS, Jaime Quispe, José Deardorff y Robín Urrutia<sup>30</sup>, el pastor Rafael Goto, presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú, Alejandro Farrell, misionero presbiteriano y representante de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos en el Perú, el reverendo Pedro Bullón, presidente de la Iglesia Luterana del Perú. Todos ellos tuvieron una visible presencia pública durante la campaña de incidencia debido a que, entre otras razones, contaban con el respaldo institucional de sus confesiones o congregaciones. Incluso, Barreto y Farrell desarrollaron roles de liderazgo al interior de la propia coalición de la sociedad civil impulsora de la campaña de incidencia. Este aspecto fue importante para el impulso, visibilidad y legitimidad del propio Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), porque permitió que tanto las instancias del Estado como los influyentes medios de comunicación construyeran un discurso favorable a la causa del movimiento ciudadano.

Segundo, actores que se insertan en la movilización desde la pastoral social de las iglesias. Este es el caso de Liliana Carhuaz, Yolanda Zurita y Olinda Parra –integrantes del comité de Derechos Humanos de la Parroquia Cristo Rey de La Oroya–, Julia Huari –promotora de la Comisión Episcopal de Acción Social–, Cesar Llanco –pastor del

---

<sup>30</sup> Los cuatro pertenecían a Congregación de los misioneros de la Preciosa Sangre (CPPS).

Seminario metodista San Pablo de Huancayo–, Ebed Grijalva –representante del Centro Ecuménico de Promoción y Acción Social del Centro–, Erika Izquierdo integrante de la Asociación evangélica Paz y Esperanza. Estos actores participaron en la construcción de la estrategia de comunicación e incidencia de la campaña. Pero, además de proveer los recursos para la sensibilización y la movilización se constituyeron en una suerte de “intérpretes sociales” (Arellano, 2014) sobre la problemática abordada al interior de las comunidades eclesíásticas que no están conectadas ni participan de iniciativas sociales y políticas como la que se generó alrededor de la problemática de La Oroya.

Tercero, los actores que construyeron su práctica religiosa en el espacio público desde la experiencia previa del activismo social, como es el caso de Esther Hinostroza – miembro de la Asociación Filomena Tomaira Pacsi y activista de la Red presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza –, Pablo Fabián y Paula Meza –ligadas la pastoral de derechos humanos del arquidiócesis de Huancayo e integrantes del MOSAO–. Todos ellos, se involucran en el activismo político a partir del proceso de interacción con otros actores religiosos y no religiosos en el contexto de la movilización y la protesta social. Varios de ellos, inicialmente entran a la arena pública y política no necesariamente abrazando la bandera a partir de la representación de su grupo religioso. Más bien, construyeron su identidad y su práctica religioso-política a partir de su involucramiento en las acciones previas, propias del trabajo de base con las organizaciones sociales locales. La acción pública de los líderes religiosos que consignamos en la primera tipología se convierte en uno de los factores claves que permite que los religiosos de este grupo empiecen a vincular su fe y sus creencias con el activismo político a este nivel.

Yo siempre he estado involucrada en la parroquia. Primero he sido catequista por muchos años. Luego, cuando empieza la campaña por la salud ambiental de nuestro pueblo, empiezo a darme cuenta que puedo poner al servicio de esta causa mi profesión. Yo estudié ingeniería metalúrgica. Hasta antes de eso, antes de escuchar todo lo que afectaba la contaminación, no pensé que una mala aplicación de mi profesión podría causar tanto daño. Esto me hizo sentir responsable como cristiano. Y

pensando eso, me meto con todo junto con los demás a colaborar para tratar ayudar a remediar el daño causado por la empresa minera<sup>31</sup>.

cuarto, los agentes que construyen su actoría religiosa en el escenario de la movilización y la protesta desde el acompañamiento a las víctimas del atropello. Este es el caso de los activistas vinculados a las ONGs, redes de derechos humanos u oficinas de acción social de las iglesias. En este caso, estos actores han construido un compromiso explícito desde su fe con causas vinculadas a la lucha por la justicia y la defensa de los derechos humanos. Para estos agentes, la movilización social en favor de la causa ambientalista se convierte en una instancia de afirmación y concreción de su opción religiosa contestataria y profética, en muchos casos, construida en el contexto de la reflexión teológico-política en favor de los derechos.

Todos estos actores jugaron diversos roles a la vez, desde acompañar pastoralmente a los sectores afectados, ayudar 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. A continuación, explicamos los principales roles que jugaron estos actores.

Veamos ahora los roles que estos actores jugaron alrededor de la movilización y la protesta social.

#### **4.1.1. “Acompañamiento pastoral” ciudadano**

Este es uno de los roles que naturalmente han desarrollado los líderes y miembros de las comunidades de fe en el marco del denominado “quehacer pastoral”<sup>32</sup>, cuya acción

---

<sup>31</sup> Paula Meza, agente pastoral de la Parroquia de La oroya, 17 agosto de 2018.

<sup>32</sup> Desde la perspectiva católica, la noción de pastoral social se sostiene en el planteamiento consignado en el compendio de la denominada Doctrina Social de la Iglesia, en el que se la considera como “la expresión del ministerio de evangelización social, dirigido a iluminar, estimular y asistir la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana, en su perspectiva terrena y trascendente. La Iglesia vive y obra en la historia, interactuando con la sociedad y la cultura de su tiempo, para cumplir su misión de comunicar a todos los hombres

está dirigida tanto a los feligreses como hacia los sectores del entorno social o comunitario en el que se insertan. Sin embargo, en este caso es importante observar cómo la interacción con los actores no religiosos y la inserción en la dinámica de la protesta social genera una resignificación de la tradicional lógica de la denominada acción pastoral en el espacio público, que no se queda en la atención estrictamente espiritual de los afectados, sino que incorpora la dimensión de la acción política en el acompañamiento. Por otro lado, el acompañamiento no se circunscribe al feligrés insertado en el quehacer eclesiástico institucional, sino que tomó como eje principal la participación del creyente acompañado en los quehaceres de la vida pública.

En este sentido, el acompañamiento a este nivel supera la dimensión religiosa del acogimiento instrumental hacia la persona necesitada. Lo que observamos, más bien, es la construcción de una suerte de acompañamiento que no se circunscribe a los parámetros de las preocupaciones de la vida eclesiástica intra-congregacional, sino que la denominada acción pastoral se establece desde la práctica y las preocupaciones políticas de los sujetos a quienes se destina el acompañamiento. Así dan cuenta los testimonios de los propios laicos católicos de La Oroya.

Monseñor [Pedro Barreto] cuando venía a La Oroya, él siempre acostumbraba a venir en las Confirmaciones. Noviembre, por ahí. Así son las Confirmaciones por aquí. Y en cada homilía decía que debemos cuidar la tierra, que la salud, el trabajo. Siempre nos decía

---

la novedad del anuncio cristiano, en la realidad concreta de sus dificultades, luchas y desafíos; de esta manera la fe ayuda las personas a comprender las cosas en la verdad que «abrirse al amor de Dios es la verdadera liberación». La pastoral social es la expresión viva y concreta de una Iglesia plenamente consciente de su misión de evangelizar las realidades sociales, económicas, culturales y políticas del mundo” (CEP, 2005, p. 288). Desde la perspectiva evangélica, los agentes que se mueven en la lógica de la acción que desplegaron los actores que estudiamos, si bien no acuñan la categoría de la “pastoral social de la iglesia”, plantean un concepto parecido que tiene que ver con la noción de ‘la misión profética de la iglesia’, a partir de la cual se plantea que los cristianos deben ponerse del lado de los excluidos y excluidas de la sociedad. En palabra del teólogo evangélico Darío López, “el amor especial de Dios por los indefensos, los débiles, los insignificantes, los menesterosos, los “nadie” o los “nada” según el discurso oficial, desafía a la iglesia cristiana a sacudirse de sus cómodos presupuestos teológicos y lineamientos misionales, dejando que el Dios de la vida hable con la fuerza de su Palabra allí donde el pan es comunión entrañable, amor definitivo: la mesa de los pobres y de los excluidos” (López, 2004).

esto<sup>33</sup>.

La propuesta de organizar una vigilia para proveer un acompañamiento espiritual para apoyar a la población de La Oroya fue acogida con entusiasmo por las personas presentes. Se informó que la Red Uniendo Manos, las Hermanas Dominicas y los Jesuitas están organizando una vigila paralela, la misma fecha y hora, en St. Louis, Missouri (EE.UU.)<sup>34</sup>.

Los propios sacerdotes de la Arquidiócesis de Huancayo, especialmente aquellos que respaldaban la causa del Movimiento por la Salud de La Oroya, asumieron este discurso.

Lo único que buscamos era hacer algo para que esta gente no se muriera. Monseñor nos decía que hay que hacer algo para que en esta ciudad haya salud. No podíamos estar orondos contemplando la contaminación de la gente a quienes estábamos acompañando<sup>35</sup>.

Desde esta perspectiva, los actores religiosos ven al “sujeto acompañado” no solo como un feligrés comprometido con la vida parroquial institucional, sino como un actor que participa en el quehacer social y político desde su cosmovisión espiritual o de fe. Desde esta mirada, se trata del acompañamiento al militante religioso que transita de la lógica de la práctica del testificante –en términos de la expresión de su fe en el mundo cotidiano – a la acción ciudadana del creyente en la vida pública. Por ello, el lugar desde el que se ejerce el acompañamiento pastoral resignifica el sentido del discurso y la acción religiosa en el espacio público.

[...] yo no quería que solamente se hagan protestas. También teníamos que rezar y había que celebrar la misa, hay que rezar el rosario. Entonces nos fuimos a rezar en la puerta del complejo [metalúrgico]. Hicimos una vigilia que consistía en rezar el rosario allí. También propuse la idea de ir a hacer la vigilia en el puente, para apoyar al padre José que se dedicaba a caminar con ellos en las protestas, las manifestaciones.<sup>36</sup>

En el 2000, los agentes han visto desde pequeños como [si fuera algo] normal los humos tóxicos. Ellos han vivido en ese ambiente. Y

---

<sup>33</sup> Liliana Carhuaz, agente pastoral de la Parroquia de La Oroya, 7 septiembre, 2017

<sup>34</sup> Alejandro Farrell, misionero presbiteriano, 8 febrero, 2018

<sup>35</sup> Padre Jaime Quispe, Párroco de la parroquia La Oroya. 5 septiembre, 2017

<sup>36</sup> Padre Javier Castillo, párroco de la parroquia de Huancayo, 7 de septiembre, 2017

la fe la manifestaban de diversas formas. Unían la fe como una especie de resignación de vivir de una forma indigna. Pero no se daban cuenta. Entonces, si a esto se añade que esa empresa les daba el trabajo, entonces relacionaban la fe con la adquisición de trabajo. Y allí yo entiendo por qué la mayoría de la población se resistía al cambio, es decir a vivir sin contaminación. Cuando yo llego ya había el MOSAO. Habían líderes allí de las iglesias luchando solos contra los molinos de viento. Yo llegué y me sumé para reforzar su trabajo<sup>37</sup>.

Se trata de un tipo de acción religiosa que pone el acento, más que en el adoctrinamiento del creyente o del simpatizante religioso, en la afirmación de la denominada “acción profética” (Melucci, 1999, Gamio, 2015) del feligrés. Y esto tiene que ver con el hecho de que estos actores construyen su aprendizaje religioso siendo confrontados e interpelados por la realidad y los problemas sociales que afectan a aquellos que han decidido acompañar.

En este contexto, ¿qué hacer para amar al prójimo? No a regalarle cositas o comida. Eso está bien, pero no solamente eso. La gente está cansada de las promesas incumplidas de nuestras autoridades, de sus proyectos paliativos que solo fomentan corrupción, dependencia, mendicidad. Tenemos que hacer algo más. Jesús nunca permaneció indiferente al sufrimiento humano<sup>38</sup>.

Por otro lado, es importante notar que la acción colectiva se convierte en una instancia desde la cual los laicos, o lo que llamaríamos activistas religiosos de a pie, repiensen y resignifiquen sus propias concepciones teológicas, a partir de asumir la noción de, lo que muchos de los entrevistados llaman, el “testimonio profético de los creyentes” en la sociedad.

Es importante anotar que al inicio de su participación en las acciones de protesta e incidencia alrededor del conflicto, varios de ellos no explicitaron abiertamente su identidad o pertenencia religiosa. Sin embargo, en el proceso de la interacción con los otros, y a partir del involucramiento más activo en el proceso de la protesta, empezaron

---

<sup>37</sup> Monseñor Pedro Barreto, Arzobispo de Huancayo, 3 agosto, 2018

<sup>38</sup> Padre Jaime Quispe, Párroco de la parroquia La Oroya. 5 septiembre, 2017

a desarrollar un proceso de revisión, replanteamiento y resignificación tanto de su concepción teológica o de su espiritualidad, como de su práctica religiosa en lo público. A este respecto, Yolanda Zurita, miembro del comité del comité de derechos humanos de la parroquia de La Oroya y una de las lideresas del Movimiento por la Salud de La Oroya, recuerda uno de los diálogos de tuvo con uno de los sacerdotes de la Parroquia.

No era fácil para nosotros estar en la lucha como representantes de la iglesia. Había mucha presión de la empresa. Recuerdo una vez que tuvimos una fuerte discusión con uno de los padres, porque él pensaba que deberíamos bajar el perfil. Entonces yo le dije: Disculpe padre, si estoy metida en esta lucha es por culpa de ustedes. Ustedes me enseñaron que Jesús luchó por los necesitados. Los que están sufriendo con toda esta contaminación son mis hermanos, además, aquí en la parroquia me enseñaron que como iglesia tenemos que ser levadura. Y si Jesús ha entregado hasta su vida, yo no puedo hacerme la sorda. Cuando terminé de hablar, el padre me dijo: Yolanda, tienes razón. Qué valiente eres. sigamos adelante<sup>39</sup>.

Otro caso en el que se puede observar el modo como el involucramiento de estos agentes religiosos en la movilización la protesta social generó procesos de resignificación de la relación entre su fe y la acción política es el de Esther Hinostroza, una creyente evangélica que, junto con otras mujeres, esposas de mineros, fundaron la Asociación Filomena Tomaira Pacsi, con sede en La Oroya. La señora Hinostroza reconoce que antes de que el MOSAO impulsara la campaña, con el apoyo de otros creyentes católicos y evangélicos, ella no expresaba abiertamente su fe evangélica entre sus compañeras de militancia sindical.

Cuando vi que aparecían otros hermanos, que eran parte de la Red Uniendo Manos y de CEDEPAS<sup>40</sup>, yo me sentí acompañada y animada, y dije: Qué bien que hayan otros cristianos que no están contentos con esta injusticia. Es que algunos pastores tenían temor de que los trabajadores se quedaran sin trabajo, pero nosotros pensábamos que no podemos callar porque la Biblia no esconde los derechos<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Yolanda Zurita, agente pastoral de la Parroquia de La Oroya, 5 de setiembre de 2017.

<sup>40</sup> CEDEPAS es Centro Ecuaménico de Promoción y Acción Social, una organización de trasfondo protestante evangélico, con sede en Huancayo, que cuenta entre sus promotores con líderes y laicos de la iglesia metodista.

<sup>41</sup> Esther Hinostroza, miembro de La Asociación Filomena Tomaira Pacsi, 9 de setiembre, 2017.

En ese mismo sentido, Pablo Fabián, dirigente del Movimiento por la Salud de La Oroya y feligrés católico, da cuenta en su testimonio que su relectura de la Biblia le permitió reconocer que su Dios está a su favor en esta “lucha”.

La Biblia me ha ayudado bastante en esta lucha. Ahora he descubierto un respaldo más en la Biblia porque de ahí salen las mejores cosas que necesito. Por ejemplo, la Biblia dice bien claro sobre cómo debemos defender a los niños. Cristo les dice a los apóstoles “dejad que los niños vengan a él y que nadie lo impida”. Entonces yo tomo esa parte y digo “cuando me confirmé acepté ser soldado de Cristo y defender a mis hermanos menores<sup>42</sup>

En esa misma línea, el pastor César Llanco, director del Seminario Teológico Metodista San Pablo de Huancayo, plantea esta reflexión:

Esta lucha nos ha llevado a entender que no podemos tener una fe abstracta, muy ajeno a los problemas sociales. Cuando hicimos la lectura contextual, empezamos a relacionar nuestra fe con lo que estaba pasando con la comunidad en La Oroya<sup>43</sup>.

#### **4.1.2. Facilitadores de la estrategia política de la protesta**

Respecto a las instancias desde donde se accede a lo público, es destacable encontrar una activa participación de actores 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, desde la que se construyó la estrategia de incidencia en favor de los afectados de la localidad. Los documentos revisados y los testimonios de los entrevistados dan cuenta de que los actores religiosos tuvieron una participación activa y, por lo tanto, jugaron un rol relevante, en todo el proceso de la estrategia política de la protesta.

---

<sup>42</sup> Pablo Fabián, líder del MOSAO, 7 de septiembre, 2017.

<sup>43</sup> Pastor Cesar Llanco, 5 de septiembre de 2017

Durante los años consignados para nuestra investigación, se puede observar que tanto Monseñor Pedro Barreto, Arzobispo de la Arquidiócesis de Huancayo, como el Reverendo Alejandro Farrell, misionero presbiteriano y facilitador de la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, asumieron el rol de animadores públicos de la acción política, no solo incentivando el desarrollo de las acciones de sensibilización desde los grupos religiosos, sino también participando en la organización e implementación de la estrategia de incidencia política impulsada desde la coalición de organizaciones de la sociedad civil.

[...] Durante la reunión [de la Mesa técnica de apoyo al Movimiento por la Salud de la Oroya], Monseñor Barreto hace una propuesta convocando a las autoridades, alcalde, prefecto, inclusive a la misma empresa para hacer una propuesta de una solución integral a la recuperación del río Mantaro y se llamó así la propuesta: Solución Integral y Sostenible al Problema de Salud Ambiental y laboral en la Oroya y recuperación de la cuenca del río Mantaro<sup>44</sup>.

En todas las reuniones, tanto las de organización como de capacitación se realizaron en el local de la parroquia, con la autorización, el respaldo y compromiso del párroco. Esto es muy importante porque estábamos en un lugar neutral. A mí me llamó la atención que la iglesia esté preocupada por fortalecer las capacidades de las personas, porque normalmente vemos que las parroquias de Lima se dedican a asuntos relacionados con la catequesis, las charlas para matrimonios. **Pero aquí vemos otra cosa, algo muy particular, vemos una iglesia convertida en referente de la movilización, en un facilitador.** Aquí, la iglesia reconoce que hay grupos vulnerables a quienes atender<sup>45</sup>

Yo he participado en varias de las mesas técnicas en las campañas de defensa de los derechos de las comunidades afectadas por la minería. En el caso de La Oroya, la participación de gente de las iglesias fue clave. Ellos estuvieron en todo. Yo pienso que la campaña de La Oroya tuvo éxito y no se vino abajo porque ellos consiguieron muchas cosas que hubiese sido difícil que las ONGs o nosotros los asesores técnicos lo consiguiéramos. El estudio alternativo que hizo la Universidad de Saint Louis de Missouri y que confirmó que el 97% de los niños menores de 6 años tenía plomo

---

<sup>44</sup> Miguel Zamudio, miembro de la Pastoral Social de Dignidad Humana del Arzobispado de Huancayo.

<sup>45</sup> Eliana Ames, abogada ambientalista del Centro Labor e integrante de la Mesa Técnica, 10 de febrero de 2019.

en la sangre, fue posible gracias a la gestión de la iglesia presbiteriana y del Monseñor Barreto. Imagínate, ese fue un gran aporte de ellos. Eso, además, levantó la campaña que emprendimos desde la sociedad civil<sup>46</sup>.

Revisando las memorias del proceso de la campaña de incidencia, encontramos 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, como ya se mencionó, en la iniciativa más importante de la sociedad civil durante el conflicto generado en la localidad de La Oroya. Esto se puede notar tanto en el rol que los decisores políticos y los propios representantes de la empresa Doe Run les adjudicaron a los representantes religiosos como en la propia manera como los medios de comunicación construyeron la narrativa periodística en relación con la acción de estos agentes ligados a las iglesias, como se puede apreciar en esta nota periodística:

**Arzobispo de Huancayo critica condiciones de la minería.** El arzobispo de Huancayo, Pedro Barreto, criticó este lunes en Alemania la "explotación desmedida" de los recursos naturales en el Perú. En ese sentido, sostuvo que muchas veces no se respetan los criterios ambientales.

**Bonn** (dpa). "Perú es un país rico en recursos. Pero en muchas ocasiones no se respetan los criterios ambientales", sostuvo el prelado peruano en la presentación en Bonn de la campaña de la obra episcopal alemana de cooperación al desarrollo Misereor dedicada a Perú. Monseñor Barreto mencionó como ejemplo el complejo metalúrgico de La Oroya, que no ha sido modernizado desde su inauguración en 1922. Según el arzobispo de Huancayo, los niños que viven en sus inmediaciones presentan concentraciones de plomo en la sangre cuatro veces por encima de lo permitido por la Organización Mundial de la Salud. "En la sangre de los niños hay un cóctel tóxico", dijo el antiguo vicario de Jaén, quien responsabilizó de la situación a las empresas y los políticos. "No puede ser que las empresas den muestra de una falta de responsabilidad que no sería tolerada en sus países". Barreto mencionó a la empresa estadounidense que opera el complejo de La Oroya, cuyas chimeneas expiden emisiones de dióxido de azufre, plomo y arsénico. "En vez de modernizar, la

---

<sup>46</sup> Juan Aste, consulto ambientalista del Centro Andes e integrante de la Mesa Técnica, 13 agosto, 2019

empresa reparte folletos en los que recomienda lavarse con frecuencia para evitar la contaminación"<sup>47</sup>.

Al respecto, una de las periodistas del diario El Comercio, editora del suplemento de economía D1, que entre 2016 y 2011 desarrolló una significativa cobertura de este caso, recuerda que para el equipo de este diario fue clave la intervención de los religiosos para continuar con la cobertura del caso.

Para nosotros fue fundamental que Pedro Barreto y otros religiosos hablaran, porque, a raíz de las notas críticas que sacamos sobre la empresa Doe Run en el suplemento D1, recibimos muchas llamadas de presión para dejar de hacer el tipo trabajo periodístico que estábamos haciendo, es decir contando toda la verdad de los hechos de La Oroya... Y era importante que hablaran los de la iglesia, porque era distinto si hablara alguien de CooperAcción o alguna otra ONG ambientalista crítica al Gobierno y la empresa, porque inmediatamente se asociaban esas voces a las opiniones de la izquierda, que eran vistas como voces anti empresa... Creo que la voz de los religiosos, como Barreto, le dio mucha legitimidad a la protesta de la gente que no estaba de acuerdo con la manera como venía operando la empresa Doe Run en La Oroya.

#### **4.1.3. Constructores de una narrativa religioso-política**

Como mencionamos líneas arriba, observamos una activa participación de los representantes de los grupos religiosos en la denominada "Mesa Técnica", en el que participaron especialistas, activistas y promotores ambientales en apoyo a la campaña impulsada desde el MOSAO. Entre las acciones realizadas alrededor de esta instancia, se observa que tanto los actores religiosos y los no religiosos ganan mutua confianza en el proceso de la acción política y la gestación de las iniciativas de protesta. Este es uno de los espacios desde los que se puede observar el modo como los actores religiosos

---

<sup>47</sup> Diario El Comercio, 23 de marzo, 2006

contribuyeron a insertar en el discurso de la campaña y la narrativa de la acción política no solo un lenguaje, sino también imágenes provenientes de la esfera religiosa.

No he visto otro caso en el que la humanidad tiene una cuota importante, y allí la iglesia jugó un papel importante. Con monseñor Barreto y su grupo logramos sacar de La Oroya a una familia que estaba viviendo una situación crítica. Esta fue una intervención directa de ellos... La Oroya es una zona vulnerable frente a la contaminación, y aquí la iglesia jugó un papel importante durante la campaña. Cuando alguien preguntaba dónde están los de la sociedad civil. La gente decía “Están allí en la parroquia”. Esto generó mucha confianza entre quienes estábamos metidos en la pelea<sup>48</sup>.

Esta cuota de “humanidad” a la que se refiere Eliana Ames es importante porque tiene que ver con el modo como los grupos religiosos añaden a la narrativa de la lucha política aspectos propios de las prácticas de los agentes de fe, que tiene que ver, entre otras cosas, con las formas religiosas del acompañamiento a las víctimas, con dimensiones de los gestos de solidaridad, con la construcción de puentes de confianza. En este caso, los gestos y prácticas de los religiosos en el espacio público adquieren una significación especial porque ocurre en el marco de una acción política que se construye más allá de una iniciativa eclesial instituida por la jerarquía institucionalizada y alrededor no de una agenda religiosa exclusiva, sino alrededor de un esfuerzo construido desde las actorías desde la sociedad civil más amplia, en el que se insertan los religiosos y no al revés.

En esa misma línea, es interesante observar el modo como la narrativa religiosa adquiere no solo un lenguaje, sino también una perspectiva política. Esto se puede notar tanto en los pronunciamientos de las organizaciones ligadas a las iglesias como en las declaraciones mediáticas de los líderes religiosos. En el discurso de estos actores se percibe el uso no solo de un particular lenguaje político, sino también la construcción de una lectura y opinión críticas frente a las prácticas y dinámicas políticas, especialmente

---

<sup>48</sup> Eliana Ames, abogada ambientalista del Centro Labor e integrante de la Mesa Técnica, 10 de febrero de 2019.

de aquellos decisores estatales. Un ejemplo de esto lo encontramos en una de las declaraciones emitidas por el denominado Comité interreligioso por el Ambiente y la Salud de La Oroya y la Cuenca del Mantaro, creado en el contexto de la campaña en favor de la salud de La Oroya, en el que –luego de colocar dos párrafos teológicos sobre la importancia de cuidar, lo que ellos llaman, el hábitat creado por Dios– saludan la creación del Ministerio del Medio Ambiente, demandándole la incorporación de la participación ciudadana en el proceso.

[...] saludamos la propuesta presidencial de la creación del Ministerio del Medio Ambiente, y suscribimos los alcances de la Defensoría del Pueblo, El principal reto de este Ministerio del Medio Ambiente será, por lo tanto, generar esa confianza que hoy no existe, sobre la base de un trabajo técnico, profesional e independiente. La garantía de la defensa de los derechos medioambientales que esta institución debe brindar a la ciudadanía tiene como pilar fundamental su autonomía, criterio técnico y especialización. De este modo haremos prevalecer verdaderamente LA PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE [...] Por ello, confiamos en que el Poder Ejecutivo considere e incorpore en la conformación del Ministerio del Medio Ambiente la fiscalización ambiental de todos los sectores del Estado, incluido el sector minero y energético, y que su creación se realice después de un gran debate y análisis minucioso con amplia participación ciudadana<sup>49</sup>.

En ese sentido, es interesante ver el modo como los actores religiosos aprenden el lenguaje y las tácticas políticas de las organizaciones seculares en el contexto de la interacción entre lo secular y lo religioso, alrededor de la movilización social.

Por su parte, los actores no religiosos incorporaron en su accionar político comportamientos y prácticas que corresponden a los actores vinculados a las iglesias, como el valor y la lógica religiosa del acompañamiento, la utilidad de la incorporación de los símbolos religiosos en las movilizaciones, la valoración de lo trascendente y un tipo

---

<sup>49</sup> Pronunciamiento del Comité Interreligiosos por el ambiente y la salud de La Oroya y la Cuenca del Mantaro, 25 de enero, 2008. Este comité, creado en junio de 2007, estuvo integrado por Monseñor Pedro Barreto, Arzobispo católico de Huancayo y presidente de la Mesa de Diálogo Ambiental de la Región Junín, el Reverendo Rafael Goto, Presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), el Reverendo Pedro Bullón, Pastor Presidente de la Iglesia Luterana Evangélica Peruana (ILEP), y el señor Elías Szczytnicki, miembro de la Comunidad Judía y Secretario del Comité Interconfesional del Perú.

de espiritualidad en los procesos y prácticas de reivindicación política. Sobre este último, las minutas de las reuniones de la coalición revelan que los activistas ambientalistas no religiosos participaban de los rezos intercesores conducidos por los agentes eclesiásticos, no solo durante las vigilias públicas, sino también al inicio de las reuniones convocadas para organizar y evaluar la estrategia de incidencia política.

Estos rituales construyeron una determinada narrativa de la protesta que propiciaba no solo que el discurso religioso y político confluyan de manera fluida, sino que los activistas no eclesiásticos aceptaran la importancia del factor religioso en la acción política a este nivel, porque generaba puentes de confianza con los actores que no estaban directamente involucrados en la campaña y con los propios decisores políticos ante quienes se enfocaba la estrategia de incidencia política.

En ese sentido, el reverendo Hunter Farrell, misionero presbiteriano, cuenta el modo como uno de los miembros de la mesa técnica, un experimentado activista ambientalista, sin ningún vínculo con el mundo evangélico o católico, aceptara que la presencia e intervención de los religiosos constituyó un factor importante en esta iniciativa

En uno de los momentos más intensos de la campaña, en medio de nuestras alegrías y tensiones, de las horas y horas de reuniones, Juan [integrante de la Mesa Técnica], me dijo esto: Yo no soy religioso, y tengo mis razones, sin embargo, esta campaña, con la presencia de ustedes, me ha acercado a una fuente espiritual que no conocía. Yo le dije, nos estamos evangelizando todos aquí, Juan. Que seamos evangélicos, católicos o ateos no interesa. Esta lucha nos empuja y nos desafía a ayudar a nuestro prójimo que sufre aquí en La Oroya<sup>50</sup>

Incluso en las reuniones para desarrollar o evaluar la estrategia política de la campaña, todos aceptaban la inclusión de algunos actos que son propios de la ritualidad católica y evangélica, como es el caso del rezo o la oración al inicio de las reuniones que se realizan en los círculos para-eclesiásticos.

---

<sup>50</sup> Entrevista a Hunter Farrell, pastor y misionero de la Iglesia Presbiteriana. Miembro de la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, 4 de agosto, 2018.

En nuestras reuniones invocábamos al Espíritu para que nos anime, nos de fuerzas, nos de la sabiduría para llegar a buenos acuerdos durante la campaña<sup>51</sup>.

Una de las acciones propiciadas por los actores religiosos fueron las denominadas vigiliias de oración por la salud de La Oroya, en las que participaban no solo los agentes ligados a las iglesias, sino también aquellos que estaban ligados a las organizaciones seculares de la sociedad civil, que no necesariamente concurren a este tipo de ritos religiosos. Estos rituales precisamente construían una narrativa en la que se podía observar el modo como el discurso religioso era representado desde los marcos de la acción política. Esto se puede apreciar en las siguientes notas periodísticas que dan cuenta de uno de los actos religiosos que acompañaban las iniciativas de protesta, liderada en el 2006 por el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO).

Ayer, un grupo de representantes de la sociedad civil, acompañados por los congresistas Walter Alejos (presidente de la Comisión de Medio Ambiente) y Eduardo Carhuaricra, entregó 16,000 firmas procedentes de diferentes países del mundo para pedir que el Gobierno Peruano haga cumplir los compromisos ambientales asumidos libre y legalmente por la empresa Doe Run en 1997. Un día antes, también en el mismo lugar, un grupo de ciudadanos, miembros de organizaciones sociales, acompañados por delegaciones religiosas realizó una vigilia para expresar su preocupación por la salud de la población de La Oroya, exigiéndole a César Rodríguez, representante del MEM, que se cumpla con la legalidad y respeto de los derechos humanos (diario El Comercio. 25 de febrero de 2006).

**Rezan por salud en La Oroya.** Preocupados por los altos niveles de contaminación ambiental que sufren alrededor de cien mil pobladores de La Oroya y Cerro de Pasco, un grupo de ciudadanos realizó ayer un plantón denominado “Oración por la salud y el trabajo en La Oroya y la Cuenca del Mantaro”, en la puerta del Ministerio de Energía y Minas. El objetivo de la iniciativa fue advertir que no solo hagan caso a atender la solicitud de ampliación del Programa de Adecuación y Maneja Ambiental (PAMA) planteado por la empresa Doe Run Perú, sino también se preocupen por velar por la salud de los pobladores, quienes sufren de la contaminación de plomo en su sangre. Al acto público se hizo presente Monseñor Pedro Barreto,

---

<sup>51</sup> Liliana Carhuaz, agente pastoral de la Parroquia de La Oroya, 7 septiembre, 2017.

arzobispo de Huancayo, y el congresista Walter Alejos (diario La República, 24 de febrero del 2006).

**Convocan vigiliias por caso Doe Run.** Diversas instituciones de la sociedad civil y la iglesia vienen organizando vigiliias en Huancayo y Missouri (EEUU) como muestra de solidaridad con la población de La Oroya, afectada por la contaminación minera. Rosa Amaro, presidenta del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), indicó que estos gestos tienen por fin llamar la atención del Ministerio de Energía y Minas (MEM) que en los próximos meses deberá decidir si acepta o rechaza el pedido de la empresa Doe Run para aplazar la ejecución de su Programa de Adecuación y Manejo Ambiental (PAMA). Indicó que las iglesias católica, luterana, presbiteriana y evangélica se han sumado a esta iniciativa para que el citado portafolio tome una decisión que favorezca la salud de la población del valle de Mantaro (Agencia de noticias CNR, 23.02.2006).

Nótese que el discurso periodístico subraya que estos rituales religiosos tienen un carácter no estrictamente religioso, sino más ciudadano. En el mismo sentido, se observa el modo como las organizaciones religiosas construyen un discurso público que da cuenta que la inserción de estos actores en el activismo social produce actualizaciones y resignificaciones del propio lenguaje religioso y político. Esto lo notamos en uno de los pronunciamientos de la Arquidiócesis de Huancayo:

“Si permanecen fieles a mi palabra conocerán la Verdad y la Verdad los hará libres” (Juan 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: La empresa Doe Run Perú (DRP), por segunda vez (2009), obtuvo una ampliación de 30 meses para cumplir con el 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....Ante la solicitud de una tercera ampliación del PAMA no podemos callar porque su incumplimiento es un atropello a la dignidad y la salud de las personas de La Oroya y de los trabajadores del Complejo Metalúrgico que se ven obligados a laborar en condiciones letales a su integridad...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. Pienso aquí en la actitud de aquellos cristianos que, por respeto humano o por simple comodidad, se adecúan a la mentalidad común, en lugar de poner en guardia a sus hermanos acerca de los modos de pensar y de actuar que contradicen la verdad y no siguen el camino del bien” (Mensaje de Cuaresma 2012, No. 1).<sup>52</sup>

Este mismo énfasis y enfoque se puede apreciar en el pronunciamiento de los religiosos y laicos de las parroquias de La Oroya y Huancayo, publicado en agosto de 2009.

Es necesario recordar que, desde el año 2004, el Arzobispado de Huancayo, en fidelidad a la Doctrina Social de la Iglesia Católica, propuso a través de una Mesa de Diálogo la solución integral y sostenible al problema de salud ambiental y laboral de la ciudad de La Oroya, y la recuperación de la cuenca del río Mantaro, propuesta que ha logrado, a la fecha, una creciente participación de la sociedad civil, en el cuidado de la vida y del medio ambiente. La preocupación por la situación de los trabajadores es constante. Recordemos el mensaje que hace unos días dirigió Mons. Pedro Barreto Jimeno SJ por fiestas patrias, donde reitera: “En nuestra región Junín se cierne una grave preocupación. Más de tres mil quinientos trabajadores de la empresa Doe Run del Perú se encuentran en vacaciones forzadas. Situación de angustia y desesperación para ellos y sus familias...”. También el Arzobispo, en ese mismo mensaje, invocaba: “a buscar juntos propuestas de solución a este gravísimo problema social donde confluyen varios derechos inalienables: la vida y la salud de las personas, la estabilidad laboral, el cuidado del medio ambiente y una actividad minera con auténtica responsabilidad social que asegure el fiel cumplimiento de los derechos antes mencionados<sup>53</sup>.”

Este proceso vivido por los líderes religiosos, en el sentido de su interacción con el espacio y los actores de la movilización y la protesta política, generó un replanteamiento no solo en el estilo del acompañamiento a la comunidad local, especialmente a los afectados por el atropello a los derechos ambientales, sino también respecto a la incorporación del abordaje de los problemas sociales en lo que ellos llaman la acción pastoral.

---

<sup>52</sup> Pronunciamiento de la Arquidiócesis de Huancayo, 29 de febrero de 2012.

<sup>53</sup> Pronunciamiento de religiosos y laicos de las parroquias de La Oroya y Huancayo, 3 de agosto de 2009.

muchas veces el lenguaje que utilizamos es un lenguaje que responde a otra época que ya no dice nada hoy. Entonces la gente dice que bonito lo que ha dicho el Padre en la misa, pero muchas veces la gente no necesariamente ha captado lo que la Palabra [la Biblia] quiso decir sobre su realidad. Entonces, ahí falta la actualización del lenguaje, tener el oído con los problemas de la actualidad y el otro oído con la Biblia. Es decir, cómo Jesús ve la realidad de su pueblo. Eso nos sigue faltando trabajar a nivel de base<sup>54</sup>.

#### **4.1.4. Generadores de corriente de opinión**

Tanto a nivel local como nacional, los actores religiosos se constituyeron en líderes de opinión durante las acciones emprendidas por la coalición de la sociedad civil. El propio arzobispo Pedro Barreto fue nombrado coordinador de la Mesa de Diálogo Ambiental Regional de Junín, a raíz de su liderazgo alrededor de esta iniciativa iniciada en La Oroya. La designación de Barreto como coordinador de esta plataforma de la sociedad civil lo convirtió en un destacado líder de opinión, al que los medios recurrían con frecuencia, convirtiéndolo en una de las voces más representativas e influyentes del activismo ambiental no solo en la región de Junín, sino también a nivel nacional. Miguel Zamudio, coordinador de la Pastoral Social y Dignidad humana del Arzobispado de Huancayo relata sobre el modo como el padre Barreto asumió su “rol pastoral” en esta instancia política.

El 18 de diciembre de 2004, el Arzobispado de Huancayo mediante un comunicado presenta la propuesta de Solución Integral y Sostenible al Problema de Salud Ambiental y Laboral en La Oroya y Recuperación de la Cuenca”. Y el 22 de marzo de 2005 ya se realiza el foro público y se firma el acta de compromiso para la formación de la mesa de diálogo. Viajamos con el monseñor a La Oroya a varias reuniones de coordinación que se hacía en la parroquia convocando a las autoridades de la provincia de La Oroya,

---

<sup>54</sup> Padre Javier Castillo, Parroquia de La Oroya, 7 de diciembre de 2017.

alcalde, prefecto, a los dirigentes de sindicato, presentándoles la propuesta y la firma de compromiso<sup>55</sup>.

Una de las acciones de la gestión de Monseñor Pedro Barreto desde la Mesa de Diálogo Ambiental de la región Junín fue la entrega de más de nueve mil quinientas ochenta y cuatro cartas dirigidas al Presidente Alan García, en el 2009, exigiéndole que el abordaje del conflicto de La Oroya debería tomar en cuenta el derecho a la salud de la población.

La fotografía que pudimos obtener sobre esta acción es muy ilustrativa. En ella se aprecia a Barreto, junto a otro sacerdote y un grupo de líderes y activistas de La Oroya, acercándose a Palacio de Gobierno para entregar las mencionadas cartas. Estos reportes periodísticos revelan detalles del hecho.

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<sup>56</sup>.

En un acontecimiento histórico, 30 representantes de organizaciones de La Oroya y la región Junín entregaron ayer 9 mil 548 cartas al presidente de la República, Alan García, exigiendo el respeto a la dignidad, salud, trabajo, ambiente y la vida de su población. La entrega se realizó en la Mesa de Partes de Palacio de Gobierno y estuvo encabezada por Monseñor Pedro Barreto Jimeno, Arzobispo de Huancayo y Coordinador de la Mesa de Diálogo Ambiental Regional de Junín. También lo acompañaron

---

<sup>55</sup> Miguel Zamudio, de la Pastoral social y Dignidad humana del Arzobispado de Huancayo, 15 de septiembre, 2017.

<sup>56</sup> Diario La República, 28-abril-2009

miembros del equipo técnico de dicha Mesa de Diálogo, representantes del Colegio de Ingenieros de Junín y miembros de la sociedad civil de La Oroya. Monseñor Barreto exhortó al Gobierno Central, a las empresas mineras y a los trabajadores a asumir de manera “creativa y corporativa” la solución integral de la problemática existente en La Oroya y la región Junín. “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. Por otro lado, resaltó que este “acontecimiento histórico” es el resultado de la sensibilización ambiental a los ciudadanos de la Cuenca del río Mantaro y destacó que por primera vez en muchos años la voz del pueblo se ha hecho sentir a través de las 9 mil 548 cartas entregadas al presidente Alan García. Finalmente, informó que en diez días hábiles se obtendrá una respuesta oficial a las misivas entregadas, al mismo tiempo que se harán las coordinaciones para concretar una reunión con el Jefe de Estado<sup>57</sup>.

Además, es relevante notar que, junto con este hecho político de grandes repercusiones mediáticas, Barreto usó la plataforma del propio púlpito eclesiástico para generar corriente de opinión sobre la causa que decidió abrazar, en representación no solo de la colectividad religiosa, sino de la coalición de las organizaciones de la sociedad civil. Este es el caso 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 situación 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<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Portal INFOREGION, 22 de abril, 2009

<sup>58</sup> Diario El Correo de Huancayo, 22 de febrero, 2012.

En ambos casos, se puede notar que el actor religioso se convierte en un referente público influyente, 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 en el espacio público.

Lo mismo ocurrió con los otros líderes religiosos. Un ejemplo de esto lo podemos apreciar en esta nota sobre la participación del presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú, el Rev. Rafael Goto, en un foro sobre la problemática de La Oroya.

Esta tarde se realizó el conversatorio “**Cuatro miradas de La Oroya**” con la presencia de Rafael Goto, miembro del Comité Interreligioso por la Defensa de La Oroya; Marco Sifuentes, periodista y director del blog Útero de Marita; José Luis Capella, Director del Programa de Defensa del Interés Ciudadano de la SPDA [Sociedad Peruana por el Derecho Ambiental]; Carlos León, Curador y crítico de arte. El moderador fue Manuel Pulgar-Vidal, director ejecutivo de la SPDA... Por su parte, **Rafael Goto**, presidente del Concilio Evangélico Peruano resaltó la labor ética que viene desarrollando la sociedad civil en relación a las prácticas de la empresa Doe Run, que opera un complejo metalúrgico en La Oroya. Para Goto, antes que los proyectos de desarrollo, deberían primar las buenas prácticas éticas como base de la convivencia. De otro lado, detalló la participación del Comité Interreligioso por la Defensa de La Oroya en este conflicto<sup>59</sup>.

Asimismo, se pudo apreciar cómo la dinámica local generó una activa participación no solo de actores religiosos que se mueven a nivel de las jerarquías legitimadas tradicionalmente, sino también de sacerdotes y pastores de las redes, congregaciones o parroquias locales, así como de laicos de las mismas comunidades de fe. Una de las agencias de noticias que en aquella época cubría periodísticamente la problemática de La Oroya recoge la declaración del pastor presbiteriano Alejandro Farrell.

Decepción es la palabra que mejor interpreta el sentimiento de los cristianos que vienen defendiendo la salud de los niños de La oroya,

---

<sup>59</sup> Portal de la Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA), 3 de setiembre, 2009

tras la autorización del gobierno peruano a la minera estadounidense Doe Run para aplazar el Programa de Adecuación al Manejo Ambiental (PAMA) hasta el 2009, dijo el reverendo Alejandro Farrell. Farrell, quien hizo los contactos para que la Universidad de San Luis de Missouri y el Centro para el Control y Prevención de las Enfermedades de Atlanta, de los Estados Unidos, realizaran los estudios ambientales de esa localidad en agosto pasado, declaró a ALC que la medida del Ministerio de Energía y Minas “decepciona porque da preferencia a las ganancias de una empresa extranjera sobre los derechos a la vida y a la salud de más de 10,000 niños”. Reveló que en La Oroya... el 99 por ciento de los niños menores de seis años tienen envenenamiento por plomo. “Seguiremos firmes en esta campaña porque estamos convencidos de que Jesucristo, quien mostró una clara preocupación por los niños y las personas desamparadas, afirmó<sup>60</sup>.

En medio de la conflictividad social, estos actores se convirtieron no solo en activistas de la campaña de incidencia en favor de La Oroya, sino que se insertaron en la dinámica social y política alrededor de la problemática de la salud ambiental y la crisis ecológica derivada de la operación extractivista en la localidad y la región.

Varios de los líderes religiosos que participaban de la coalición de la sociedad civil formada originalmente alrededor del caso de La Oroya se convirtieron en interlocutores y líderes de opinión respecto a la problemática ambiental, en general.

#### **4.1.5. Mediadores del conflicto**

Como mencionamos líneas arriba, el conflicto de La Oroya generó el enfrentamiento de dos sectores de la población expresando posturas diferentes alrededor de la gestión del complejo metalúrgico por parte de la empresa Doe Run<sup>61</sup>. Uno de ellos, expresaba

---

<sup>60</sup> Agencia de Noticias ALC, 7 de junio 2006.

<sup>61</sup> Ramón Pajuelo resume de este modo el conflicto entre los dos sectores: “En el caso de La Oroya, la dramática transformación de la correlación de fuerzas que componían el escenario local de la conflictividad social hasta la privatización en 1997, derivó en una situación inédita de arrinconamiento del sindicato de trabajadores. En los años posteriores, surgió una disputa completamente nueva, en torno al tema de la contaminación ambiental, que enfrentó a dos sectores decididamente opuestos: un bloque conformado por la empresa minera, el sindicato de trabajadores y el municipio, frente a otro integrado por sectores de la población organizados en el Movimiento por la Salud de la Oroya (Mosao), con el apoyo de algunas

su respaldo a la propuesta la empresa minera Doe Run, que solicitada una ampliación de la licencia de operación aun cuando no había cumplido con sus compromisos de mitigación de la contaminación ambiental. El otro sector, objeto de nuestro estudio, se ubicó en la posición contraria, respaldando las iniciativas de la coalición ambientalista de la sociedad civil.

En este contexto, observamos que dentro de la propia comunidad interreligiosa se evidenciaron dos expresiones o formas de acercarse al conflicto: el acompañamiento a la población afectada y el abordaje de la problemática socioambiental. En ese sentido, en varios momentos de la campaña se pudo notar voces tanto desde los líderes eclesiásticos locales como desde el laicado que mostraban no solo su discrepancia pública frente al sector de religiosos contestatarios, que respaldaban la protesta del MOSAO, sino que además construyeron un discurso cercano a los intereses de la empresa minera y de aquellos grupos que satanizaban a las organizaciones de la sociedad civil que plantean la defensa de los derechos ambientales en este contexto.

En el caso de los católicos, algunos sacerdotes de la localidad no acompañaron al grupo liderado por el Arzobispo Barreto. Así como el arzobispo criticaba desde la homilía la pasividad del Gobierno y la insensibilidad de la empresa minera, otros religiosos católicos planteaban la necesidad de evitar el involucramiento en las acciones públicas de protesta.

Varios activistas del MOSAO refirieron que, así como recibieron el respaldo de varios sacerdotes y líderes eclesiásticos, otros representantes de la iglesia no solo se negaron a acompañarles en sus acciones de protesta, sino que participaron en algunas de las marchas de los trabajadores que apoyaban la causa de la empresa minera.

---

ONG y grupos de la Iglesia. Este conflicto revela la profundidad de los cambios ocurridos en la Sierra Central y el drama de la pérdida de centralidad del sindicato de trabajadores mineros y sus clásicas demandas” (Pajuelo 2010, p. 230).

...Más bien los comentarios en contra eran de los mismos hermanos. Que perdíamos el tiempo. Que debíamos ocuparnos de hacer otras cosas. A hacer otro tipo de pastorales (Liliana Carhuaz)

No quería meterse en problemas el padre. Quería estar ahí. Bien para acá, bien para allá. Y tranquilo nada más<sup>62</sup>.

Hasta antes que llegara Monseñor Pedro, el padre Urrutia estaba más preocupado porque no se cerrara la empresa, pero no le interesaba la contaminación. Por eso, apoyaba a los trabajadores que estaban a favor de la De Run. Incluso nos decía que no deberíamos movilizarnos<sup>63</sup>.

Estas diversas formas de abordaje del conflicto por parte de los líderes eclesiales permiten observar dos lógicas desde las cuales se construye la representación y la mediación pública religiosa en el contexto del conflicto social. Primero, aquellos que plantean la mediación desde la perspectiva de evitar la confrontación. En este caso, algunos 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.

La Iglesia entró siempre en un rol mediador. Esto significa que se trata de unir a la empresa con los trabajadores. La empresa y los trabajadores debemos ponernos de acuerdo con el Estado. Porque se trata aquí no de crear una conciencia conflictiva, como se ha ido creando anteriormente, sino de crear una conciencia propositiva. La conciencia conflictiva es hacerlos pelear unos con otros para sacar y salir con sus intereses o con la suya. En cambio, la conciencia propositiva es que no queremos hacer daño a nadie, no queremos

---

<sup>62</sup> Yolanda Zurita, Catequista de la Parroquia de la Oroya, 5 de setiembre de 2017

<sup>63</sup> Julia Huari, trabajadora de la Comisión Episcopal de Acción Social, 15 agosto de 2018.

perjudicar a nadie. Simplemente queremos alternativas de solución por ambas partes<sup>64</sup>.

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.

... más adelante monseñor hace una propuesta convocando a las autoridades, alcalde, prefecto, inclusive a la misma empresa para hacer una propuesta de una solución integral a la recuperación del río Mantaro y se llamó así la propuesta: Solución Integral y Sostenible al Problema de Salud Ambiental y laboral en la Oroya y recuperación de la cuenca del río Mantaro<sup>65</sup>.

Este sector asume su rol de mediador desde el lugar de los afectados, desde la perspectiva de los derechos de las víctimas del atropello ambiental.

Creemos que el Estado tiene una responsabilidad ética frente a la situación que viven nuestros hermanos de La Oroya. Por eso, frente a la solicitud de la prórroga del PAMA a Doe Run se debe tomar en cuenta la importancia de proteger la salud y el trabajo digno de la población<sup>66</sup>.

[...] yo hablaba con los sindicalistas varias veces, incluso una vez estaban los sindicalistas. En cierta ocasión hable con un señor, tendría unos cincuenta y tantos años, y le digo: “¿Qué le pasa?”. “Ah, es un compañero que tiene 60 microgramos de plomo y vengo para llevarlo al hospital”. Le digo: “¿Y ustedes como sindicalistas no defienden las causas por las cuales tu compañero está mal? Esto era lo doloroso para la iglesia y para mí, porque se trataba de defender la vida y la salud de la población, y es la población la que me amenazaba y por otro lado la empresa presionaba a los trabajadores. Y este es un problema hasta hoy porque los trabajadores tienen que ir y seguir trabajando a costa de su vida<sup>67</sup>.”

---

<sup>64</sup> Padre Jaime Urrutia, Párroco de la Parroquia de La Oroya.

<sup>65</sup> Miguel Zamudio, miembro de la Pastoral Social de Dignidad Humana del Arzobispado de Huancayo, 5 Setiembre, 2017

<sup>66</sup> Rev. Rafael Goto, presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú, 12 agosto, 2017

<sup>67</sup> Monseñor Pedro Barreto, Arzobispo de la Arquidiócesis de Huancayo, 10 febrero, 2018

Estas dos lógicas y modalidades desde las cuales los líderes religiosos entran al abordaje de la problemática y la conflictividad socio ambiental da cuenta, por un lado, de la pluralidad de voces en la sociedad religiosa en relación a los problemas sociales y las distintas lógicas de construir poder desde la religión en el espacio público. Por otro lado, revela que el sentido del papel mediador del conflicto está marcado por la comprensión que se adopta desde la religión sobre aspectos de la vida pública, como el modelo de desarrollo sobre el cual se sostiene la vida de la comunidad, la concepción de la paz que subyace la gestión de los conflictos, el valor de los derechos de los ciudadanos, etc. En ese sentido, los actores religiosos que se insertaron en las iniciativas de movilización y protesta animadas desde la sociedad civil desarrollaron esfuerzo de mediación desde la perspectiva del cuidado y la protección de la salud y la defensa de los derechos ambientales de la población.

#### **4.2. La resignificación de las ritualidades religioso-políticas**

El caso estudiado nos permite observar cómo los actores religiosos resignificaron sus rituales de celebración tradicional, insertando lo político no solo en el discurso religioso del ritual, sino también en las modalidades colectivas de aproximación a lo trascendente, a fin de visibilizar el hecho injusto e invocar a la divinidad por la solución del problema social, objeto de la protesta.

Así, entre las actividades públicas realizadas en el marco de la campaña de incidencia política en favor de la comunidad de La Oroya se pueden apreciar dos emblemáticos rituales 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 eclesiásticos en apoyo a las acciones en defensa de los derechos de la comunidad afectada. A lo largo de esta iniciativa ciudadana se observa que los rituales de oración se convirtieron en acciones permanentes.

Yo propuse la idea de ir a hacer la vigilia en el puente, fue mía la propuesta. Yo pensaba que la movilización está bien, pero junto con eso necesitábamos orar como Iglesia... Íbamos a hacer la vigilia de oración al puente Cascabel todas las noches, a las ocho de la noche<sup>68</sup>.

Esta suerte de liturgias cívicas o rituales religioso-políticos se constituyeron en espacios de mediación donde el discurso y las prácticas religiosas se conectan con los imaginarios políticos y las apuestas ciudadanas vinculadas a la reivindicación de los derechos.

[...] muchas veces el lenguaje que utilizamos es un lenguaje que responde a otra época que ya no dice nada hoy. Entonces la gente dice “qué bonito ha predicado, muy bonito”, pero yo me pregunto si realmente han entendido. Entonces, ahí falta la actualización del lenguaje, tener el oído con los problemas de la actualidad y el otro oído con la Biblia. Por decir, algo así como lo hizo Jesús, ver la realidad de su pueblo y al mismo tiempo ver a su Dios Padre<sup>69</sup>.

En esa misma línea, Liliana Carhuaz –catequista de la Parroquia de La Oroya –y Pablo Fabián –líder del Movimiento por la Salud de La Oroya– reconocen que los rituales religiosos, alrededor de la campaña de incidencia, constituyeron momentos de reafirmación de un tipo de aprendizaje en el que la protesta ciudadana se conecta con una determinada perspectiva de la creencia religiosa.

He aprendido a reclamar. He aprendido a que nadie puede pasar sobre mí. Y eso lo he visto muy de cerca con los ingenieros de Doe Run desde el 2004, 2005, 2006. Que nadie me puede callar por más doloroso que sea porque también he sufrido agresiones. En el momento tengo que decirlo, tampoco callar, o dejar que pase el tiempo. Sé que duele muchas cosas, pero yo igual aprendo y sigo adelante<sup>70</sup>.

Cuando estábamos en plena lucha, yo no me acobardé, porque estaba seguro que Cristo estaba de mi lado<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Padre Jaime Quispe, Parroquia de La Oroya, 8 setiembre, 2017.

<sup>69</sup> Padre Javier Castillo, Parroquia de La Oroya, 7 Setiembre, 2017.

<sup>70</sup> Liliana Carhuaz, catequista de la Parroquia de Huancayo, 7 de setiembre, 2017.

<sup>71</sup> Pablo Fabián, dirigente del Movimiento por La Salud de La Oroya.

De este modo, estas ritualidades se constituyeron en espacios de mediación comunicacional y política en donde 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 eclesiásticas 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, p. 116).

Por otro lado, el rito religioso construido en el marco del conflicto, recrea y re-significa la protesta social de un modo tal que termina convirtiéndose en un acto que sobrepasa el esquema y el modelo de un acto estrictamente religioso, de modo tal que los actores no religiosos –aquellos que incluso en otras circunstancias conciben las ritualidades eclesiásticas como ajenas a las contingencias políticas y sociales– participan cómodamente, asumiéndolo como parte de las acciones de la estrategia política.

El pastor Rafael Goto, quien participó en uno de los actos religiosos realizado en uno de los frontis del Ministerio de Energía y Minas<sup>72</sup>

El acto que tuvimos frente al Ministerio [de Energía y Minas] en San Borja fue muy importante, porque no solo estuvimos allá cantando e invocando a Dios en favor de La Oroya, sino que al final de la reunión fuimos recibidos por el Ministro de Energía y Minas y le hicimos llegar el pedido del MOSAO para que el gobierno plantee una salida integral a la problemática de La Oroya. En esa ocasión ingresamos a la reunión junto con Monseñor Pedro y el congresista Walter Alejos<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Es importante mencionar que el Ministerio de Energía y Minas es la entidad estatal encargada de regular y vigilar el cumplimiento de los compromisos ambientales por parte de las industrias extractivas en el Perú.

<sup>73</sup> Rafael Goto, presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú-CONEP, 12 de agosto, 2017.

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 percibían distanciada de la vida cotidiana no religiosa y ajena a los problemas sociales. Es aquí donde los grupos y actores individuales 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"<sup>74</sup>

En este sentido, es posible apreciar que estas comunidades de fe construidas desde la experiencia religiosa ritualizada en el espacio público más amplio, hace que los fieles, y especialmente aquellos que están comprometidos 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 eclesiástica 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, p. 149).

Por un lado, como dijimos líneas arriba, este tipo de rituales públicos se convierte en un factor de mediación comunicacional, en tanto 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.

---

<sup>74</sup> Rosa Amaro, presidenta del Movimiento por la Salud de La Oroya, 9 de setiembre, 2017

Por otro lado, el espacio público construido desde el ritual se convierte en un campo de mediación ecuménica y ciudadana 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 eclesióásticas– como en los ámbitos públicos que se construyen desde el Estado y la sociedad civil.

### **4.3. La reactualización de la memoria político-religiosa**

La narrativa que se construye alrededor de los rituales organizados por los actores religiosos, como parte de las acciones de protesta ciudadana, 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 actores religiosos intentan construir.

Incluso, es interesante notar cómo se resignifican determinados relatos bíblicos, que se conectan con la idea de que el dios en el que sostienen su fe puede propiciar o hacer los cambios que sus seguidores se proponen por la fe que ellos abrazan. Esto es precisamente lo que observamos en las denominadas “vigilias de oración por la salud de La oroya. Una de las vigilias que observamos durante el trabajo de campo se llevó a cabo en las inmediaciones del Ministerio de Energía y Minas. Fue interesante observar que el grupo de religiosos participante del ritual –entre cánticos y arengas– decidió hacer una réplica del relato bíblico veterotestamentario en relación a la destrucción de los muros de Jericó, atribuida a la acción divina, por la fe de los creyentes<sup>75</sup>. Rememorando aquel hecho, este grupo de activistas religiosos decidieron recorrer siete veces alrededor

---

<sup>75</sup> Según el relato bíblico [libro de Josué, capítulo 6, versículos de 2-5], Josué recibe esta indicación de Dios: «¡He entregado en tus manos a Jericó, y a su rey con sus guerreros! Tú y tus soldados marcharán una vez alrededor de la ciudad; así lo harán durante seis días. Siete sacerdotes llevarán trompetas hechas de cuernos de carneros, y marcharán frente al arca. El séptimo día ustedes marcharán siete veces alrededor de la ciudad, mientras los sacerdotes tocan las trompetas. Cuando todos escuchen el toque de guerra, el pueblo deberá gritar a voz en cuello. Entonces los muros de la ciudad se derrumbarán, y cada uno entrará sin impedimento».

de dicho Ministerio, que tiene la responsabilidad de otorgar o suspender la licencia de operación a las empresas mineras.

En esta misma línea, resulta interesante 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 70 durante la lucha por los derechos de los trabajadores mineros.

Esta realidad no es nueva. Seguimos denunciando lo que antes ya se denunciaba. Desde los tiempos de Bartolomé de las Casas, quien denunciaba que son los pobres de Jesucristo quienes sufrían tormentos y martirios en las minas” .... También viene a mi memoria lo que dijo uno de los obispos en Potosí: “La boca del infierno son unas minas por las que entran una gran cantidad de indios”. Nosotros seguimos denunciando aquí lo mismo<sup>76</sup>.

En 1965 todas estas tierras pertenecían a la diócesis de Huánuco y el obispo era Monseñor Francisco Rubén Berroa. Él en una de sus tantas visitas pasó por aquí por La Oroya y denunció esos polvos mortíferos, así decía, que mataban a la gente poco a poco. Monseñor Berroa con su voz profética lanzaba ya en esa época la propuesta de hacer algo por la población. En el año 2000 Monseñor José Ríos Reynoso, arzobispo del arquidiócesis de Huancayo, escribió un documento, una carta pastoral llamada “El Cuidado de la casa común”. Y en ese documento el obispo invitaba a la Iglesia a hacer algo por cuidar el medio ambiente. Porque ya la contaminación era fuerte. Desde allí se denunciaba<sup>77</sup>.

Esta resignificación de la memoria político-religiosa está conectada con una determinada utopía profética sobre la cual se sostiene la actuación de protesta de estos actores religiosos, que

crea un imaginario alternativo de la continuidad: continuidad con un pasado más antiguo que el que se impone en las convenciones sociales del presente, continuidad con un pasado más cercano que la fuente fundadora de la que se alimenta la conciencia del linaje, continuidad con un pasado feliz y benéfico que se opone a los

---

<sup>76</sup> Padre Javier Castillo, parroquia “La inmaculada” de Huancayo, 9 de diciembre, 2017.

<sup>77</sup> Padre Jaime Quispe, sacerdote de la parroquia de La Oroya, 9 de diciembre, 2017.

males, o a las amenazas, o a las incertidumbres del presente (Hervieu-Léger, 1993, p. 2010).

Esta misma perspectiva se puede notar en el discurso del Arzobispo Barreto, plasmada 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 a callar 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<sup>78</sup>.

La activación de esta memoria religioso-política, para el caso católico, reactualiza las fuentes teológicas fundantes de la lucha de agentes pastorales católicos que decidieron sostener su acción en la perspectiva teológica liberacionista.

[...] estamos trabajando para que los pobres sean sujetos de su propia liberación. [...] no queremos que sean sujetos de limosna, objetos de limosna. Queremos que sean sujetos de su propia liberación. Y eso es lo que hizo Jesús, y eso es lo que estamos haciendo aquí, en La Oroya. En cualquier sitio que vean lo que está pasando, que oigan por favor el problema que tenemos aquí. No solamente lo que ven en la televisión. Nosotros queremos que hablen ellos mismos. Eso de ser voz de los que no tienen voz en el Evangelio no está. Jesús devuelve la capacidad de hablar a los mudos, de levantarse, de no estar postrado ahí, sino de caminar<sup>79</sup>.

Justamente, el teólogo Gustavo Gutiérrez, cuyo pensamiento teológico se ha convertido en el sustento de la actuación contestataria de muchos de los líderes católicos en este

---

<sup>78</sup> Revista IDEELE (19 de julio de 2010)

<sup>79</sup> Padre Javier Castillo, Parroquia "La inmaculada" de Huancayo, 9 de diciembre, 2017.

contexto, 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 sólo 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, p.182).

En este caso es interesante observar que para 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 sólo los reafirma en su opción pastoral de atención a los sectores excluidos, sino también los legitima como referentes de una iniciativa profética y ecuménica mayor, desarrollada en alianza con otros actores, que no necesariamente se mueven en el entorno eclesiástico.

Este nuevo contexto de lucha por la reivindicación de los derechos desde los actores religiosos propicia la construcción de un relato de memoria que se funda en una doble dinámica. Por un lado, genera la reactualización de una identidad religiosa que se construye más allá del entorno eclesiástico tradicional. Por otro lado, contribuye a la resignificación de la representación y la legitimidad pública de este sector de la comunidad eclesiástica. Asimismo, esta narrativa legitima las nuevas prácticas sociales y políticas de la comunidad de creyentes en esta localidad, sobre la base de conectarse o visibilizar su adscripción a una suerte de linaje de agentes religiosos contestatarios,

que –al igual que ellos– en el pasado denunciaron la injusticia, se enfrentaron al poder y estuvieron al lado de las víctimas del atropello.

Es interesante notar que la elaboración de este relato, que pone en relevancia la memoria político-religiosa, se convierte en una estrategia de reposicionamiento en el espacio público, que, si bien logra una ganancia de legitimidad tanto en la comunidad eclesial más amplia como en la propia sociedad, en el ámbito local adquiere no solo adhesiones, sino también resistencias.

Este relato religioso (profético) de la acción política constituye un elemento central no solo para generar una mayor conciencia entre los fieles religiosos respecto de la existencia de la situación de injusticia en la comunidad, sino también para refirmar el vínculo entre la fe que profesan y la opción por la defensa de los derechos ambientales.

De este modo, la activación de la memoria se convierte, por un lado, en un elemento cohesionador y animador de la acción profética reactualizada y contextualizada en una situación concreta de injusticia y atropello. Al mismo tiempo, constituye un factor activador de la capacidad organizativa de los actores religiosos en favor de una causa que reivindica la defensa de los derechos.

Por otro lado, este modelo de actuación religiosa en el espacio público re-activa una apuesta ética por la transformación de la realidad social percibida como injusta. En este sentido, las ritualidades religiosas activadas en el espacio público dan cuenta del modo cómo en medio de las memorias de colonización también se reactivan las memorias de resistencia cultural de los pueblos (Renée de la Torre, 2014),

Aquí es interesante observar el capital pedagógico de la protesta social. Muchos de los actores laicos que fueron formados en la catequesis parroquial católica o participaron en las escuelas de discipulado de las comunidades evangélicas empiezan a releer el texto sagrado fundante –en este caso, la Biblia– desde el contexto y la práctica política que los interpela. Este es el caso de Pablo Fabián, quien recibió una formación católica en

la parroquia de La Oroya. Ahora como dirigente del MOSAO, él refiere que la formación que recibió en la parroquia le permite reconocer que su fe religiosa es importante en este nuevo escenario. Fabián se comprometió de manera más intensa cuando se conoció la alta incidencia de plomo en la sangre de los niños oroínos. Él refiere que esto le recordó lo que aprendió en la parroquia, en el sentido de que Cristo tenía una preocupación preferencial por los niños y por los más indefensos.

Ahora cuando yo agarro la Biblia leo que dice bien claro. Cristo les dice a los apóstoles “dejad que los niños vengan a mí”. Y que nadie les impida. Entonces yo tomo esa parte, y digo “cuando me confirmé acepté ser soldado de Cristo, entonces acepté defender a mis hermanos menores<sup>80</sup>.”

En este sentido, el caso que analizamos da cuenta de que las prácticas religiosas en el contexto de la protesta social experimentan un proceso de migración hacia otros santuarios, y que se convierten en “contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y, por otro lado, son los espacios estratégicos de la recomposición de lo sagrado” (de la Torre, 2013, p. 117).

#### **4.4. El factor religioso en las dinámicas de la movilización social**

La participación de los actores religiosos está asociada al modo cómo 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, el atropello de los derechos y el abuso de poder.

Como mencionamos líneas arriba, observamos que los líderes evangélicos y católicos tuvieron una participación activa en las acciones de la Mesa técnica y del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), no solo a nivel de la gestación y acompañamiento del propio movimiento, sino también en la generación de opinión en los medios y otros espacios de construcción de la agenda pública y de incidencia política. Por ello, resulta

---

<sup>80</sup> Pablo Fabián, Dirigente del Movimiento por la Salud de La Oroya, 7 de septiembre, 2017.

valiosos observar el modo como el factor religioso incide de manera significativa en la construcción de la acción colectiva alrededor de la movilización y la protesta.

A partir del análisis de los hallazgos del caso que estudiamos, quisiera señalar cinco maneras como el factor religioso ha incidido en la movilización social a este nivel:

#### **4.4.1. Fortalecimiento del movimiento de protesta**

Los actores religiosos jugaron un papel clave en el proceso de empoderamiento público del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO). Los testimonios registrados dan cuenta de que en varios momentos del proceso de consolidación del MOSAO, los actores religiosos contribuyeron a construir una imagen positiva de esta coalición, especialmente cuando en determinadas circunstancias ciertos operadores políticos satanizaron, a través de los medios, a sus dirigentes. La presencia de agentes de las iglesias respaldando la coalición no solo contribuyó a la legitimidad política del movimiento, sino a la configuración de una imagen positiva para la incidencia a nivel de los tomadores de decisión. Esto se puede notar en el reporte de la reunión del 28 de enero de 2009 del Grupo impulsor de la Mesa de Diálogo Provincial de Yauli – La Oroya<sup>81</sup>.

Hay necesidad de “tener una voz distinta”, la parroquia tiene credibilidad y puede hacerle frente a las contra-campañas que pudiera hacer la empresa.

En esta misma línea, los actores religiosos ayudaron a crear un sentido de pertenencia al movimiento ciudadano constituido alrededor de la protesta. El hecho de que los líderes religiosos se constituyeran en los animadores y difusores de la necesidad de respaldar

---

<sup>81</sup> Participaron en la reunión: Padre José Deardorff –Párroco de las Parroquias solidarias de Yauli–Morococha y La Oroya; Vicente Nalvarte –Coordinador del proyecto financiado por Caritas Alemana en La Oroya; Yolanda Zurita– Comité de Derechos Humanos Eje de Ecología y Medio Ambiente de la Parroquia de La Oroya; Rubén Santiváñez Moratillo, Secretario de Liturgia de Curipata y miembro de la Comisión Ambiental Municipal; Rosario Galarza, proyecto de Caritas Alemana de La Oroya; Jenny Pérez, proyecto de Caritas Alemana de La Oroya; Jessica Rojas, comunicadoras proyecto de Caritas Alemana de La Oroya; Raquel Ambrosio, proyecto de Caritas Alemana de La Oroya; Lilian Parra, coordinadora del proyecto de incidencia y cultura de paz; Cesar Sotelo, proyecto de Caritas Alemana de La Oroya; Ivonne Alfaro, del Área Legal de PASDIH – Arzobispado de Huancayo; Oliver Córdor, Comunicador del proyecto de incidencia en políticas y cultura de paz.

la lucha emprendida por el MOSAO, generó una mayor cantidad de adherentes a esta causa, especialmente entre aquellos que se resistían a adscribirse a iniciativas que implicaban la movilización social como parte de las acciones de protesta.

Aquí el pronunciamiento del Concilio Nacional Evangélico del Perú, que en ese momento representaba a la mayoría de iglesias y organizaciones de la comunidad evangélica.

POR LA VIDA, LA SALUD Y UN TRABAJO DIGNO EN LA OROYA  
“Y el efecto de la justicia es paz; y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre” (Isaías 22:17). El Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) expresa su preocupación pastoral frente a los reiterados atropellos a nuestros hermanos y hermanas de La Oroya por parte de la empresa minero-metalúrgica Doe Run Perú SRL. En ese sentido, expresa lo siguiente: 1). Nos parece indignante que una empresa que ha incumplido reiteradamente sus compromisos y obligaciones ambientales, contaminado el aire y los suelos por muchos años más, solicite una tercera ampliación de su Programa de Adecuación y Manejo Ambiental (PAMA), para reiniciar sus operaciones. Esto representa un acto de irresponsabilidad moral, por ser un atropello a la dignidad y la salud de la población de La Oroya y los trabajadores del Complejo Metalúrgico. 2) Consideramos que el planteamiento de la opción entre la salud o el trabajo propuesta por algunos líderes políticos para resolver el problema, es no sólo irresponsable sino también perverso, porque lo que realmente está en juego es la vida de las personas que el Estado tiene la obligación de defender por encima de cualquier otro interés económico privado... Finalmente, nos comprometemos, desde nuestras iglesias y en fidelidad a nuestra opción cristiana por la justicia y la verdad, a seguir intercediendo a Dios y vigilando para que las autoridades tengan la firmeza moral para que la solución al problema contribuya a que la población de La Oroya, especialmente los niños y niñas, no sigan viviendo en medio de la contaminación ambiental y el atropello a sus derechos<sup>82</sup>.

En este caso, se puede observar lo que los estudiosos de la movilización social refieren, respecto del rol que pueden jugar determinados actores para generar procesos de fidelización a determinadas causas reivindicativas. En se sentido, se observa aquí que

---

<sup>82</sup> Pronunciamiento del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). Lima, 1 de marzo, 2012.

los grupos religiosos proveyeron discursos y narrativas "apropiadas" para que los participantes y los simpatizantes puedan reconstruir sus identidades personales, generando una mayor unidad y compromiso con el movimiento (Frigerio, 2002).

#### **4.4.2. Movilización de micro-recursos**

Los actores de las diversas organizaciones religiosas que participaron en la campaña de incidencia política en favor de la salud de La Oroya proveyeron un capital humano importante, facilitando micro-recursos claves para la movilización, que incluía: la sensibilización a la gente, la creación de puentes y redes de solidaridad, la organización de actos simbólicos de protesta, como las "Jornadas de ayuno y oración por la salud de La oroya", así como las iniciativas de acogimiento y acompañamiento a los afectados durante la movilización. Precisamente, los teóricos de la acción colectiva y la protesta social (McAdam, McCarthy & Zald, 1996; Tarrow, 1998; Arce, 2015; Paredes, 2013) observan que la movilización de recursos es un factor clave para la sostenibilidad y legitimidad de las iniciativas políticas que se construyen en la esfera pública.

Respecto al apoyo a la población afectada, los agentes pastorales vinculados a la Parroquia de La Oroya y la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza jugaron un rol importante en relación con lo que ellos denominan el "acompañamiento pastoral". Se trataba de desarrollar acciones de acompañamiento emocional<sup>83</sup>, para reanimar a los activistas locales, dado que este tipo de luchas se desarrollan a largo plazo y se

---

<sup>83</sup> Algunos estudiosos de la movilización social sostienen que el aspecto emocional es un factor importante para mantener el compromiso de los activistas (Jasper, 2011). Uno de los factores que se requiere mantener en un proceso de movilización social tiene que ver con la activación del compromiso y de la permanencia en la acción colectiva. "Esta labor es una tarea ardua y constante para un actor movilizado, sobre todo en sus pasos iniciales cuando aún es poco visible y conocido, dado que la decisión de un individuo de apoyar o comprometerse en diferentes grados es reversible o fluctuante, por diferentes motivos. Por tanto, es necesario que el movimiento elabore estrategias para activar o mantener el compromiso individual y así contrarrestar los obstáculos a la movilización. Según Jasper, quien se opone a los análisis que se enfocan en el discurso y la ideología del movimiento, esto no es posible de lograr apelando únicamente a la dimensión discursiva, racional o cognitiva, sino que se involucra también a la dimensión emocional" (Massal, 2015, p. 99). Siguiendo la reflexión de Jasper, Massal sostiene que "para el mantenimiento en el tiempo de la movilización, se precisan emociones más duraderas (lealtades/afectos), construidas y activadas a través de un discurso movilizador. Este discurso apela tanto a la dimensión cognitiva (ideología, valores, creencias que a su vez tienen un fuerte componente emotivo) como a la dimensión emocional. Pues es preciso mantener el compromiso de los ya reclutados simpatizantes o militantes, en un tiempo mediano o largo" (p. 102).

enfrentan a otros actores y estrategias que buscan contrarrestar la iniciativa contestataria.

Hubo un momento de la campaña que la gente de La Oroya, o sea los compañeros que estaban apoyando la movilización allá, ya estaban agotados, frustrados y cansados. Entonces, nosotros íbamos a ayudarles, a darles aliento. Hacíamos talleres con ellos. Mientras un grupo en Lima estaban haciendo el trabajo de incidencia, nosotros teníamos reuniones en la parroquia con los líderes locales. Allí recuerdo que estos talleres no solo servían para fortalecer las estrategias políticas, sino también para que la gente expresara lo que sentían, descargaran su frustración porque la lucha era muy grande y ya duraba mucho tiempo<sup>84</sup>.

#### **4.4.3. Movilización de macro-recursos**

Desde la teoría de la acción colectiva se plantea que determinados grupos e instituciones proveen una serie de “repertorios de movilización” que corresponden a los recursos macro (Paredes, 2014). En este caso, es posible observar que los grupos religiosos hicieron una contribución importante al movimiento de protesta a través de acciones como los lobbies políticos para la incidencia, la creación de puentes con actores influyentes (decisores), y la gestación de solidaridades a nivel internacional. Como mencionamos, los grupos presbiterianos y jesuitas movilizaron a religiosos en la sede norteamericana de la empresa que administraba el complejo metalúrgico de La Oroya.

En una de las entrevistas realizadas por el diario El Comercio, el arzobispo de Huancayo relata sobre la solidaridad de otros grupos religiosos en los Estados Unidos de Norte América.

En Estados Unidos nos hemos reunido con los representantes de las iglesias presbiteriana, católica y la comunidad judía de Saint Louis. En Nueva York nos hemos reunido con la organización Iglesias por la Paz, que agrupa a todas las confesiones del mundo; la iglesia mundial que agrupa a las iglesias evangélica; y con el representante de la Santa Sede antes las Naciones Unidas para explicarle el asunto. Además, ha habido una gran cobertura de los medios. El caso ha llamado mucho la atención... Estamos intentando impulsar esta campaña de la solidaridad ética, por la cual

---

<sup>84</sup> Julia Huari, Trabajadora de la Comisión Episcopal de Acción Social, 15 agosto, 2018.

queremos convencer a los empresarios que no pueden tener una vida doble: por un lado, la empresa y por el otro, la vida personal de sus dueños. Los empresarios, sobre todo los de Doe Run deben, deben tener ética, ser transparentes, fomentar un dialogo sincero<sup>85</sup>.

Precisamente, una de las acciones de la estrategia de incidencia desplegada por los activistas católicos y evangélicos fue la formación de un grupo internacional de apoyo a la campaña en favor de La Oroya. De este modo, constituyeron una red que le denominaron “Amigos de La Oroya”, la misma que estuvo integrada por las siguientes organizaciones: Alianza para una América sin Plomo (EE.UU.), Catholic Relief Services (EE.UU. y Perú), Earthjustice (San Francisco), Environmental Law Alliance Worldwide, E-LAW (Eugene, Oregon), Hermanas Dominicanas de la Congregación de Nuestra Señora del Sagrado Corazón de Springfield- Illinois y La Oroya- Peru, Iglesia Luterana Evangélica de América, Iglesia Presbiteriana (EE.UU.), Occupational Knowledge International (San Francisco, EE.UU.), Oxfam-América (Boston y Lima), Peru Solidarity Forum (Jefferson City, Missouri y Lima, Perú,; Red Uniendo Manos (St. Louis y Perú), Sociedad de Jesús, Provincia de Missouri, entre otros.

El reverendo Hunter Farrell, uno de los impulsores de la formación del colectivo “Amigos de La Oroya”, comenta que este grupo de activistas religiosos propiciaron el intercambio entre los pobladores de la ciudad de Herculaneum, en Missouri y la ciudad de La Oroya. Ambas comunidades sufrieron los efectos de la contaminación producidos por la misma empresa minera.

Uno de los recursos claves que estos agentes religiosos aportaron a la campaña fueron los estudios alternativos para confirmar el nivel de afectación a la salud de la comunidad, especialmente en la de los niños, como consecuencia de la contaminación por plomo. Al respecto, Farrell menciona que:

un estudio preliminar sobre el plomo en la sangre fue dirigido por Patty Nussle, miembro de una de nuestras congregaciones (Broad Street Presbyterian Church en Columbus), que confirmó lo que los pobladores advirtieron a las autoridades de La Oroya. Como farmacéutica con larga experiencia profesional, ella consiguió el

---

<sup>85</sup> Diario El Comercio, 20 de junio de 2007

respaldo del Departamento de Salud del Estado de Ohio para que la información se recopilara siguiendo todos los protocolos médicos y el respaldo medico internacional<sup>86</sup>.

En este contexto, como mencionamos en el acápite sobre la cronología de los hechos, el Arzobispado de Huancayo y la Universidad Saint Louis de Missouri constituyeron un consorcio internacional para realizar un estudio sobre la contaminación ambiental en los hogares de La Oroya y Concepción. El estudio se realizó del 15 al 20 de agosto 2005, bajo la coordinación del médico Fernando Serrano, investigador de la referida universidad. Mons. Pedro Barreto, arzobispo de Huancayo, coordinó el proceso. Barreto sostuvo que la investigación se pudo hacer por la solidaridad de la cooperación internacional, mencionando que tanto la universidad Saint Louis como los especialistas que se sumaron al equipo lo hicieron gratuitamente. Precisamente, los profesionales voluntarios fueron reclutados por las congregaciones vinculadas a “Los amigos de La Oroya”.

Al respecto, Hunter comenta que

la alianza entre el arzobispado de Huancayo y el grupo de presbiterianos que conformamos en Saint Louis fue una estrategia clave. Ellos aprovecharon las conexiones con la Escuela de Salud Pública de la Universidad jesuita de Saint. Louis. Fue esta universidad que proporcionó el estudio de salud ambiental independiente que necesitábamos desesperadamente, y que el Movimiento por la Salud de La Oroya no lo podía hacer, porque costaba más de \$ 240,000. Ellos lo hicieron sin cobrar absolutamente nada. Los resultados de este estudio permitieron a los padres y líderes de la comunidad de La Oroya fundamentar sus afirmaciones de niveles mensurables de toxicidad y los impactos resultantes en la salud de sus hijos<sup>87</sup>.

Efectivamente, los resultados de este estudio constituyeron un hito importante en la hazaña del Movimiento por la Salud de La oroya porque permitió no solo mostrar científicamente el nivel de contaminación producido por la planta metalúrgica<sup>88</sup>, sino

---

<sup>86</sup> Entrevista a Hunter Farrell, 18 de julio, 2019.

<sup>87</sup> Entrevista a Hunter Farrell, 18 de julio, 2019.

<sup>88</sup> El informe concluyó que "*Los resultados del muestreo biológico confirman la gravedad de la situación de salud comunitaria en la ciudad de La Oroya y especialmente en La Oroya Antigua. Como crisis se*

también visibilizar la demanda y la protesta de los activistas ambiental y un sector importante de la comunidad. Este informe fue materia de diversas notas periodísticas y artículos de opinión en el Perú y en otros países. El diario La República hizo la siguiente nota:

*Investigadores de la Universidad de Saint Louis, Missouri, Estados Unidos, realizaron estudio.* En una investigación independiente sobre contaminación por metales tóxicos y su impacto en la salud humana en la provincia de La Oroya, Perú, investigadores de la facultad de Salud Pública de la Universidad de Saint Louis, Missouri, Estados Unidos, hallaron elevados niveles de contaminación. Fernando Serrano, investigador principal del equipo que hizo el estudio, indicó que "desde una perspectiva de salud pública, los niveles de plomo, de antimonio, cadmio y otros metales encontrados en la población de La Oroya son extremadamente altos".

#### **Arzobispado interviene**

El estudio fue solicitado por el Arzobispado de Huancayo y fue aprobado por el Ministerio de Salud del Perú y el Comité de Ética de la Universidad de Saint Louis (USL). Fue ejecutado en agosto por un equipo de médicos, laboratoristas e investigadores de la USL y las muestras fueron analizadas en el Centro de Prevención y Control de Enfermedades-CDC de Atlanta.

El estudio confirmó altos niveles de plomo y una concentración anormal de antimonio –30 veces más que en EEUU– en la población de La Oroya <sup>89</sup>.

Como en otros casos, esto ayudó a diversificar los denominados repertorios de movilización e incidencia. La conexión con estas redes no solo fortaleció la coalición de organizaciones ambientalistas que lideraron la campaña de incidencia en favor de La Oroya, sino que además permitió que la presión internacional se extendiera y se hiciera

---

*entiende los significativamente mayores niveles de riesgo para la salud que existen para todos los grupos poblacionales y sobre todo para los grupos más vulnerables como son los niños y los bebés. Los resultados de plomo confirman las tendencias observadas en monitoreos previos que indican la presencia de niveles elevados de plomo en sangre en toda la población Oroina y, lo que es más grave, niveles por encima de los 45 µg/dL (microgramos por decilitro) para gran parte de la población que ya no son sólo niveles de preocupación sino de emergencia médica de acuerdo al CDC (Centro para el Control y Prevención de Enfermedades). Los resultados de cadmio, arsénico y antimonio que han sido estudiados proporcionan evidencia científica adicional que se suma al impacto negativo de la contaminación ambiental de La Oroya...El 99% de los niños que viven en La Oroya y alrededores, presentan un nivel de plomo en sangre que supera los límites aceptables" (Estudio sobre la contaminación ambiental en La Oroya y Concepción, Universidad de Saint Louis, diciembre, 2005, pág. 42)*

<sup>89</sup> Diario La República, 6 de diciembre, 2005.

mucho más efectiva. En este caso, estos grupos hicieron uso de su extensa red intereclesial para llamar la atención frente al conflicto y demandar a sus autoridades a tomar posición a favor de los afectados en La Oroya.

Una de las acciones que desarrollaron con la coalición internacional fue la de recolectar cartas de presión desde el exterior hacia el Ministerio de Energía y Minas de Perú. Este esfuerzo fue impulsado por activistas presbiterianos y jesuitas en St. Louis, Missouri. Este es el texto de uno de los mensajes que circularon vía internet

Stop lead poisoning of children and pregnant women in La Oroya, Peru.

Send your letter today!

Your letter can make a difference. In early December, the Movement for Health in La Oroya—a local group of parents, teachers, church members, and neighborhood and Chamber of Commerce representatives—will be presenting 10,000 letters to Glodomiro Sánchez, the Peruvian Minister of Energy and Mining, who will decide whether to hold Doe Run to its legal commitment... or permit five more years of polluting Marco's town with impunity. Your letter, together with thousands of others, will show that the eyes of the world are focused on this decision and that Marco's dreams need to be taken into account, too. A sample letter is attached.

Would you be willing to take 5 minutes and send a letter to Mr. Sánchez, respectfully requesting that the health of La Oroya's children be ignored no longer? Please send your letter before December 12 by e-mail, in care of: [oroyachildren@gmail.com](mailto:oroyachildren@gmail.com). We will deliver your letter to Minister Sánchez in December, together with the thousands of others.

En uno de los documentos de sistematización de la oficina de Oxfam América, entidad que apoyó la campaña del Movimiento por la Salud de La Oroya, se subraya la importancia de la contribución de la Red Uniendo Manos contra la Pobreza. Como dijimos antes, esta red fue una las expresiones de la comunidad evangélica que participó activamente en esta iniciativa ciudadana.

La inclusión de la Red Uniendo Manos contra la Pobreza en el movimiento fue clave para que desde el inicio se establecieran contactos con pobladores de Herculaneum, Missouri, ciudad que atravesaba los mismos problemas que La Oroya, pues había sido afectada por la acción contaminante de una fundición de plomo de

la Doe Run Resources<sup>90</sup>. En efecto, esta Red permitió que se establecieran intercambios entre pobladores de ambas ciudades con el objeto de compartir experiencias y estrategias. Al mismo tiempo, se establecieron contactos con medios norteamericanos para lograr la difusión internacional del problema y así ejercer presión sobre la casa matriz de la Doe Run Perú. Con este objetivo, en octubre, el periódico *Saint Louis Post Dispatch* publicó un editorial sobre la situación en La Oroya en el que se criticaba duramente a la Doe Run, editorial que generó una carta de respuesta de Jeffrey L. Zelms, Vicepresidente de Doe Run, en la cual destacaba las mejoras que la empresa había efectuado en los cinco años de sus operaciones en La Oroya, así como las inversiones para mejorar las escuelas y los servicios de salud en dicha ciudad... La inclusión de organizaciones internacionales como Oxfam América y la Red Uniendo Manos contra la Pobreza en el problema local de La Oroya llevaría a que los aliados de la empresa ubicaran como centro de sus críticas a estos actores, tratando de desprestigiar con esto la legitimidad de la lucha de los pobladores.

Es interesante subrayar que el impacto internacional de las noticias que los medios norteamericanos difundieron en relación al conflicto local en La Oroya generó un interés creciente en los círculos mediáticos y políticos tanto a nivel nacional como local, pues los medios nacionales aún no lograban interesarse por la problemática ambiental de La Oroya. Posteriormente, “a medida que el tema fue ganando legitimidad y preponderancia, el interés por La Oroya fue aumentando y, en el 2005 y el 2006, cuando el conflicto estaba en pleno realce, no había medio nacional que no hubiera emitido alguna nota sobre la situación de La Oroya, ya sea a favor o en contra de los ambientalistas” (Scurrah, Lingan & Pizarro, 2008).

A este respecto, Fabiana Li sostiene que

---

<sup>90</sup> “En enero del 2001 el Departamento de Salud de Missouri y el Servicio de la Tercera Edad revelaron datos de estudios de plomo en la sangre que mostraron altos niveles de plomo en los niños que viven en Herculaneum. La fuente principal de contaminación por plomo del área es la fundición de plomo de Doe Run, la más grande a nivel nacional. El estudio mostró que 24% de los niños menores de 6 años se encontraban dentro de los estándares federales de envenenamiento con plomo, definido como el tener por lo menos 10 microgramos de plomo por decilitro de sangre. Considerando que el promedio nacional de plomo en la sangre en Estados Unidos es de 2.3 microgramos de plomo por decilitro de sangre, y que solamente el 4% de los niños estadounidenses es diagnosticado con envenenamiento de plomo, los funcionarios locales declararon una “emergencia de salud pública” entre los niños de Herculaneum”. Extraído de: <http://www.aida-americas.org/aida.php?page=40&lang=es>

La nueva visibilidad de la contaminación de La Oroya se hizo posible debido, en parte, a una red de incidencia ampliada que brindaba apoyo y recursos para llevar a cabo estudios científicos y difundir información. En el ámbito nacional, un grupo técnico con sede en Lima reunió a diferentes ONG para apoyar esfuerzos que se venían haciendo en La Oroya. Los vínculos internacionales se establecieron a través de organizaciones como Oxfam América y Uniendo Manos contra la Pobreza, una red ecuménica que reunía a ONG peruanas e iglesias vinculadas en los Estados Unidos. Las visitas a La Oroya que realizaron feligreses de la comunidad evangélica de St. Louis, Missouri, preocupados por la justicia social y ambiental inspirada en las enseñanzas cristianas, forjaron importantes lazos de solidaridad... A través de estas relaciones los residentes de La Oroya se pusieron en contacto con defensores de la salud de Herculaneum, Missouri, el sitio donde se ubicaba otra fundición metalúrgica de la compañía Doe Run... El establecimiento de la equivalencia entre los dos sitios –y argumentar que la contaminación es inaceptable, independientemente de los países donde estaban localizadas las fundiciones– fue una estrategia que contribuyó a las campañas en contra de Doe Run y a la relevancia transnacional de los problemas en el Perú (Li, 2017, p. 80).

Precisamente, los estudiosos de la movilización social alrededor de los extractivismos sostienen que la formación de alianzas más amplias, especialmente en el extranjero, constituye un factor importante para la efectividad de las campañas de incidencia a este nivel. El papel de las redes internacionales es importante porque generan acceso a otras instancias de influencia, proveen información de primera mano y posibilitan el impacto en los medios (Keck y Sikkink 1998). Como en otros casos, el de La Oroya, como lo sostiene Javier Arellano (2014), “nos permite observar que estas alianzas mejoraron la capacidad local de movilización y generaron una presión externa tanto sobre las compañías como sobre el gobierno nacional” (p. 148).

#### **4.4.4. Apropiación e incidencia mediática**

De acuerdo a las minutas de los resúmenes de trabajo del comité que tuvo a su cargo las acciones de incidencia del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO) y a nuestro análisis del discurso periodístico sobre esta iniciativa observamos que los actores

religiosos no solo desarrollaron una estrategia para su propia visibilidad, sino también construyeron puentes con los medios para colocar en la agenda mediática la problemática de La Oroya.

En ese sentido, notamos que además de contribuir a la visibilidad del problema en los medios nacionales e internacionales, proveyeron actores individuales e institucionales vinculados a los grupos religiosos que, por su legitimidad pública, contribuyeron a generar una corriente de opinión más amplia y masiva.

Aquí mostramos extractos de algunas de las notas periodísticas en las que se puede apreciar el modo como se construyó la representación del discurso de los actores religiosos en los medios impresos más influyentes.

**Iglesias protestan por plomo.** Señalan que los últimos dos años la contaminación aumentó por la actividad minera. Los principales líderes religiosos de la iglesias católica, luterana y evangélica se reunieron ayer para exigir a la empresa Doe Run Peru que modernice el complejo metalúrgico que tiene en La Oroya, con la finalidad de evitar que sus operaciones sigan contaminando a los miles de niños y madres gestantes, así como a los pobladores que viven en esa jurisdicción. El pedido fue efectuado por monseñor Pedro Barreto Jimeno, arzobispo de Huancayo y coordinador general de la Mesa de Diálogo Ambiental de la Región Junín; así como por el reverendo Rafael Goto Silva, presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú; la hermana Adela Huamán, de la Hermanas Dominicanas de la Congregación de Nuestra Señora del Sagrado Corazón de Springfield; y el reverendo Pedro Bullón, presidente de la Iglesia Luterana Evangélica Peruana. Los religiosos anunciaron que realizarán un peregrinaje hasta Missouri y Nueva York, Estados Unidos, con el objetivo de dialogar con el propietario de la compañía, Ira Rennert, a quien le propondrán que invierta en equipos moderno para reducir sus emisiones diarias de un millón de kilos de dióxido de azufre, plomo, arsénico y otras sustancias tóxicas para los pobladores. Monseñor Barreto manifestó que Doe Run generó el año pasado utilidades por 15 millones de dólares, y, en ese sentido, sostuvo que la compañía tiene la posibilidad de reducir la contaminación y mejorar la salud de los orojinos (diario Peru 21, 10 de junio de 2007).

**La tierra está en emergencia dice arzobispo Pedro Barreto.** La tierra está en emergencia, dijo monseñor Pedro Barreto Jimeno, arzobispo de Huancayo, en la exposición central en la clausura del

I Encuentro Nacional de Gerentes Regionales de Recursos Naturales y Medio Ambiente... Asimismo, se refirió a la contaminación en el lago Chinchay-cocha, la ciudad de La Oroya y la cuenca del río Mantaro debido a los relaves mineros, las emisiones tóxicas, la lluvia ácida y los agroquímicos... Señaló que frente a esta situación que destruye la naturaleza y atenta contra la vida y la salud de los habitantes del planeta, estamos llamados a mejorar la calidad de vida de las personas, garantizando la existencia de ecologías saludables... Dijo que la iglesia alienta a las autoridades para cumplan su rol que les señala la constitución de poner en primer lugar el bienestar de la persona humana y buscar el bien común para las generaciones presentes y futuras (diario *Correo*, 18 de abril de 2007).

En el análisis del discurso de las notas periodísticas durante el proceso de la campaña, se puede apreciar la manera cómo la cobertura de los medios sobre el conflicto se incrementaba en el momento en que los representantes de las organizaciones vinculadas a las iglesias emitían alguna declaración.

Precisamente, los estudiosos de los conflictos sociales sostienen que la generación de corrientes de opinión pública a través de los medios es una de las claves para el éxito de las iniciativas de protesta a este nivel, porque los tomadores de decisión suelen actuar o responder a las demandas cuando la presión de los medios es alta (Macassi, 2013; De Echave et al., 2009).

Sandro Macassi sostiene que “los conflictos al hacerse ‘públicos’ por medio de su inclusión en la agenda mediática generan procesos de apropiación por parte de la ciudadanía y atrae la atención de los decisores y encamina a una solución que sin la existencia mediática a veces puede dormir el sueño de los justos” (Macassi, 2013, p. 91).

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

se puede apreciar que los medios se convirtieron no solo en un importante soporte comunicacional de la acción del movimiento social, sino también en legitimadores del liderazgo público de los actores del colectivo que animaba la protesta.

Otro aspecto importante tiene que ver con el hecho de que la acción mediática de los líderes religiosos permitió que otros actores –que no provenían del activismo ambientalista– no solo se solidarizaran con la situación que vivían los pobladores de La Oroya, sino también se sumaran a las acciones de incidencia política. De este modo, se confirma aquello que los expertos sostienen, en el sentido de que los medios de comunicación se convierten en el espacio desde el cual los actores de la protesta construyen un discurso amigable y digerible –respecto a la motivación de la acción contestataria– en la esfera pública (Melucci, 1994; Della Porta, 2008, Gamson, 1992). Como sostiene Gamson, “el espacio de los medios de comunicación se constituye en el principal sitio desde el cual el discurso de los actores de la protesta adquiere un determinado significado que puede ser influyente para hacer cambios en los espacios de la política” (citado en Della Porta & Diani, 2006, p. 220).

El registro mediático durante los años más intensos de la campaña da cuenta del modo cómo los medios de comunicación influyentes no solo desplegaron una amplia cobertura de la acción de los líderes religiosos, sino que pusieron en relevancia el papel preponderante de los líderes religiosos que se pusieron al lado de la coalición de la sociedad civil. Esto se puede apreciar en las notas periodísticas de los principales diarios del país.

[Diario La República] Algunos no caminan, pero la estampa de la muerte ya está con ellos”. Con estas palabras monseñor Pedro Barreto, arzobispo de Huancayo, describe la situación de la población de La Oroya, niños que desde antes de nacer ya tienen plomo en la sangre, producto de la actividad de la empresa Doe Run...tanto Barreto como Rafael Goto, presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú, aseguraron que presencian el daño ambiental que sufre este pueblo. Por ello, el pasado 8 de junio decidieron dialogar con Juan Carlos Huyhua, presidente de Doe Run- Peru, para tratar de mediar una pronta solución...Ante la

negativa de Doe Run, ambos religiosos decidieron llegar más lejos. Trataron de conseguir una reunión con Ira Rennert, propietario del grupo Renco, al cual pertenece Doe Run Company y con el presidente de la misma en Saint Louis, Missouri, Bruce Neils. Pero se negaron a recibirlos<sup>91</sup>.

[Diario Peru 21] **Informan a la Iglesia sobre plan ambiental.** El presidente y gerente general de la Doe Run Peru, Juan Carlos Huyhua, informó que el último fin de semana se reunió con una delegación de representantes de diversas instituciones religiosas<sup>92</sup>.

La iglesia de Junín, en los andes centrales del Perú, lidera desde hace un año la mesa de concertación para proteger a la población de los efectos nocivos de la minería... La contaminación ambiental en la sierra central pone en peligro no solo la salud de la población sino el proyecto agro exportador, que viene creando tanta expectativa. Monseñor Pedro Barreto llegó a la capital wanca y su proyecto ambientalista trató de ser silenciado por un oscuro movimiento que lo declaró persona no grata<sup>93</sup>.

[Diario El Correo] **Acusan a arzobispo de Huancayo de usar homilía en contra de Doe Run.** Una grave denuncia hizo ayer el alcalde de La Oroya, Clemente Quincho, al identificar al arzobispo de Huancayo, monseñor Pedro Barreto Jimeno, como uno de los principales responsables de incitar a la población contra la empresa Doe Run Peru... Quincho dijo a Correo que Barreto viajó a Lima el último jueves para presentarse ante el MEM [Ministerio de Energía y Minas] y solicitar que no se le otorgue a Doe Run la ampliación del PAMA [Programa de Adecuación al Manejo Ambiental]... El alcalde denunció que Barreto utiliza las homilías de sus misas para señalar que en La Oroya los niños y los ancianos se están muriendo producto de la actividad minera de Doe Run<sup>94</sup>.

Un detalle importante es que, estratégicamente, las organizaciones religiosas que constituyeron el colectivo “Los amigos de La Oroya”, desarrollaron una estrategia de comunicación tanto en la localidad de La Oroya, en la ciudad de Lima y en la comunidad de Saint Louis, Missouri, sede de la empresa Doe Run en Estados Unidos de Norte América. Este grupo de religiosos que apoyaron la campaña en los Estados Unidos de

---

<sup>91</sup> Diario La República, 19 de julio de 2007.

<sup>92</sup> Diario Peru 21, 11 de junio de 2007.

<sup>93</sup> Argenpress, 04 de setiembre de 2006

<sup>94</sup> Diario El Correo de Huancayo, 15 de febrero del 2006.

Norteamérica lograron publicar artículos y dieron entrevistas en favor de la causa de La Oroya en los siguientes medios de comunicación: CBS News, St. Louis Post-Dispatch, KMOV-TV, Vanity Fair, New York Times, Dallas Morning News, Miami Herald, The Lancet (GB), Earthfirst Journal, Gatopardo, North American Toxicology.

Geraldo Flores, quien hizo un estudio sobre las actorías en el conflicto de La Oroya anota lo siguiente.

... el periódico Saint Louis Dispatch publicó un editorial crítico sobre la manera de administrar el complejo de La Oroya por parte de Doe Run Perú; esta publicación fue respondida mediante una carta de Jeffrey Zelms, vicepresidente de la empresa, en la que se describía los proyectos y mejoras de esta empresa en la ciudad de La Oroya. Por último, esta difusión del problema permitió la filmación del documental "La Oroya, ciudad del plomo" producido por Craig Cheatham, periodista de la estación de televisión KMOV de Saint Louis, quien además ganó dos distinciones internacionales por tal trabajo (la medalla Kozich del Club Nacional de Prensa de los Estados Unidos y el premio por periodismo de la Sociedad del Medio Ambiente) (Flores, 2012, p. 17).

Un ejemplo de la manera como se expandió la noticia en determinados medios periodísticos norteamericanos se puede apreciar en la nota aparecida en The Dallas Morning News.

In Peru, a poisoned town, a driven man  
By CRAIG CHEATHAM / Special Contributor to The Dallas Morning News

LA OROYA, Peru – In the chill of an Andean night, Hunter Farrell arrived at the bus station here, his tired eyes focusing on the stone mountains.

Smoke from the nearby Doe Run Co. smelter filled the valley. Mr. Farrell, a Presbyterian missionary from Highland Park, could hardly breathe, nearly choking on the gas and dust.

"You could taste the poison in the air", he said. Four years later, in an interview at his home in Lima, the capital, he recalled seeing four families standing near him that night at the station. "All the kids were coughing," he said. "I remember thinking this must be the most polluted town in Peru." Until then, he had heard very little about La Oroya, but it would soon become his obsession. Mr. Farrell, 47, has spent the last several years of his ministry working with families in

this poverty-stricken city of 35,000 residents nestled deep in the central Andes<sup>95</sup>.

Del mismo modo, apareció esta nota en español publicada por la reconocida agencia Reuters, cuya información fue proporcionada por los activistas del grupo “Los amigos de La Oroya”.

### **Residentes de pueblo minero peruano tiran piedras a científicos por estudio**

Lima, Perú (Reuters) – Docenas de residentes en uno de los pueblos mineros más contaminados del país tiraron piedras y escupieron a científicos norteamericanos que realizaban el primer estudio independiente de salud y riesgos ambientales en la ciudad, informó el responsable del grupo.... A la invitación de las autoridades de la Iglesia Católica de una ciudad cercana, investigadores de la Universidad de St. Louis empezaron a tomar muestras de sangre de residentes de La Oroya, donde la Doe Run Company opera una de las plantas metalúrgicas más grandes del mundo. Un estudio reciente organizado por la Doe Run y el Ministerio de Salud del Perú mostró que el 99.9% de los niños menores de seis años en La Oroya tiene niveles sumamente elevados de plomo en sangre. “Dos de nuestros equipos con un total de 10 personas fueron agredidos verbal y físicamente. Les tiraron piedras y huevos y les escupieron mientras trataban de tomar muestras de sangre,” dijo Fernando Serrano, el director del departamento de salud pública de la universidad<sup>96</sup>.

Es interesante observar la manera cómo los medios de comunicación construyeron una determinada narrativa posicionando el rol de los líderes religiosos como aquellos que ponen en relevancia la dimensión ética del problema. El registro de la cobertura del Diario El Comercio en aquella época da cuenta no solo de notas periodísticas, sino también de columnas de opinión en las que se hace notar el papel preponderante y crucial de los grupos religiosos en esta campaña. Aquí un extracto de uno de los artículos en la sección editorial del influyente diario El Comercio.

A la cabeza de un grupo de líderes religiosos, el arzobispo de Huancayo insta a la minera a tomar el liderazgo para

---

<sup>95</sup> The Dallas Morning News, 4 de diciembre de 2005.

<sup>96</sup> New York Times, 17 de agosto 2005.

solucionar el problema de contaminación en La Oroya... Barreto no está solo. Con un grupo de líderes religiosos de diferentes confesiones en el Perú (católica, luterana y evangélica), se ha dado la tarea de pedirle a la empresa que invoque a sus propietarios asumir una responsabilidad ética ante el problema de La Oroya. Este impulso les ha llevado incluso a tocar puertas en los Estados Unidos<sup>97</sup>.

Otro aspecto importante en relación al modo cómo los activistas religiosos usaron los medios de comunicación tienen que ver con la estrategia que desarrollaron con los medios periodísticos internacionales.

Según las minutas proporcionada por uno de los activistas de “Los amigos de La Oroya”, este grupo organizó una comisión para identificar a los periodistas internacionales claves, y suministrarles información sobre la problemática y los mensajes claves de la campaña. Como resultado de este trabajo, se puede apreciar en esta nota del modo como los medios norteamericanos cubrieron la problemática.

#### Pollution's Youngest Victims

The Children of La Oroya have grown up in the shadow of a giant smelter –too young to understand the devastating health threat it's for more than 80 years... A Recent study by St. Louis University screened more than 5000 children here and found that 99 percent had three to seven times the acceptable lead levels... The campaign to help the children includes community groups and religious activists like Hunter Farrell. Farrell, a Presbyterian minister, remembers the moment when environmental pollution became his cause after spending a day with a family whose child was tested for lead. “Their child showed some significant problems in terms of coordination, in terms of cognitive development, and seven some growths that had deformed the skull in several places”, Farrell says. “All of the sudden that child who was just a face before took on meaning to me. This was a child, this was another child of God”<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Diario El Comercio, 20 de junio de 2007.

<sup>98</sup> CBS NEWS, 5 de marzo de 2006.

En este sentido, este grupo hizo una contribución muy importante en términos de lograr que la campaña de incidencia no solo trascendiera el espacio local para hacer que se asumiera como un problema nacional, sino que además se convirtiera en un tema de agenda, de discusión pública sobre las implicancias éticas de la gestión ambiental desde el Estado. De este modo, los medios de comunicación se convirtieron en, lo que los especialistas llaman, enmarcadores de los conflictos y legitimadores de la protesta.

De igual modo, la estrategia mediática atrajo la atención no solo de un vasto sector de la ciudadanía, sino de los propios decisores políticos. Precisamente, Sandro Macassi (2013) señala que, en el caso peruano, los medios de comunicación constituyen un factor clave no solo para la visibilidad del conflicto sino también para legitimar una u otra postura en relación al abordaje del problema. En este caso, el hecho de que los religiosos se convirtieran en líderes de opinión, permitió que los medios de comunicación influyentes, como es el caso de El Comercio, no solo dedicaran más espacio para informar sobre el conflicto, sino también para legitimar la posición del movimiento de la sociedad civil, que exigía que la empresa Doe Run cumpliera los compromisos ambientales asumidos cuando el Estado peruano decidió otorgarle la licencia ambiental para operar en La Oroya.

#### **4.4.5. Enmarcamiento ético de la protesta**

Los grupos religiosos proveyeron una perspectiva ética de la acción política, basada en su particular cosmovisión teológica, que en este caso se trata de lo que podríamos llamar una propuesta religiosa contestataria. De este modo, lo que se puede observar es que las acciones construidas por los actores religiosos hacen que la protesta— en tanto práctica y discurso —visibilice los valores y apuestas éticas que sostienen la motivación de la acción colectiva alrededor del problema social que se busca resolver. De este modo, los grupos religiosos aportan a la construcción de un tipo de marco interpretativo de la protesta social que se sostiene en un conjunto de valores y principios, que se traduce, entre otros aspectos, en el hecho de poner en relevancia el respeto de la dignidad de las personas frente a las propuestas economicistas del desarrollo que traen consigo la gestión y operación de las industrias extractivas. Esto se puede notar en el

discurso de la mayoría de los pronunciamientos y las declaraciones de los líderes de las organizaciones religiosas, cuyo discurso pone el acento en la salud de la población, especialmente de los niños y las mujeres.

Decepción es la palabra que mejor interpreta el sentimiento de los cristianos que vienen defendiendo la salud de los niños de La Oroya, tras la autorización del gobierno peruano a la minera estadounidense Doe Run para aplazar el Programa de Adecuación al Manejo Ambiental (PAMA) hasta el 2009, dijo el reverendo Alejandro Farrell. Farrell, quien hizo los contactos para que la Universidad de San Luis de Missouri y el Centro para el Control y Prevención de las Enfermedades de Atlanta, de los Estados Unidos, realizaran los estudios ambientales de esa localidad en agosto pasado, declaró a ALC que la medida del Ministerio de Energía y Minas “decepciona porque da preferencia a las ganancias de una empresa extranjera sobre los derechos a la vida y a la salud de más de 10,000 niños”. Revelo que en La Oroya...el 99 por ciento de los niños menores de seis años tienen envenenamiento por plomo. “Seguiremos firmes en esta campaña porque estamos convencidos de que Jesucristo, quien mostró una clara preocupación por los niños y las personas desamparadas, afirmó. El Arzobispo de Huancayo, Pedro Barreto; el presidente del Concilio Nacional Evangélico, Rafael Goto, así como líderes de la Misión Bíblica Carismática, de la Asociación Paz y Esperanza, la Red Uniendo Manos contra la Pobreza, y numerosas iglesias evangélicas y congregaciones religiosas católicas, se sumaron a la demanda del misionero Farrell, invitando a los cristianos a unirse en oración para que se escuche el clamor de los niños de La Oroya<sup>99</sup>.

Con el lema “Vida sana, trabajo digno”, diversas delegaciones de las iglesias y movimientos religiosos de Lima y de La Oroya se congregaron frente al local del Ministerio de Energía y Minas para expresar su respaldo a las organizaciones sociales que exigen que el Estado asuma una posición en defensa de la legalidad y el respeto de los derechos humanos al resolver la solicitud de ampliación del PAMA por parte de la empresa Doe Run. La vigilia de oración por la salud y el trabajo en La Oroya contó con la presencia de Monseñor Pedro Barreto, Arzobispo de Huancayo, del pastor Rafael Goto, presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú, dirigentes del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), así como del congresista Walter Alejos, presidente de la Comisión de medio Ambiente del Congreso de la República... Creemos que

---

<sup>99</sup> Agencia de noticias ALC, 6 de junio, 2006

el Estado tiene una responsabilidad ética frente a la situación que viven nuestros hermanos de La Oroya. Nuestra presencia aquí refleja una voluntad ética por la defensa de la vida. Por eso exigimos al Estado que al tomar la decisión frente a la solicitud de prórroga del PAMA por Doe Run tome en cuenta la importancia de proteger la salud y el trabajo digno de la población. Por su parte Monseñor Barreto manifestó que “las iglesias no estamos en contra de las empresas mineras, pero lo que exigimos es una minería responsable, que respete las leyes y cumpla con sus compromisos. “Queremos que La Oroya siga siendo el corazón de la minería, pero con salud y trabajo digno”, puntualizó Barreto. A la salida de la reunión, el Arzobispo de Huancayo manifestó que el funcionario del MEM planteó la posibilidad de una salida sin la necesidad de prorrogar el PAMA [Programa de Ampliación y Manejo Ambiental] en favor de la empresa Doe Run, el mismo que implicaría una intervención del Estado, garantizando la continuidad operativa del complejo metalúrgico, la salud y el trabajo para la población de La Oroya. Estos diálogos son muy saludables, porque permite que las autoridades escuchen la voz de las iglesias que defienden la vida y están a lado de aquellos que sufren, expresó Monseñor Barreto. Actos religiosos similares se desarrollaron simultáneamente en las ciudades de Huancayo y de San Luis en Missouri, estados Unidos

100

Muchos de los líderes religiosos que participaban en el Movimiento por la Salud de La Oroya planteaban que la campaña de incidencia se debería enfocar no solo en la visibilización de las irregularidades de la empresa minera respecto al incumplimiento de sus compromisos ambientales, sino también en el hecho de que la demanda de la comunidad a vivir en un ambiente saludable tenía implicancias éticas. Así lo expresan tanto el padre Juan Quispe, párroco de La Oroya, como el pastor Pedro Bullón, representante de la Iglesia Evangélica Luterana del Peru.

Nos metimos a esto porque creíamos que es una responsabilidad que un día Dios mismo nos entregó, el día de la creación, desde el primer día. Y porque nos dimos cuenta que en vez de asumir el planeta como nuestra casa común pareciéramos inquilinos que con desmedro estamos perjudicando la casa que a nosotros nos ha acogido. Creo que esa es nuestra principal preocupación. Todo lo que hay a nuestro alrededor es la creación de Dios. Y estamos llamados como ministros en ese rol profético de cuidar, preservar y de invitarle a tomar conciencia a la gente, a los cristianos que

---

<sup>100</sup> Agencia de Noticias ORBITA. 28 de febrero de 2006

debemos cuidar toda esta generación. No debemos pensar solamente en nuestro presente, sino debemos pensar también en dejar como herencia este planeta en un buen estado a las futuras generaciones<sup>101</sup>

La parte que le corresponde a la iglesia es la parte ética, nosotros no vemos la parte técnica ni la administrativa, eso es lo que nos vincula como iglesias. Desde esta forma de ver nuestra participación, dijimos: Aquí estamos y es momento de unirnos en una causa común que es la lucha por la vida. Y no podíamos decir que no por las familias que estaba en viviendo una situación inhumana<sup>102</sup>.

Fabiana Li (2017), quien hizo un exhaustivo estudio sobre los emblemáticos conflictos socioambientales en el Perú, sostiene que –en el caso de La Oroya– el discurso de los líderes religiosos contribuyó a enmarcar la problemática asociando la contaminación como una amenaza a la salud pública.

La arquidiócesis propuso una aproximación a los problemas de La Oroya, a la que etiquetó como “una solución integral y sostenible para la salud ambiental y el problema del trabajo en La oroya y en la cuenca del río Mantaro (Li, 2017, p. 84).

Los testimonios recogidos dan cuenta precisamente de que los propios actores religiosos asumían que su participación se daba en el marco de una perspectiva ética de la protesta. Esto se puede notar en el discurso de los representantes de las iglesias al momento de informar a los líderes locales sobre las gestiones realizadas antes las autoridades nacionales y norteamericanas sobre la situación de La Oroya, tal como lo registra esta nota de prensa.

**SE RECLAMÓ EL APORTE ETICO.** Ayer en La Oroya, el Movimiento por la Salud de la Oroya (MOSAO) fue el anfitrión en una amplia reunión en la cual el monseñor Pedro Barreto, arzobispo de Huancayo, el pastor evangélico Rafael Goto y el pastor luterano reverendo Pedro Bullón compartieron su experiencia como miembros de la Delegación Interreligiosa que abogó en junio en el

---

<sup>101</sup> Padre Juan Quispe, párroco de la Parroquia de La Oroya, 7 de septiembre de 2017.

<sup>102</sup> Rev. Pedro Bullón, pastor de la Iglesia Luterana, 2 de agosto de 2018.

Perú y los EE.UU. por la solución de la problemática ambiental de dicha ciudad.

"El componente ético de la sociedad está siendo reclamado. El aporte ético debe darse ya, hemos llegado al tope máximo que no se puede aceptar", afirmó monseñor Barreto en dicha reunión. Entre las organizaciones e instituciones presentes, además del MOSAO, estuvieron el Sindicato de Trabajadores Metalúrgicos de Doe Run Perú, la parroquia de La Oroya, la Mesa de Diálogo de la Región Junín, la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), el proyecto El Mantaro Revive, la Asociación Civil Labor, la Red Uniendo Manos Contra la Pobreza Perú, CooperAcción y la Asociación Filomena Tomaira, entre otros concurrentes.

La Delegación Interreligiosa peruana, también conformada por la hermana dominica Adele Huamán y Elias Szczytnicki, judío ortodoxo laico, después de dialogar en Lima con Juan Carlos Huyhua, presidente de Doe Run Perú, y sus ejecutivos, buscó informar y sensibilizar a los ciudadanos norteamericanos respecto a la problemática ambiental y de salud que sufre la población de La Oroya... En San Luis, Missouri, y Nueva York la Delegación Interreligiosa peruana trabajó con organizaciones religiosas y civiles norteamericanas para lograr sus objetivos y tuvo presencia en importantes medios de comunicación.

El reverendo Rafael Goto, presidente del Concilio Nacional Evangélico, expresó: "Nosotros consideramos que detrás de los empresarios hay valores y concepciones, y en el caso de Ira Rennert vemos a un creyente judío que tiene una escala de valores que se basa en su fe. Nos interesó tratar de hablar con él todo lo que significa el sentido de la vida, la responsabilidad social y humana".

El representante de la Iglesia Luterana, Pedro Bullón, señaló: "La parte que le corresponde a la iglesia es la parte ética, nosotros no vemos la parte técnica ni la administrativa, eso es lo que nos vincula como iglesias a no solamente ver los desafíos, sino a decir que aquí estamos y es momento de unirnos en una causa común que es la lucha por la vida"<sup>103</sup>.

Sobre el particular, Adela Cortina plantea que las concepciones religiosas pueden ayudar a afirmar los mínimos éticos de justicia, que hacen parte de la ética cívica en este contexto, constituyéndose, de este modo, en "agencias de significación colectiva que difunden nuevos sentidos en la sociedad" (Laraña, 1999, p. 88).

---

<sup>103</sup> NOTA DE PRENSA del Movimiento por la Salud de La Oroya, 18 de julio de 2007

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



# CONCLUSIONES

## Re-significaciones de la actoría política de los religiosos

A diferencia de los grupos religiosos que conciben la incidencia pública como una estrategia para conquistar el espacio público y apropiarse del poder político desde la perspectiva de la construcción exclusiva de una determinada agenda moral religiosa y la activación de la denominada protesta confesional (Young, 2002)<sup>104</sup>, los actores religiosos que investigamos asumen lo público como el espacio no solo de construcción y legitimación de una actoría pública ciudadana, sino también como el lugar de construcción de un tipo de acción colectiva, en el que la actuación pública religiosa tiene un componente ecuménico y político. Ecuménico, en el sentido no solo de la interacción interreligiosa, sino también del trabajo asociativo y cooperativo con los otros actores de la sociedad civil. Y político, en el sentido de la afirmación de una perspectiva ciudadana y la construcción de lo público desde la incidencia en las instancias de decisión política, con el fin de transformar una situación, considerada por ellos, moralmente injusta, en beneficio de personas afectadas por medidas y decisiones que implican el atropello de determinados derechos.

En este sentido, estos actores religiosos participan en las iniciativas ciudadanas desde las instancias de la sociedad civil a partir de la asunción y la comprensión de un tipo de creencia religiosa que se conecta, como sostiene Boaventura de Sousa Santos (2014), con la defensa de los derechos y que asume que el dios en el que se sostienen se revela en las situaciones de injusticia y en las luchas de resistencia que promueven.

Este marco de interpretación permite que, al participar en el espacio público, estos actores construyan su agencia política articulándola con una determinada referencia

---

<sup>104</sup> Este es el caso de los grupos vinculados a los denominados movimientos pro-vida que desarrollan iniciativas de incidencia en las políticas públicas en oposición al enfoque de género, especialmente en el campo educativo. En este caso, los actores religiosos intervienen en el espacio público a partir de la intencionalidad proselitista de imponer una perspectiva y una agenda religiosa que rompe con la construcción de lo común.

religiosa y una comprensión teológica que toma distancia de aquellos discursos y prácticas que se construyen desde la lógica teocrática del poder y la colonización religiosa del espacio público. Estos actores, inspirados en las teologías liberacionistas (De Prado & Pedro Hughes, 2008; Zegarra, 2015; Santos, 2014) y las teologías holísticas o contextuales (López, 2004; Padilla, 2007; Bosch, 2005) construyen su actoría desde la perspectiva de la construcción de ciudadanía y defensa de los derechos, y desde la lógica de la inserción en los procesos construidos en y desde la sociedad civil.

Por un lado, esta lógica religiosa de la acción política se convierte en la base para que estos activistas se involucren en iniciativas de incidencia pública orientadas no solo hacia la transformación estructural de la realidad, sino también hacia la creación de nuevas estrategias de solidaridad con los afectados por las acciones de violación de los derechos.

De este modo, podemos notar el modo cómo la experiencia de la indignación política se articula con una lógica ciudadana de la actuación religiosa, y hace que los actores religiosos se involucren en el activismo social no solo para acompañar a las víctimas de los atropellos, sino también para participar en las acciones de incidencia política junto con los otros actores de la sociedad civil. Estas nuevas estrategias de solidaridad hacen que la tradicional concepción de la compasión religiosa no se quede solo en la acción solidaria individualista o en la acción compasiva utilitaria, sino que implica la activación de un tipo de acción solidaria que añade al acompañamiento personal las dimensiones de la incidencia política que significa poner el foco en las instancias de decisión política para resolver las causas estructurales del problema abordado.

En el caso de los actores que investigamos se puede observar que la comprensión de su actuación política se nutre de tres pilares: “los relatos históricos de los individuos como elemento cohesionador y animador de la acción política, la construcción de la búsqueda del bien 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). Es importante notar aquí que

la noción religiosa de la esperanza es resignificada en el proceso de la práctica política, que supera aquella perspectiva escatológica escapista y plantea, más bien, la propuesta de una apuesta que vincula la acción religiosa en el espacio público con la construcción de ciudadanía.

En este sentido, la dimensión ético-política de la indignación ciudadana planteada por estos actores religiosos constituye un aspecto relevante. En esta línea, el caso que investigamos correspondería a un tipo de construcción de la agencia religiosa en el espacio público que se sostiene en lo que Fortunato Mallimaci llama la lógica movimientista, que se basa en “el sacrificio [religioso] militante en pos del bien común... y que se manifiesta desde la fe cívica, la del reconocimiento y la de la colaboración” (Mallimaci, 2014, p. 209).

Esta cosmovisión religiosa se convierte en un factor 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 activo en la organización de las acciones de protesta. El proceso de involucramiento en estas iniciativas políticas no solo con los religiosos, sino también con los otros actores de la sociedad civil es un factor importante en la construcción de la agencia religiosa en el espacio público, porque se convierte en el nuevo lugar desde el que la identidad de estos creyentes se resignifica, los roles se replantean y el sentido de la puesta en práctica de sus creencias se re-conceptualiza y se resitúa.

Nuestro estudio encuentra que la identidad y la actuación política de estos actores religiosos se desarrolla a partir de, por lo menos, tres factores. Primero, la relectura y resignificación de la interpretación del texto sagrado, que es una fuente importante tanto para católicos como para evangélicos. Durante el proceso de participación en las acciones de incidencia y protesta, varios de estos creyentes hicieron relecturas de los textos bíblicos referidos a las historias y prácticas de los profetas del Antiguo Testamento, que en su tiempo denunciaron las injusticias y asumían que el dios en el que creían estaba del lado de los pobres y excluidos de la sociedad de su tiempo. Es

interesante observar que las relecturas del texto sagrado por parte de estos activistas religiosos se dieron en el contexto de la interacción con los otros, no solo entre los propios religiosos, y el acercamiento a la realidad de las personas afectadas.

Segundo, la conexión de su experiencia de protesta con la de aquellos agentes católicos o evangélicos emblemáticos que en el pasado se involucraron en iniciativas ciudadanas, contestatarias o de protesta. Este legado está muy presente en el discurso de los entrevistados. Los entrevistados refieren a personajes ligados a sus comunidades confesionales que en el pasado protestaron ante aquellas decisiones tomadas desde el poder político que generaron la afectación de derechos de la ciudadanía. Esta conexión con el legado que dejaron los activistas religiosos de épocas anteriores alimenta, como sostienen (Hervieu-Léger, 1993), la conciencia de ser parte de un tipo de linaje religioso que les permite sentirse capaces de entrar a la contienda política en este contexto. Adicionalmente, contribuye a la reactualización de las fuentes teológicas fundantes de la lucha de agentes pastorales que en el pasado decidieron sostener su acción en la perspectiva teológica liberacionista. Esta actualización de la memoria les permite encontrar la conexión entre la acción política presente y una determinada perspectiva de espiritualidad construida en el marco de su memoria religiosa histórica

El tercer factor tiene que ver con el papel de la comunidad religiosa a la que están adscritas y que les otorga el respaldo para involucrarse, en tanto agentes religiosos, en el activismo social y la lucha política. Es importante mencionar que estas comunidades religiosas de referencia no necesariamente corresponden a la iglesia institucional tradicional, sino, en muchos casos, a grupos o redes construidas alrededor de la comunidad eclesial e incluso en la frontera interconfesional. Estos referentes o marcos religiosos de referencia constituyen fuentes claves que sostienen el activismo social y político de estos creyentes, porque les permite encontrar interlocución respecto a las nuevas articulaciones entre su fe y la acción política. Incluso, para varios de estos activistas, la propia coalición ecuménica construida alrededor de la campaña de apoyo al MOSAO se constituyó en una suerte de nueva comunidad de fe que se convirtió en el lugar o fuente de soporte para afirmar su espiritualidad contestataria.

Otro aspecto importante de este proceso de resignificación del discurso y la práctica de estos actores religiosos tienen que ver con lo que en las esferas del catolicismo y el protestantismo se conoce como “la acción profética de la iglesia”, inspirados en el discurso y las prácticas de los profetas bíblicos, consignados en los relatos bíblicos de Antiguo Testamento. Esta alusión a la perspectiva profética del activismo religioso tiene una particular relevancia en este caso porque para varios de los actores investigados en espacio público en el que se desarrolla la movilización y la protesta se constituyó en el lugar de aprendizaje apropiación de estas formas y prácticas que corresponde a una suerte de teología política.

Precisamente Alberto Melucci (1999), en el marco de la teoría de los movimientos sociales, acuña esta misma categoría –la de la función profética– para describir el papel contestatario de determinados sectores que participan de la acción colectiva política. Tomando el planteamiento de Melucci, podemos corroborar que efectivamente estos actores religiosos cumplen la función de revelar los problemas y anunciar a la sociedad la existencia de situaciones de injusticia. Además, como sostiene Melucci, con su discurso disruptivo estos actores contrarrestan los códigos culturales dominantes, y revelan que la racionalidad de los aparatos de poder no es la única posible.

En ese sentido, un componente importante que acompaña a los activistas vinculados a este tipo de colectividades sociales tiene que ver con, lo que Melucci denomina, un *utopismo moral*. Precisamente, el autor sostiene que “los grandes procesos colectivos ofrecen un canal para expresar este utopismo moral, que de otro modo sobreviviría en enclaves marginales” (Melucci, 1999, p. 96). Precisamente, este es uno de los aspectos en el que los actores religiosos hacen una contribución importante al movimiento social.

En esta línea, como ha señalado Gonzalo Gamio (2015), la acción colectiva de estos grupos se nutre no solo de la crítica social, sino también de las motivaciones ético-políticas, “que hace que estos agentes no solo lean la historia sino intervengan en ella desde la perspectiva de los débiles” (Gamio, 2015:5).

Este caso es un buen ejemplo para sostener lo que Gamio plantea, en el sentido de que “la preocupación por la práctica de la justicia y la compasión adquiere una resonancia básicamente ética en un mundo circundante no confesional. El compromiso con la rememoración es expresión de esta preocupación, y el lenguaje profético adquiere una nueva forma ético-espiritual en el contexto de la cultura moderna” (Gamio, 2015, p. 9).

En este caso, la indignación rompe con aquellas concepciones y prácticas instrumentalistas de lo ético, construyendo lo que Juan José Tamayo denomina la ética de la alteridad, que implica no solo la afirmación de los gestos de solidaridad y compasión eventual o circunstancial por el prójimo, sino fundamentalmente la creación de condiciones para que el otro sea incorporado a la comunidad, recupere su lugar en la vida política y participe activamente en la vida pública (Tamayo, 2011).

### **El factor religioso en la construcción en las esferas públicas**

Nuestro estudio nos permite observar la manera cómo aquellos actores religiosos que se adscriben a las movilizaciones de protesta social construyen un escenario en el que la acción disruptiva y transgresora generan desestructuraciones en las relaciones de poder, no solo en la esfera pública y política, sino también a nivel de la propia sociedad eclesial. Esto es interesante observar especialmente cuando estos sectores religiosos visibilizan su postura política en los rituales cívico-religiosos de protesta y en el espacio mediático, lo cual revela que estos agentes religiosos contestatarios surgen de sociedades eclesiales que en la actualidad se encuentran en proceso de pluralización, con recomposiciones permanentes de sus roles de poder, reposiciones en cuanto a los sentidos de pertenencia a la institución religiosa y disputas por la apropiación del espacio público. En ese sentido, la inserción de estos grupos religiosos en el espacio público, que trae consigo resignificaciones del discurso teológico y replanteamientos de las lógicas pastorales respecto al rol político de los agentes de fe, pone en cuestión aquellos modelos de las sociedades eclesiales que tienden a homogenizar las actorías, prácticas y discursos.

En este sentido, el escenario que estos grupos construyen alrededor de la movilización de protesta, en el contexto de la conflictividad socio ambiental, permite ver cómo se resignifican los múltiples modos de asumir, concebir y practicar esta suerte de espiritualidad pública ciudadana.

La manera cómo estos grupos se insertan en la movilización y la protesta social, animando la construcción de ciudadanía y alimentando una construcción plural de la esfera pública, nos lleva a pensar que la religión, en primer lugar, puede constituirse en formador de agencia política y constructor de agenda pública (Burity, 2009).

En segundo lugar, la práctica de estos actores da cuenta de que el rol que los agentes religiosos contestatarios no se construyen desde la neutralidad sino desde el lugar de las víctimas, de los afectados por las situaciones de injusticia y atropello de los derechos.

El modo cómo estos actores se apropian de la esfera pública y participan en las instancias de la sociedad civil implica la construcción de un tipo de agencia político-religiosa que hace que se constituyan en, lo que Nancy Fraser (1991) denomina, “contra públicos”, en tanto que, por un lado, posibilita la asunción de roles contestatarios desde el lugar de lo subalterno, y en este proceso hacen parte de un público más amplio, poniendo en juego su potencial emancipatorio. Siguiendo la discusión planteada por Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no solo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar a la contribución de agentes como los religiosos que reclaman un lugar en construcción de las esferas públicas, de cara a fortalecer nuestros procesos democráticos.

Aquí es importante notar que la participación de los actores religiosos en el proceso de la acción colectiva se construye en el contexto de la conformación de lo que Melucci llama “redes sumergidas”, las mismas que emergen desde la interacción cotidiana local y se constituyen desde la lógica de la acción colectiva contenciosa frente a decisiones

estatales o políticas públicas que lesionan los derechos y acrecientan las desigualdades en la comunidad local (Melucci, 1994).

Desde la teoría de la religión pública, la construcción de las esferas públicas impulsadas desde las actorías religiosas contestatarias o disruptivas nos invita a mirar, como señala Cristian Parker (2008), la emergencia de diversas formas de sacralización de los espacios seculares y al mismo tiempo una cierta desacralización de determinadas prácticas religiosas. Esto confirma, además, lo planteado por Fortunato Mallimaci (2014), en el sentido de que el proceso de secularización produce recomposiciones múltiples de las espiritualidades en el espacio público. De este modo, 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, que está relacionado 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, p.119).

En esa línea, los actores que analizamos, cuyas prácticas se sostienen en el tipo de religión pública que se configuran en el seno de la sociedad civil, entran a la arena pública y política no solo para visibilizarse, sino también para constituirse en una suerte de “grupos de interés” que compiten con otros grupos de interés para situar sus ideales e intereses en la arena política” (Casanova, 2012, p. 131), insertándose de manera estratégica en el seno de los movimientos sociales.

A este respecto, es importante mencionar que la identidad contestataria de estos grupos religiosos se construyó en un contexto de convivencia y confrontación con otras cosmovisiones y creencias, especialmente respecto al modo cómo deberían actuar los creyentes en la arena pública y política. En varios momentos se puede notar la presencia de otras actorías e iniciativas, otros grupos de interés, surgidas desde tanto desde comunidad religiosa más amplia como de la propia comunidad secular, que ponían en cuestión la opción de los religiosos cercanos al movimiento social ambientalista.

Esta constatación confirma la tesis de Peter Berger, en el sentido de que “lo que caracteriza a la sociedad contemporánea es el proceso de una modernidad afirmada en un pluralismo de doble sentido: el secular-religioso y el pluralismo religioso propiamente. Desde la perspectiva bergeriana, el mundo moderno plural plantea no solo el desafío de la coexistencia entre las expresiones religiosas, sino también el de la convivencia con narrativas y prácticas que provienen tanto de lo secular como de lo religioso” (Berger, 2016a, p. 152).

### **El factor religioso en el proceso de la acción colectiva**

Desde la teoría de la acción colectiva (McAdam, McCarthy & Zald, 1996; Tarrow, 1997; Arce, 2015; Paredes, 2014) se plantea que determinados grupos e instituciones proveen una serie de “repertorios de movilización” que pueden contribuir a fortalecer la acción colectiva en el contexto de los procesos que se construyen desde los movimientos sociales. En este caso, es posible observar que los grupos religiosos hicieron una contribución importante al movimiento de protesta a través de acciones de incidencia política y gestación de solidaridades a nivel internacional. Un hecho clave para el éxito de esta campaña fue la estrategia de incidencia desplegada por grupos presbiterianos y jesuitas, quienes movilizaron a sus miembros para protestar en la sede norteamericana de la empresa que administraba el complejo metalúrgico de la comunidad de La Oroya.

Estos actores religiosos hicieron una contribución importante en el proceso de construcción y activación de la acción colectiva, ampliando la red de alianzas de apoyo a la campaña de incidencia, la construcción de un discurso reivindicador más digerible, especialmente para los sectores que no provienen del activismo ambiental tradicional, y la activación de un variado repertorio de recursos para la movilización y la protesta: presencia en los medios de comunicación, “vigilias” de oración ecuménica, cartas de apoyo desde el exterior, declaraciones públicas de la comunidad interreligiosa, visitas a las autoridades, etc.

De este modo, estos actores religiosos hicieron una contribución importante a la acción colectiva en dos aspectos que los teóricos señalan: la movilización de los recursos y la construcción de los marcos interpretativos de la protesta.

Sobre el primer aspecto, los grupos religiosos hicieron una contribución significativa desde el campo de la movilización de los recursos, no solo a nivel de lo micro (lo local), sino también el ámbito de lo macro (lo nacional y lo internacional), logrando de este modo construir una suerte de transnacionalización de la protesta (Burity, 2015). Aquí se puede observar la activación de lo que los teóricos llaman las redes preexistentes (Arce, 2015) observadas comúnmente en las acciones de movilización, y que en este caso aparecen activadas desde las iglesias para la protesta ciudadana. Es importante mencionar que estas redes han sido utilizadas tradicionalmente en la dinámica de las prácticas de misión y el quehacer evangelizador de las iglesias.

En ese sentido, un elemento clave fue el modo como se aprovecharon los recursos de la red de organizaciones eclesiásticas fuera del Perú, especialmente en los Estados Unidos de Norteamérica, donde la empresa Doe Run tenía su sede principal. Estos grupos hicieron uso de su extensa red inter-eclesiástica para visibilizar el conflicto más allá del ámbito local y demandar a sus autoridades a tomar posición a favor de los afectados en La Oroya. Esto ayudó a diversificar los repertorios de movilización e incidencia planteados desde los impulsores del Movimiento por la Salud de La Oroya.

La acción de estos grupos contribuyó a potenciar el proceso de “glocalización” de la protesta (Paredes, 2014; Burity, 2015), posibilitando solidaridades y alianzas más amplias, información oportuna para la toma de decisiones, y alimentando la presión política sobre los decisores que tenían la responsabilidad de resolver el problema. Esta fue una significativa contribución de los actores religiosos al movimiento de protesta generado desde la sociedad civil. Por otro lado, el impacto de la estrategia de la campaña a nivel internacional propició el fortalecimiento de los actores locales, empoderándolos

en la esfera pública nacional en un momento en el que eran estigmatizados por agentes de la empresa, por medios locales e incluso por algunas autoridades de la localidad.

En este punto, la estrategia de globalización de la protesta local impulsada por los agentes ligados a las iglesias, constituyó un ejemplo del modo como determinadas actorías religiosas que actúan desde las periferias desarrollan estrategias de comunicación con un impacto transnacional –gracias al uso de los recursos que cuentan, al ser parte de una comunidad religiosa más amplia, transnacional–, permitiéndoles no solo visibilizar sus demandas y apuestas planteadas alrededor del abordaje de la problemática local, sino también colocar en la agenda pública las narrativas de discriminación, de injusticias o marginación que desde su trabajo pastoral local intentan eliminar (Burity, 2015).

Es interesante notar el modo como los agentes religiosos despliegan su potencial de movilización más allá de sus fronteras convencionales, logrando desarrollar una interacción fluida entre las acciones de sensibilización, movilización e incidencia política a nivel local con los esfuerzos de visibilización e incidencia en las instancias internacionales.

Las campañas de incidencia política sobre este tipo de problemáticas y afectación de los derechos requieren de iniciativas de incidencia pública más allá del ámbito local o nacional. Sin embargo, el éxito depende de los recursos y los actores claves para desplegar la estrategia, así como de la consideración de las dinámicas políticas, las prácticas culturales y los medios. En ese caso, es interesante observar el modo como la estructura religiosa transnacionalizada, que usualmente es usada para fines estrictamente religiosos, se capitalizó para activar una estrategia de movilización e incidencia ciudadana que tuvo repercusiones importantes en términos de la visibilidad de la problemática ambiental en sí misma, sino también en términos de colocar en la agenda pública la propia realidad de exclusión de los pobladores de la localidad, desde donde surgió la protesta.

En relación al segundo aspecto en el que se puede observar la contribución de los grupos religiosos al proceso de la movilización social tiene que ver con la forma como contribuyeron al proceso de enmarcamiento ético de la protesta. Al respecto, las acciones que desarrollaron estos grupos y el modo como se involucraron en la iniciativa del Movimiento por Salud de La Oroya correspondería a los dos tipos de “actos de reenmarcamiento” planteados por Gamson (1992): concientización y contextualización. El trabajo que los agentes religiosos desarrollaron tanto en la localidad como fuera de ella correspondería a los denominados actos concientizadores. Por otro lado, también desarrollaron una estrategia discursiva que ayudó a poner en el contexto político y social adecuado la acción de protesta. Esto es lo que Gamson llama “actos contextualizadores”.

Este aspecto fue significativo para fortalecer la cohesión y la fidelización de los miembros locales del movimiento local, posibilitando su continuidad en el tiempo y una cierta cohesión interna, especialmente a partir de tres aspectos: la conciencia colectiva respecto a la necesidad de la acción de protesta, los sentimientos de pertenencia al colectivo ambientalista y las alianzas de solidaridad con la campaña.

Finalmente, es importante anotar que el modo como se involucraron estos actores en las acciones del movimiento social permitió que se generaran nuevas dinámicas y espacios de incidencia desde la sociedad civil. En este sentido, Cohen y Arato (1992) sostienen que determinados movimientos sociales, además de generar nuevas solidaridades, pueden alterar la estructura asociativa de la sociedad civil y generar nuevos espacios públicos. Precisamente, nuestro estudio encuentra que el trabajo de los grupos religiosos permitió que, en varios momentos de la campaña, el MOSAO no solo adquiriera una nueva dinámica –que implicó una fluida interacción entre lo local y lo nacional, entre actores diversos que incluía ambientalistas y no ambientalistas, religiosos y no religiosos, activistas de derechos y personas que no necesariamente se mueven en el activismo social–, sino también construyera otros espacios públicos para discutir e incidir en favor de las comunidades afectadas por los impactos negativos del extractivismo.

## La apropiación e incidencia mediática

La estrategia mediática se convirtió en un soporte importante no solo para visibilizar el problema y el conflicto, sino también para fortalecer las acciones de la coalición de la sociedad civil y legitimar al Movimiento por la Salud de la Oroya. En este caso, los actores religiosos aprovecharon la estructura de oportunidad construida desde los medios, alrededor de este conflicto, para visibilizar el problema generado por la contaminación en la localidad. La coalición religiosa hizo un uso estratégico de las personalidades eclesiásticas con un perfil amigable y creíble para los medios influyentes. Esto les permitió colocar el discurso de la campaña en los espacios periodísticos de los medios masivos más influyentes. De este modo, pudieron captar el interés de los actores políticos e incidir en la agenda pública mediática y política (Acosta & Dermirdjian, 2016).

Como mencionamos en el acápite de los hallazgos, la presencia mediática de los líderes religiosos y las narrativas que desde este sector se construyeron en los espacios periodísticos mediáticos contribuyó a crear nuevas solidaridades y fidelidades a la causa de los afectados, incluso desde otras plataformas de la sociedad civil que no necesariamente provenían del activismo ambientalista tradicional. Por ejemplo, lograron que determinados intelectuales y artistas declararan a favor de las demandas de aquellos pobladores de La Oroya que exigían decisiones firmes desde el Estado para evitar la contaminación ambiental en la localidad.

En este caso, se puede notar que la presencia religiosa en los medios, respaldando la protesta de la coalición de la sociedad civil en favor de la salud de la comunidad de La Oroya, se constituyó en un factor clave para la creación de un clima de confianza entre los actores en juego, en un contexto en el que existían ciertas resistencias desde sectores influyentes a las causas políticas del movimiento social. Precisamente, la construcción de un discurso amigable y digerible en la esfera pública es un factor clave para el éxito de las iniciativas de incidencia pública que emprenden los movimientos sociales (Melucci, 1994; Della Porta, 2008).

Otro aspecto a destacar es que los grupos religiosos plantearon una estrategia mediática que no se circunscribió solamente al uso de los recursos mediáticos locales y nacionales. Estos actores potenciaron la transnacionalización de la protesta generando un nivel de incidencia en los medios internacionales, para lo cual desarrollaron una estrategia mediática que incluyó el involucramiento de comunicadores del exterior cercanos a los grupos religioso, a través del cual construyeron un puente importante con agentes cercanos a estas esferas mediáticas, a fin de lograr que estos medios construyeran una narrativa periodística que colocara en la agenda pública los mensajes que legitimaría la apuesta social y política de la coalición de sociedad civil construida desde La Oroya.

Finalmente, es importante mencionar que, en este caso, los activistas religiosos usan los medios para construir su actoría pública a partir de una concepción diferente de aquellos que se mueven desde la lógica del proselitismo religioso mediático. Lo que observamos aquí es la construcción de una estrategia comunicacional en el que la apropiación de los medios se establece desde la lógica de la interacción pública y no del adoctrinamiento mediático (Pérez, 2012). En sentido, este caso puede constituirse en un importante insumo para la discusión sobre la mediatización no solo de la acción colectiva y la movilización social, sino también del propio activismo religioso en el espacio público, especialmente en el contexto contemporáneo de la emergencia mediática del conservadurismo religioso. Como sostiene Stig Hjarvard (2008), la presencia y la actuación pública de los movimientos religiosos en el contexto del fenómeno de la mediatización de acción colectiva plantea nuevos elementos para el debate, como la construcción de las nuevas representaciones y legitimidades del poder religioso en el espacio público, la resignificación del discurso religioso-político y la reconstrucción de las alianzas religioso-seculares en relación a determinados problemas sociales que hoy constituyen objeto de interés de determinados sectores religiosos.

Nuestro estudio confirma los hallazgos de otras investigaciones en el sentido de que los grupos religiosos emergentes construyen hoy estrategias comunicacionales que contrastan con el proselitismo mediático, movilizándose en otras plazas, opinando desde los medios seculares, interactuando con actores no religiosos y abordando públicamente

los problemas sociales (Perez, 2015). Estratégicamente, se puede observar que muchos de ellos están desarrollando diversas tácticas y estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con actores políticos y sociales influyentes. Para el caso de los grupos evangélicos, la estrategia mediática construida más allá de las cuatro paredes está basada en la idea aquella por la cual se asume que la interacción con los “legitimadores públicos” es el mejor camino para para obtener legitimidad en la esfera pública y no quedarse en la marginalidad.

### **El rol político y ciudadano de lo religioso en el espacio público**

El caso de los actores que investigamos confirma el proceso de revitalización y posicionamiento de la religión en el espacio público y las diversas formas de interacción con los actores vinculados a la esfera política. Nuestro estudio da cuenta de actores religiosos apropiándose de lo público e insertándose en los procesos de movilización desde la lógica de la construcción de ciudadanía y la apuesta por el bien común. En este contexto, los actores religiosos aparecen como sujetos sociales que participan en la construcción de una determinada esfera pública desde la acción ciudadana. De este modo, se insertan en los espacios e instancias de la sociedad civil, proveyendo determinados recursos que facilitan la movilización y la incidencia política. En este sentido, como sostiene Verónica Giménez, “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, p. 52).

En este contexto, estos actores se convierten en agentes claves para impulsar junto con otros, desde la sociedad civil, una pragmática articulación entre ampliación de la construcción de ciudadanía, refuerzo del impulso asociativo, reconstrucción de los lazos de solidaridad y reinención de una cultura política que pone énfasis los aspectos éticos de la acción ciudadana (Burity, 2006).

Desde esta perspectiva, el activo papel que juegan estos actores religiosos en las

iniciativas de la sociedad civil, especialmente aquellas que buscan fortalecer la democracia y promover los derechos humanos, evidencia las capacidades que tienen estos agentes para aportar, no solo desde la línea del tradicional acompañamiento compasivo a las víctimas de actos de injusticia, sino también poniendo a disposición sus capacidades de movilización y organización tan necesarios para el éxito de las iniciativas ciudadanas de incidencia política promovidas desde los movimientos de la sociedad civil frente a coyunturas marcadas por el atropello de derechos, como fue el caso de la problemática socioambiental que afectó a la comunidad de La Oroya.

Y tal como señalamos líneas arriba, esta lógica de apropiación de lo público contrasta con la participación política tradicional circunscrita a las contiendas electorales o a la participación en las esferas públicas estatales. En este sentido, la práctica de los actores religiosos que investigamos, nos lleva a plantear, como sostiene Joanildo Burity (2006), que el campo religioso constituye cada vez más un campo de articulación de discursos públicos y de agencia política, así como de construcción de ciudadanías, en contraste con aquellos grupos religiosos vinculados al conservadurismo contemporáneo que se apropian de lo público y construyen su poder desde la lógica de la teocracia.

Finalmente, la práctica política de estos actores plantea nuevas aristas para pensar no solo en las implicancias del factor religioso o el papel 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 e incidencia de determinadas racionalidades religiosas que abrazan apuestas ciudadanas –como la promoción y defensa de derechos, la construcción de ciudadanía, así como la construcción de nuevas formas de laicidad en el contexto de la democracia–, en contraste con los movimientos religiosos integristas o neo fundamentalistas que constituyen materia de debate en este tiempo.

El caso que estudiamos podría constituir el ejemplo de un tipo de religión pública a través del cual el ejercicio de la fe o la puesta en práctica de un marco de creencias o espiritualidades se convierte en un soporte para afirmar determinados compromisos

cívicos y valores democráticos. De este modo, se produce aquí lo que John Dewey denominaba la emancipación pública de lo religioso, es decir una forma de expresión religiosa que se imbrica con las contingencias humanas y las realidades terrenales, que en este caso son las de la política. Esto es lo que Alessandro Gaviglia, tomando las ideas de Dewey (2005), llama “un proceso de liberación de lo religioso de la religion”. Gaviglia plantea que este proceso es de naturaleza política y supone una acción dirigida a fortalecer el compromiso ciudadano (Gaviglia, 2017).

De este modo, la presencia activa de este tipo de actores religiosos insertados en movimientos sociales que se generan desde la sociedad civil provee elementos para valorar la contribución de los mismos en el fortalecimiento de un proyecto de democracia que aliente el pluralismo y la afirmación de los derechos (Levine, 2012).

En ese sentido, el caso de los actores que investigamos no solo confirma el proceso de revitalización y reposicionamiento de la religión en el espacio público y las diversas formas de interacción con los actores en la esfera política, sino que además nos permite apreciar un tipo de actoría religiosa que intervienen en el espacio público desde lógicas distintas a aquellas que se afirman en el reconstruccionismo religioso-político o la colonización religiosa de la política. Lo que observamos en el caso analizado es, más bien, un tipo de actor religioso que se apropia del espacio público desde una lógica de participación política que contrasta con la separatista y autoritaria y se manifiesta desde una suerte de fe cívica y ecuménica Mallimaci (2014). De este modo, lo religioso se instituye como una instancia de construcción de ciudadanía, que tienen repercusiones tanto en la sociedad política como en la sociedad eclesial, desafiándola a construir una iglesia afirmada desde la pluralidad.

Siguiendo la discusión planteada por Nancy Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no solo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar la contribución de actores emergentes, como es el caso de grupos religiosos que reclaman un lugar en construcción de las esferas

públicas, que contribuyan a construir una democracia que alimente la laicidad y promueva la defensa de los derechos.

### **Repensando la religión pública y la protesta social en el contexto actual**

El caso estudiado nos invita a colocar en la agenda de discusión sobre la religión pública las implicancias del factor religioso en los procesos de movilización y protesta social en el escenario contemporáneo. Durante el tiempo que desarrollamos este estudio han ocurrido una serie de acontecimientos que han generado significativos cambios tanto en la reconfiguración del campo religioso como en los procesos de presencia y participación pública. Por ello, creemos pertinente plantear algunas reflexiones y líneas temáticas para seguir estudiando este fenómeno.

En ese sentido, como mencionamos líneas arriba, observamos no solo la disputa de diversas narrativas religiosas en este proceso de apropiación del espacio público, sino también una variedad de estrategias comunicacionales y políticas tanto en relación con el abordaje de los problemas sociales como respecto a los procesos de movilización social e incidencia política.

Es interesante observar el modo como estas nuevas maneras de apropiación de lo público contrastan con la tradicional actuación de los religiosos en la política, con frecuencia circunscrita a las coyunturales contiendas electorales o a la participación formal en las esferas públicas estatales, vía la conformación de partidos políticos o a través de la representación eclesiástica o confesional institucionalizada. Así, observamos que determinados colectivos y movimientos religiosos han empezado a jugar roles importantes en diversas direcciones políticas y desde varias plataformas comunicacionales, buscando no solo conseguir legitimidad pública sino también incidir – desde sus cosmovisiones religiosas– en las políticas públicas.

Por un lado, están aquellas iniciativas que, como el caso que investigamos, se apropian

de lo público desde la perspectiva de la afirmación de los derechos, la defensa del bien común y la construcción de ciudadanía. En contraste, se puede notar una presencia y participación cada vez más activa de aquellos movimientos vinculados al neoconservadurismo evangélico y católico, que se movilizan en reacción y oposición a las políticas públicas vinculadas con la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos. Por ejemplo, es interesante observar las disputas discursivas y políticas entre sectores ligados Con mis Hijos no te Metas y los demás grupos Pro-vida que claramente contrasta con las propuestas de otros grupos católicos y evangélicos como Católicas por el Derecho a decidir o el colectivo de teólogas feministas del Peru, que provienen del ala protestante.

En el marco de nuestro estudio, es importante anotar que estos grupos han empezado a construir una suerte de acción colectiva contenciosa en la línea de la movilización de recursos (Coronel, 2020; Motta & Amat y León, 2018; Fonseca, 2018; Mujica, 2007). Estos actores construyen su representación social y política desde la concepción de la protesta social como batalla moral (Pérez, 2016), cuya estrategia, por un lado, asume el abordaje de los problemas sociales como un pretexto para legitimar públicamente su discurso confesional sobre la moralidad. Por otro lado, esta lógica de construcción de la protesta social se afirma sobre la base de una estrategia defensiva, que plantea la incidencia política desde la percepción de un contexto en el que los valores morales, predicados por el grupo religioso impulsor, están siendo amenazados y deslegitimados.

En la línea del análisis del caso que estudiamos, el escenario descrito nos lleva a plantear las siguientes reflexiones.

Primero, la nueva relocalización y resignificación de las actorías religiosas, que corresponde al proceso de pluralización del campo religioso contemporáneo, trae consigo no solo una suerte de pluralismo interno en las iglesias y confesiones, sino también una mayor diversidad en la modalidad de las representaciones en el espacio público, generado principalmente por aquellos actores y voces que no provienen de la institucionalidad tradicional, que surgen de movimientos laicos, colectivos para-

eclesiásticos, activistas que disputan la resignificación del capital y el discurso religioso en la arena social y política. Varios de estos sectores no solo reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate al interior de sus propias iglesias u organizaciones religiosas, sino también otra manera de concebir la participación de los creyentes en la vida pública.

Este fenómeno abre nuevas pistas para repensar las investigaciones sobre el rol de aquellos actores religiosos que entran a la arena política desde esferas que no corresponden necesariamente a las instancias religiosas institucionalizadas, sino a movimientos que provienen desde el laicado eclesiástico o religioso. Por un lado, nos plantea nuevas preguntas sobre las lógicas de legitimidad de las actorías religiosas en el espacio público, que a diferencia del pasado no necesariamente pasa por la anuencia de la autoridad religiosa institucional sino por otras legitimidades y mediaciones comunicacionales y políticas. Por otro lado, la presencia cada vez más activa de los conservadurismos en las instancias de la política plantea una arista importante en el debate no solo sobre la resignificación de las esferas públicas (Fraser, 1992), sino también en la propia recomposición y reconfiguración de la sociedad civil. En este contexto, observamos elementos que hacen pensar que podría gestarse una suerte de sociedad civil conservadora en el que lo religioso constituye un importante capital organizador y movilizador. Es interesante, observar que, así como nuestro estudio da cuenta de un ecumenismo progresista alrededor de la movilización contestataria, también se puede observar, en la vereda conservadora, alianzas político-religiosas y neo-ecumenismos entre católicos y evangélicos.

Segundo, la práctica política de los actores religiosos contemporáneos plantea nuevas aristas no solo para repensar las nuevas esferas públicas construidas desde los movimientos religiosos disruptivos (Smith, 1996; Jenkins, 1983; Santos, 2014), sino también en las repercusiones que trae consigo la incidencia de determinadas racionalidades religiosas que inciden e influyen tanto en el quehacer político más amplio como en la construcción y gestión de las políticas públicas (Perez, 2016). En esta línea, la demanda de reconocimiento político y legitimidad pública que por parte de los actores

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

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

## **BIBLIOGRAFIA**

Acosta, M. & Dermirdjian, S. (2016) Los medios y la política. Estructuras de oportunidad para la acción colectiva. AVATARES de la comunicación y la cultura, N° 11.

Aguirre, J. (2015) Hacia un sentido democrático de lo político: Jürgen Habermas y el rol de la religión en la esfera pública. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17 (1), 23-44.

Alkire, S. (2004) Dimensions of Human Development. *World Development*, February. 30:2 pp. 181-205.

Algranti, J. (2010) Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina. Buenos Aires: Ediciones ciccus.

\_\_\_\_\_ (2010b) El juego de las interpretaciones religiosas. Aproximaciones al estudio las representaciones evangélicas sobre la situación social de la Argentina. *Revista Cultura y Religión*, Vol. 4, No. 1., Universidad Arturo Prat de Chile.

Arditi, B. (2004) Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil. Instituto de Investigaciones Sociales. *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 1, enero-marzo, 2004.

Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.

Aste, J., De Echave, J. & Glave, M. (2003) *Procesos Multi-Actores para la cogestión de Impactos Mineros*. Informe Final. Lima: CooperAcción.

Aste, J. (1989) *Minería y desarrollo regional: los casos de Junín y Huancavelica, 1970-86*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Arana, M. (2007) *Minería, derechos humanos, medioambiente y salud en el Perú*. Cajamarca: GRUFIDES.

Arellano, J. (2011). *¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú*. Lima: PUCP- IEP-UARM.

Arce, M. (2010) "Algunos apuntes sobre los movimientos y protestas sociales en el Perú". En: Meléndez, C. y Paniagua, A. (eds.), *La iniciación de la política: El Perú en perspectiva comparada*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

\_\_\_\_\_ (2015) *La extracción de recursos naturales y la protesta social en el Perú*. Lima: Fondo editorial de la PUCP.

Arzobispado de Huancayo (2005) Estudio sobre la contaminación ambiental en los hogares de La Oroya y Concepción y sus efectos en la salud de sus residentes. Huancayo: Arzobispado de Huancayo.

Aste, J. (1989) Minería y desarrollo regional: los casos de Junín y Huancavelica, 1970-86. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Balvín, D. (2002) Medio ambiente, minería y sociedad. Una mirada distinta. Lima: Asociación Civil Labor.

Beckford, James A. 2003. *Social Theory and Religion*, United Kingdom: Cambridge University Press.

Bebbington, A. (ed.) (2007) Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Lima: IEP, CEPES.

Bebbington, A. & Humphreys, D. (2009) Actores y ambientalistas: conflictos socioambientales en el Perú. Íconos, Revista de Ciencias Sociales. Núm. 35, pp. 117-128.

Bebbington, A., Martin S. & Bielich, C. (2011) Movimientos sociales, medios de vida y esferas institucionales. Lima: CEPES- Propuesta ciudadana-IEP.

Bebbington, A (2013) Industrias extractivas, conflictos socioambientales y transformaciones político-económicas en América Latina. En Bebbington, Anthony, *Industrias extractivas: Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*. Lima: CEPES-IEP.

Bastian, J. (1997) La mutación religiosa de América Latina. México: Fondo de Cultura.

Berian, J. (2015) Genealogía afirmativa» del hecho religioso en perspectiva sociológica. Revista española de Investigaciones Sociológicas, No. 151 (Julio-Septiembre2015), pp. 3-21.

Berian, J. & Sánchez, I (2012) Las metamorfosis del hecho religioso en una edad post-secular. En Lasheras, R. *Minorías religiosas en Navarra*. Madrid: Icaria editorial.

Berger, P. (2006) El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión, Barcelona: Kairos.

\_\_\_\_\_ (2016a) Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad. *Sociedad y Religión* N°45, Vol. XXVI (2016), pp. 143-154.

\_\_\_\_\_ (2016b) Los numerosos altares de la modernidad. En un busca de un paradigma para la religión en una época pluralista. Salamanca: Ediciones sígueme.

Bosch, D. J. (2005). Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión. Estados Unidos: Libros desafío.

Burity, J. (2006) Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal. En "Diseño Institucional y participación política experiencias en el Brasil contemporáneo", Buenos Aires: CLACSO.

\_\_\_\_\_ (2009) Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. En: *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp.183–19

\_\_\_\_\_ (2015) Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa. *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, v.30, n. 2, p. 31-73, jul/dez, 2015.

\_\_\_\_\_ (2003) Re Religión, mercado y política: tolerancia, conformismo y activismo religioso. En: CLACSO, Documentos de trabajo. Buenos Aires.

Burgos, A. (2011) Doe Run: La contaminación invisible. Revista IDEELE No. 215, diciembre- 2015, Lima, Instituto de Defensa Legal.

Bravo, F. (2015) El pacto fáustico de La Oroya: El derecho a la contaminación 'beneficiosa'. Lima: INTE-PUCP.

Brunner, J. (1992) América Latina en la encrucijada de la modernidad, Documento de Trabajo, FLACSO-Chile, Serie: Educación y cultura, No. 22, Santiago de Chile, pp. 36.

Casanova, J. (2000) Religiones públicas en el mudo moderno. Madrid: PPC.

\_\_\_\_\_ (2007) Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7, noviembre de 2007, UAM-AEDRI

\_\_\_\_\_ (2012) Genealogías de la secularización. Barcelona: Anthropos editorial.

\_\_\_\_\_ (2017) Dinámicas religiosas y secular en nuestra era global: más allá de la secularización. En: Salomón Lerner y Miguel Giusti (ed.), *Postsecularización: Nuevos encuentros entre cultura*, Lima: Fondo editorial- PUCP.

Clearly, E. (2009) How Latin American saved the soul of the Catholic Church? Mahwah, New Jersey: Paulist Press.

Chihu, A. & López, A. (2004) El análisis de los marcos en la obra de William Gamson. *Estudios Sociológicos*, vol. XXII, núm. 2, mayo-agosto, 2004, pp. 435-460

Cipriani, R. (2008) Religión, espacio público y laicidad. En: Romero, Catalina (ed.) *Religión y Espacio público*. Lima: CISEPA.

Cipriani, R. (2013) La religión en el espacio público. En: *Sociedad y Religión*, Vol. VII, Nro.2, pp.171–183. Cortina, Adela

\_\_\_\_\_ (2011) Ciudadanía democrática: ética, política y religión. *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 44, enero-junio, 2011, 13-55.

Cohen, J. y Arato, A. (2002) *Sociedad Civil y Teoría Política*. Lima: Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Deneuline, S. (2009) *An Introduction to the Human Development and Capability Approach*, USA: Earthscan publishes.

Della Porta, D. & Mario D. (2006) *Social movements: an introduction*, Oxford, UK: lackwell Publishing Ltd.

De la Torre, R. (2013) Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina, en: Giménez, Verónica & Giumbelli, Emerson (eds.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM

\_\_\_\_\_ (2011) *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Guadalajara: Publicaciones de la casa chata.

De Echave, J. et al. (2009) *Minería y Conflicto Social*. Lima: IEP- Centro Bartolomé de las Casas.

De Pardo, C. & Huhges, P (comp.) (2008) *Libertad y Esperanza: A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*. Lima: CEP-IBC.

Dewey, J. (2005) *Una fe común*. Buenos Aires: Losada

Eisenstadt, S. (2007) *Multiple Modernities: A Paradigm of Cultural and Social Evolution*, en *Protosociology*. Vol. 24, núm. 1, pp.20-137.

Durkheim, E. (2007) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal.

Escobar, S. (2012) *En busca de Cristo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.

Fascioli, A. (2009) El concepto de sociedad civil en J. Habermas. Revista ACTIO n° 11 – noviembre 2009.

Fonseca, J. (2018) Actores y estrategias del conservadurismo religioso. Mapeo del terreno. Lima, Peru: CCD

Flores, G. (2012) Actores y procesos sociales en La Oroya (1999-2009): un análisis de los discursos de la empresa Doe Run-Peru, de sus trabajadores y de dos de comunicación escrita”. Tesis de Maestría, Escuela de Posgrado de la PUCP, Lima.

Fraser, N. (1990) Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of Actually Existing Democracy,” Social Text, No. 25/26, pp. 56-80.

Fraser, N. (1992) Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. En Craig Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: M.IT Press.

Fraser, B. (2011) Peru: Salud mental como una cuestión de equidad. En Tom Bamat, Aaron Chassy & Rees Warne (ed.) *Industrias extractivas y equidad Un panorama introductorio y estudios de casos de Perú, Angola y Nigeria*. Baltimore, USA: Catholic Relief Service.

Freston, P. (2008) *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.

Frigerio, A. (1993) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires: entre Editor de América Latina.

\_\_\_\_\_ (2002) El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas, Universidad Católica Argentina / CONICET. GT " Religião e Sociedade " XXVI Encontro Anual da ANPOCS Caxambu, MG - 22-26 de Outubro de 2002.

Gamio, G. (2015) Sentido profético y memoria. Elementos para pensar la injusticia. En: Giusti, Gutiérrez & Salmón (editores) *La verdad nos hace libres*. Lima: PUCP.

Gamson, W. (1992a) *Talking politics*. Cambridge: University of Cambridge Press.

Gamson, W. (1992b) The social psychology of collective action”, en A. D. Morris y C. M. Mueller (eds.), *Frontiers in social movement theory*. 52- 76. New Haven, Yale University Press.

Gascón, Lucas (2016) Sociedad civil, emancipación y crisis. *Estudios Políticos*, novena época, núm. 39 (septiembre-diciembre, 2016): 39-58

Gaviglia, A. (2017) La secularización en cuestión. Aclaración sobre el concepto de secularización, En: Salomón Lerner y Miguel Giusti (ed.), *Postsecularización: Nuevos encuentros entre cultura*, Lima: Fondo editorial- PUCP.

Gil, F. (2011) Encuadre de la justicia y la esfera pública transnacional. Una aproximación a la teoría crítica de Nancy Fraser. Eikasía. Revista de Filosofía, año V, 39 (julio 2011) Garma, Carlos

\_\_\_\_\_ (2011) Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada. Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle, vol. 9, núm. 36, julio-diciembre, 2011, pp. 79-92, Universidad La Salle, México.

Giménez, V. (comp.) (2019) La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina. Buenos Aires: CLACSO.

Gómez, C. (2015) La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad. Ideas y Valores, 64 (157), 71-90.

Gómez, S. (2017) Una ciudadanía: Una lectura en clave de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.26: 193-219, enero-junio 2017*

Giménez, V. (2008) Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina. En: Romero, Catalina (ed.) *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA-PUCP.

Goirand, C. (2015) Pensar las movilizaciones y la participación: Continuidad de perspectivas e imbricación de posiciones. En: Combes, Helene, Tamayo, Sergio & Voegtli, Michael, Pensar y mirar la protesta. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana.

Haarstad, H. (2008) Globalización, narrativas y redes: conflictos sobre la actividad minera en Tambogrande, Piura. Traducción. Espacio Y Desarrollo, junio, número 20, pp. 87-107. Academic Search Complete, EBSCOhost. Consulta: 13 de octubre de 2012.

Hamui, L. (2017) ¿La secularización es reversible? En: Capdevielle, Pauline. *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*. Ciudad de Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico.

Huamaní, G. et al. (2012) Hacia una mejor gestión de los conflictos socio-ambientales en el Perú. Lima: CIES.

Habermas, J. (2006a) Religious in the Public Sphere. In European Journal of Philosophy. Vol. 14, Issue 1, p. 1-25 April 2006.

\_\_\_\_\_ (2006b) Entre Naturalismo y religión. Barcelona: Paidós

Henríquez, N. & Arnillas, G. (2014) De pequeñas a grandes minorías: Los casos de Loreto y Ayacucho, en: Henríquez, Narda (edit.) Conflicto social en los andes. Protestas en el Peru y Bolivia, Lima: Fondo editorial de la 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. (edit.). *Desigualdades en un mundo globalizado*. Lima: CISEPA-PUCP.

Hjarvard, S. (2008) The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change, *Northern Lights*, 6, 9-26.

\_\_\_\_\_ (2011) The mediatization of religion: Theorising religion, media and social change, *Culture and Religion*. Vol. 12, No. 2, June 2011, 119–135.

Hervieu-Léger, D. (1996) Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. En: Gilberto Giménez (ed.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM.

\_\_\_\_\_ (2005) Religión, hilo de memoria, Barcelona: Herder.

Hoover, S. (1988) Mass media religion: The social sources of the electronic church, Beverley Hills, CA: Sage

\_\_\_\_\_ (1997) Media and the Construction of the Religious Public Sphere, in: Hoover, Stewart M. and Lundby, Knut (ed.) *Rethinking Media, Religion and Culture*, Thousand Oaks, Sage, 167-183.

\_\_\_\_\_ (2002) The Culturalist Turn in Scholarship on Media and Religion," *Journal for Media and Religion*, 1(1), 25-36.

\_\_\_\_\_ (2006) Religion in the media age, London: Routledge

Jasper, J. (2011) Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research, *Annual Review of Sociology*, n°37, pp. 285-304.

Jenkins, J (1983). Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements. *Annual Review of Sociology*

Keck, M. y Sikkink, K. (1998) *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

Klaiber, J. (1996) *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

Levine, D. (2005) "Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos", *América Latina Hoy*, 41, Universidad de Salamanca.

\_\_\_\_\_ (2006) *Religión y Política en América Latina. La Nueva Cara Pública de la Religión*. Sociedad y Religión (Buenos Aires), 26/27 Vol. XVIII, pp. 7–29.

\_\_\_\_\_ (2009) "Pluralism as Challenge and Opportunity", In: Hagopian, Frances (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, Indiana: University of Notre Dame Press.

\_\_\_\_\_ (2009b) "The Future of Christianity in Latin America," *Journal Latin American Studies*, 41, 125-145.

\_\_\_\_\_ (2012) *Politics, Religion y Society in Latin America*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publisher, Inc.

\_\_\_\_\_ (2013) "Religión, democracia, violencia y derechos humanos", en: Giménez, Verónica y Emerson Giumbelli (editores), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM.

Lecaros, V. (2016a) *La conversión al evangelismo*. Lima: Fondo editorial-PUCP.

\_\_\_\_\_ (2016b) *La iglesia católica y el desafío de los grupos evangélicos, el caso del Perú en América Latina*. Lima: Prensas Universitarias, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

\_\_\_\_\_ (2016c) "Los religiosos católicos confrontados ante el reto de los conflictos ambientales". En: *Crítica y Resistencias*, Córdoba, Argentina, No. 2.

\_\_\_\_\_ (2018) *Fe cristiana y secularización en el Perú de hoy*, Lima: UARM.

Li, F. (2017) *Desenterrando el conflicto: Empresas mineras, activistas y expertos en el Perú*, Lima: IEP.

Livingstone, S. (2009) "On the mediation of everything", *Journal of Communication*, 2009, 59, 1-18.

Lyons, D. (2000). Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad. Madrid: Catedra.

López, D. (1988) Los Evangélicos y los Derechos Humanos: La experiencia del Concilio Nacional Evangélico del Perú, Lima: Ediciones Puma.

\_\_\_\_\_ (2004) La Seducción del Poder Los Evangélicos y la Política en el Perú de los Noventa, Lima: Ediciones Puma.

Lora, C. (2012) La Iglesia en medio de los conflictos. Presencia cercana, compasiva, vigilante y propositiva. Páginas. Lima, número 227, pp. 88-101.

Loseke, Donileen R. (1999). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructivist Perspectives*, New York: Aldine De Gruyter.

Lyon, D. (2000) Jesús y Disneylandia. La religión en la posmodernidad. Madrid: Ediciones Cátedra.

Macassi, S. (2013) Agenda, frames y tratamiento de los conflictos en las noticias de medios regionales y de la capital. Tesis de para optar el grado de Magíster en comunicaciones, Escuela de posgrado-PUCP.

Mallimaci, F. (2009) Hermenéutica y ciencias sociales: religión y secularización en debate. Ponencia en: I Jornadas Internacionales de Hermenéutica. Mayo, 2009. UBA/CONICET.

Mallimaci, F., Donatello, L. y Cucchetti, H. (2006) Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo xx. *Estudios Sociológicos* 24, N° 71: pp. 423–449.

Mallimaci, F., Esquivel, J. & Giménez, V. (2008) Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI. Biblioteca del Congreso de la Nación; Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación; 124; 12-2008; 75-100.

Mallimaci, F. (2014) La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas. En: Ameigeiras, Aldo (ed.) *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO.

\_\_\_\_\_ (2015) El mito de la argentina laica. Catolicismo, política y Estado. Buenos Aires: Capital intelectual.

\_\_\_\_\_ (2017) Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual. Caravelle 108, Université Fédérale Toulouse Midi-Pyrénées.

McVeigh, Rory & David Sikkink (2001) "God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics," *Social Forces* Vol. 79, No. 4, p. 1425-1458.

Mate, R. (2008) La religión en la sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d'Arcais. *Claves de razón práctica*, N° 181.

Martin-Barbero, J. (1985) Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático, *Diálogos*, FELAFACS, Lima, 41, 71-81.

Monsiváis, A. (2002) Ciudadanía y juventud: elementos para una articulación conceptual *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 20, junio, 2002, pp. 157-176, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Distrito Federal, México

McVeigh, R. & Sikkink, D. (2001) God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics, *Social Forces* Vol. 79, No. 4, p. 1425-1458.

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, S. (2001) *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacAdam, D. (1996) Conceptual origins, current problems and future directions. En Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.) *Comparative Perspectives on Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCarthy, J. y Zald, M. (1977) Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. En: *American Journal of Sociology* 82, n° 6: 1212-1241.

Marzal, M. (2002) *Tierra encantada*. Lima: PUCP.

Massal, J. (2015) Emociones y movilización social: un cuestionamiento al paradigma racionalista. *análisis político* n° 85, Bogotá, septiembre-diciembre, 2015: págs. 93-111

Mate, R. (2008) La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d'Arcais. *Claves de razón práctica* No. 81.

Melucci, A. (1994) A Strange Kind of Newness: What's "New" in New Social Movements? in Enrique Laraña; Joseph Gusfield (Ed.), *New Social Movements: From ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press.

\_\_\_\_\_ (1994b) "¿Qué hay de nuevo en los 'nuevos movimientos sociales'?", in Enrique Laraña; Joseph Gusfield (orgs.), *Los nuevos movimientos sociales: De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.

\_\_\_\_\_ (1999) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Mexico: Colegio de Mexico.

Mosquera, J. (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, Colombia.

Mouffe, Ch. (1993) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Buenos Aires: Paidós.

Mujica, J. (2007) *Economía política del cuerpo: la reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Occhipinti, L. (2013) *Faith-Based Organizations: An Introduction*. Ponencia presentada en la conferencia sobre “the Future of NGO Studies Conference”, Northern Illinois University’s Center for NGO Leadership and Development, Chicago, November 18-20, 2013.

Padilla, R. (2007) *¿Qué es La misión integral?* Buenos Aires: Ediciones Kairós.

Pajuelo, R. (2005) *Medio ambiente y salud en La Oroya*. Lima: CooperAcción.

\_\_\_\_\_ (2010) *Los mineros de la Sierra Central y la masacre del Malpaso: Apuntes para una lectura retrospectiva*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

Paredes, J. (2013) *Movilizarse tiene sentido. Análisis cultural en el estudio de movilizaciones sociales*. *Psicoperspectivas*, 12(2), 16-27.

Paredes, M. & De la Puente, L. (2014) “Protestas y negociaciones socioambientales. El caso de las industrias extractivas”. En: Damonte, G & Vila, G. *Agenda de Investigación en Temas Socioambientales en el Perú: Una aproximación desde las ciencias sociales*. Lima: CISEPA-PUCP.

Paredes, M. (2014) *La glocalización de las protestas mineras y las lecciones de Tambogrande*. en: Henríquez, Narda (edit.) *Conflicto social en los andes. Protestas en el Peru y Bolivia*. Lima: Fondo editorial de la PUCP.

Parker, C. (2008) *Pluralismo religioso, educación y ciudadanía*. *Sociedade e Estado*, Brasilia, v. 23, n. 2, p. 281-353, maio/ago.

\_\_\_\_\_ (2012) (Ed.) *Religión, política y cultura en América Latina*. Santiago: IDEA

Panotto, N. (2013) Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación. *Revista Religión e incidencia pública*. N° 1 (2013): pp. 27–59.

\_\_\_\_\_ (2015) Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico. *Perspectivas internacionales Volumen 11 No. 1 FEBRERO – JULIO*.

Perez-Guadalupe, J. (2017) *Entre Dios y el Cesar: El impacto de los evangélicos en Perú y América Latina*. Lima: Konrad Adenauer

Pérez, R. (2009) *Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case*. Master's Thesis, School of Journalism and Mass Communication of the University of Colorado, Boulder.

\_\_\_\_\_ (2012). Representaciones y mediatizaciones públicas de la religión. *Conexión*, (1), 67-83, Departamento de comunicaciones- PUCP.

\_\_\_\_\_ (2013) Empoderamientos públicos e incidencias mediáticas de la religión. *Religión e incidencia pública No. 1(2013)* pp. 7-26, Buenos Aires, GEMRIP.

\_\_\_\_\_ (2015) *Evangelical Representations in the Public Sphere: The Peruvian Case*. En Jonathan James. *A moving faith: Mega Churches Go South*. India: SAGE Publications Pvt. Ltd.

\_\_\_\_\_ (2015) Actores y discursos religiosos en la protesta social. *Conexión*, (4), pp. 106-121.

\_\_\_\_\_ (2016) Las apropiaciones religiosas de lo público: El caso de los evangélicos en el Perú". En *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. LIMA: Fondo editorial de la PUCP/ CEP.

\_\_\_\_\_ (2016b) Mediatización de la religión en la periferia urbana en el Perú. *PLURA, REVISTA DE ESTUDOS DE RELIGIÃO*, 7 (1), pp. 94-110.

\_\_\_\_\_ (2019) "Las resistencias ciudadanas desde la religión: el caso de los actores religiosos en el conflicto ambiental de La Oroya, Perú". En Giménez Verónica (ed.) *La religión y los problemas sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Pinto, H. (2009) El PAMA de Doe Run Perú y sus prórrogas improrrogables. *Revista investigaciones sociales* | Vol.13 N°23, pp.251-269. UNMSM/IIHS, Lima, Peru.

Remy, M. (2010) El asedio desde los márgenes: Entre la multiplicidad de conflictos locales y la lenta formación de nuevos movimientos sociales en el Perú. En Martín Tanaka y Jacome Francine (eds.). *Desafíos de la Gobernabilidad Democrática. Reformas Político- Institucionales y Movimientos Sociales en la Región Andina*. Lima: IEP.

Rivas, R. (2017) La tensión secularización'-postsecularización' y el desafío del mercado religioso, En: Salomón Lerner y Miguel Giusti (ed.), *Postsecularización: Nuevos encuentros entre cultura*, Lima: Fondo editorial- PUCP.

Rodríguez, L. (2017) *Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular*. Daimon, Revista Internacional de Filosofía, nº 70, 2017, 23-39

Roldán, I. (2017) Lo postsecular: Un concepto normativo. *Política y Sociedad*, 54(3), pp. 851-867.

Romero, C. (2006) Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú. En: Néstor Da Costa (Ed.), "Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI". ALFA-CLAEH,

\_\_\_\_\_ (2008) Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú. En: Catalina Romero (Ed.) "Religión y espacio público". CISEPA-PUCP, Lima, 2008.

\_\_\_\_\_ (2009) Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru, In: Hagopian, Frances (Ed.): Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America, Indiana: University of Notre Dame Press.

\_\_\_\_\_ (2016) El Perú, país de diversidad religiosa. En Romero, Catalina (Ed.). *Diversidad religiosa en el Perú, miradas múltiples*. Lima: PUCP.

Ruelle, A. (2008) Teoría política de la sociedad civil contemporánea: El enfoque diferenciador. Una perspectiva desde Jean Cohen, Andrew Arato y Jürgen Habermas. Sin fundamentos. Revista colombiana de filosofía. Universidad libre Facultad de Filosofía. Marzo de 2008. No. 9.

Scurrah, M. 2013. "Minería, conflictividad y política". Revista Argumentos (Instituto de Estudios Peruanos) IEP Nº 5, Año 7.

Scurrah, M., Lingán, J. y Pizarro, R. (2008) El caso de La Oroya. En Martín Scurrah (ed.), *Defendiendo Derechos y Promoviendo Cambios: El Estado, las Empresas Extractivas y las Comunidades Locales en el Perú*, Lima: Oxfam América / Instituto del Bien Común / Instituto de Estudios Peruanos.

Segato, R. (2008) La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En Alonso, Aurelio (comp.) *Territorios religiosos y desafíos*

para el diálogo. Aurelio Alonso. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008.

Setton, D. (2017) Rupturas y continuidades en la sociología de la religión de Peter Berger. *Sociedad y religión*, 27(48), 164-175. Recuperado en 11 de febrero de 2019, de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-70812017000200007&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812017000200007&lng=es&tlng=es).

Sibaña, R. (2016) La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión. *RELIGACION. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Núm. 1, Quito, marzo 2016, pp. 66-81 peña.

Smith, Ch. (1996) *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, London: Routledge.

Steigenga, T. (2004) Listening to Resurgent Voices, in: Cleary, Edward L. & Steigenga, Timothy J. *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and religious Change*, New Jersey: Rutgers University Press.

Scurrah, M/ et al. (2008) El caso de La Oroya. Defendiendo derechos y promoviendo cambios. El Estado, las empresas extractivas y las comunidades locales en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-OXFAM América.

Santos, B. (2014) Si Dios fuese un activista de los derechos humanos, Madrid: Editorial Trotta.

Tamayo, S & Torres, C. (2015) Apropiación social del espacio de la protesta. En: Combes, Helene, Tamayo, Sergio & Voegtli, Michael, *Pensar y mirar la protesta*. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana.

Taylor, Ch. (2002) *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2015) *La era secular*, Tomo II. Barcelona: Gedisa.

Tejerina, B. (2005) Movimientos sociales, espacio público y ciudadanía: Los caminos de la utopía. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72, Outubro 2005: 67-97

Tarrow, S. (1997) *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

Torres, A. (2009) Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales. *Folios* No 30. Segundo semestre. pp. 51-74.

Vega-Centeno, P. (2007) El ocaso de un modelo de ciudad minera: una mirada a Cerro de Pasco y La Oroya. Cuadernos Arquitectura y Ciudad, N°7. Lima: PUCP.

Vela, J. (2002) El camino de la planeación pastoral. *Theologica xaveriana*. 142 (2002) 177-204.

Wynarczyk, Hilario (2009) *Ciudadanos de dos mundos*, Buenos aires: Editorial de la Universidad de San Martín.

Young, Michael P. (2002) "Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements". *American Sociological Review* 67, 5, 660-668.

Zegarra, R. (2015) La subversión de la esperanza: diálogo contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y opción por los pobres. Lima: CEP-IBC-PUCP.

