

Evangélicos y política electoral en el Perú. Del “fujimorato” al “fujimorismo” en las elecciones nacionales del 2011

*Paulo Barrera Rivera**
*Rolando Pérez***

Resumen

Este ensayo analiza la participación de evangélicos en la política electoral en el Perú. Toma como punto de partida la relación entre evangélicos y política durante la década de los años noventa en los gobiernos de Alberto Fujimori y la herencia política de su estilo de gobierno. Centra su atención en la experiencia reciente de las elecciones nacionales del año 2011 y particularmente en la aproximación de sectores evangélicos a la candidatura de Keiko Fujimori, hija de Alberto Fujimori, ahora cumpliendo condena por crímenes de corrupción y violación de derechos humanos. Se cierra el ensayo con una propuesta teórica para pensar la incursión de los evangélicos en el escenario público.

Palabras clave: evangélicos; política electoral; Perú; fujimorismo

Evangélicos e política eleitoral no Peru. Do “fujimorato” ao “fujimorismo” nas eleições nacionais de 2011

Resumo

Este ensaio analisa a participação de evangélicos na política eleitoral no Peru. Toma como ponto de partida a relação entre evangélicos e política durante a década dos anos 1990 nos governos de Alberto Fujimori e a herança política de seu estilo de governo. Foca sua atenção na experiência recente das eleições nacionais de 2011 e, particularmente, na aproximação de setores evangélicos da candidatura de Keiko Fujimori, filha de Alberto Fujimori, hoje cumprindo pena por crimes de corrupção e violação de direitos humanos. Fecha-se o ensaio com uma proposta teórica para pensar a incursão dos evangélicos no cenário público.

Palavras-chave: evangélicos; política eleitoral; Peru; fujimorismo

* Doctor en Ciencias Sociales y Religión. Profesor del programa de posgrado en Ciencias de la Religión en la Universidad Metodista de São Paulo y Coordinador del Grupo de Pesquisa “Religión y Periferia Urbana en América Latina” (REPAL).

** Magister en Comunicación por la Universidad de Colorado, Boulder, USA. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Miembro del Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión del CISEPA-PUCP.

Evangelicals and Politics in Peru. From “fujimorath” to “fujimorism” in the 2011 National Elections

Abstract

This essay analyzes the role of evangelicals in electoral politics in Peru. As its starting point, it approaches the relationship between evangelicals and politics in the 1990s, during Alberto Fujimori's governments and the political legacy of his style of government. It focuses on the 2011 national elections and particularly on the approach of evangelical sectors to Keiko Fujimori's candidacy, the daughter of Alberto Fujimori who is now serving time for crimes of corruption and violation of human rights. The essay closes with a theoretical proposal to think the evangelicals foray in the public scenario.

Keywords: evangelicals; electoral policy; Peru; “Fujimorism”

Los dos períodos de gobiernos de Alberto Fujimori en el Perú durante la década de los noventa contribuyeron significativamente para la legitimidad de un estilo de gobierno autoritario, populista y con frecuencia sacando provecho de prácticas de corrupción. Los gobiernos que le siguieron dieron continuidad, en grados diversos, a esas marcas. La participación de grupos e individuos evangélicos durante las campañas electorales también ha sido marcada por una preferencia por los proyectos políticos del “fujimorismo”. Analizamos en este texto el impacto de la herencia del “fujimorismo” en la participación de evangélicos en la política, de manera particular la relación entre la candidatura de Keiko Fujimori y sectores evangélicos en las elecciones del 2011, y ensayamos una propuesta teórica para pensar la incursión reciente de los evangélicos en el escenario público justificando su accionar político en argumentos teológicos diferentes y contrapuestos.

Elecciones y política en el Perú del siglo XXI: la herencia del “fujimorismo”

El gobierno de Alberto Fujimori durante dos períodos a lo largo de los años 1990 marcó un divisor de aguas en la historia política del Perú por varias razones que a continuación resumimos. Antes hay que destacar que el período de gobierno de Alberto Fujimori incluye también el intento de un tercer gobierno, abortado poco después de las elecciones del año 2000 en la que Fujimori venció en la segunda vuelta al otro candidato, Alejandro Toledo, en proceso evidentemente fraudulento y comprobado posteriormente. La caracterización de fraude no se limitó a la distorsión del resultado electoral. Se extendió al control intenso y extenso por parte del Estado de los medios de comunicación.

De las marcas del “fujimorato” dejadas en la década de los 1990 destacamos las siguientes. Desde la campaña para las elecciones de 1990 Fujimori

aprovecha su identificación como candidato sin partido, como candidato anti-sistema y como candidato de centro. Esas marcas de identidad política estaban vinculadas a una situación política que puede resumirse en dos aspectos. El primero de ellos es la crisis de credibilidad de los partidos políticos en general y, en segundo lugar, la ineficacia del Estado. Después del periodo de gobierno militar, que se cierra con las elecciones para una nueva Asamblea Constituyente en 1979, la derecha vuelve al poder. En 1985, por primera vez en la historia Republicana del país, el partido político más popular llegaba al poder: el Partido Aprista Peruano, el APRA (“Alianza Popular Revolucionaria Americana”). A lo largo del siglo XX, la primera y segunda generación del APRA habían sido víctimas de persecución y fraude electoral por parte de la derecha política que siempre gobernó el país. En 1985, el joven militante aprista de 36 años, Alan García Pérez, era elegido Presidente del país. Varias generaciones habían esperado pacientemente y con enorme expectativa la llegada del APRA al poder. Grande parte de los evangélicos habían bebido de las promesas del partido que afirmaba que “solo Dios salvará el alma y solo el APRA salvará al Perú”. El APRA ganó mayores simpatías populares que la izquierda cuya organización partidaria se remonta también a los años 30 del siglo XX con el pensamiento de José Carlos Mariátegui. El primer gobierno del APRA, especialmente los primeros tres años, fue marcado por el discurso con características mesiánicas de Alan García. En ese aspecto, García recuperaba y potencializaba una marca tradicional del APRA desde sus orígenes (SANDERS, 1997). Ese primer gobierno de García concluyó con una crisis económica sin precedentes, para desengaño de grande parte de sus seguidores, entre ellos muchos evangélicos.

En la década de los años 1980, la izquierda en el Perú continuaba víctima de dos serios entrabes políticos: uno de carácter externo, en el que buena parte de la población descontenta con los recientes gobiernos desconfiaba de la izquierda por razones ideológicas resultantes de larga campaña anticomunista dirigida o mantenida por el gobierno americano desde los años 1960, cuando triunfa la Revolución Cubana. Pero es en la década de los años 1980 que las generaciones jóvenes de las familias evangélicas comienzan a acercarse tímidamente a la izquierda. El otro entorpece político de la izquierda era su enorme fraccionamiento. A pesar del descrédito de la derecha y del APRA, que representaba el centro-izquierda, en las elecciones de 1990, la izquierda no consiguió organizarse o articularse¹.

¹ “La Izquierda Unida, IU, era en realidad un conglomerado de grupos marxistas y no marxistas unidos a la entonces carismática figura del abogado independiente cajamarquino Alfonso Barrantes Lingán, quien llegó a ser en 1983 el primer Alcalde marxista de Lima. Fuera de la izquierda unida existían otros partidos más y menos radicales, pero casi todos perdieron vigencia, se atomizaron y hasta dejaron de existir durante la década de los años noventa...”, es el diagnóstico de Contreras y Cueto (2004, p. 347).

Alberto Fujimori gana las elecciones de 1990 en una segunda vuelta compitiendo con el escritor Mario Vargas Llosa. Su pasaje a la segunda vuelta ya fue una gran sorpresa. Ingeniero de formación, ex rector de una universidad pública y sin ninguna experiencia política, acaba sacando provecho del vacío de alternativas. Presentándose políticamente como de centro y con propuestas antiliberales, el pragmático desconocido recibió las simpatías de la población que luego lo llamaba popularmente de “el Chino”². La contienda electoral en la segunda vuelta movilizó importantes sectores religiosos, católicos y evangélicos³. Fujimori contaba entre sus candidatos a casi 20 evangélicos miembros o líderes de diversas iglesias evangélicas. Se destacaba el candidato a la segunda vicepresidencia, el Pastor Bautista Carlos García, importante líder del mundo evangélico peruano. En oposición a eso, Vargas movilizó a la Iglesia Católica promoviendo una identidad religiosa importante en la identidad nacional: la catolicidad. No fue suficiente. El aspecto religioso del voto de la segunda vuelta no fue decisivo. Por primera vez un candidato de centro, con rasgos físicos no blancos y que no era un político se convertía en Presidente del país.

El gobierno de Fujimori tropezó desde el inicio con la oposición del Congreso en donde no tenía mayoría. El 5 de abril de 1992 resolvió ese impase dando un autogolpe de Estado contando con el apoyo del Ejército. La medida dictatorial cerró el Congreso, el Ministerio Público, el Poder Judicial y los gobiernos regionales. Controló también la mayor parte de los medios de comunicación en dónde se escuchaban los breves y contundentes discursos del Presidente que bien podrían resumirse en la palabra “disolver”, repetida constantemente por Fujimori. En 1993 convocó a nuevas elecciones para el Congreso al cual llamó de “Congreso Constituyente Democrático”. Los resultados de esas elecciones fueron ventajosas para Fujimori en número de representantes.

A partir del autogolpe de Estado, Fujimori pasó a actuar con un estilo de gobierno que combinaba rasgos populistas y autoritarios al mismo tiempo. La eficacia de ese estilo de gobierno lo demuestra el aumento de su popularidad a lo largo de la década del 1990. Fuerte y sostenido trabajo de asistencialismo con los más pobres de la ciudad de Lima y del interior del país le garantizaron un apoyo popular de importante sector de la población de las clases D y E que aún en el 2010 persiste y se manifiesta en el apoyo a la candidatura de su hija, Keiko Fujimori. Evidentemente hay otros factores de esa persistente popularidad y lo veremos más adelante.

Los evangélicos elegidos junto con Fujimori en las elecciones de 1990 fueron los primeros en sentir el autoritarismo de Fujimori. Luego de haber tomado el mando, la mayor parte de los evangélicos fue ignorada por Fujimori

² En la jerga peruana el término se utiliza para toda persona que tiene los ojos jalados.

³ Discutimos esa cuestión en BARRERA (2006a).

en las articulaciones entre el ejecutivo y sus representantes en el Congreso. Con excepción de una media docena de representantes evangélicos que cerraron filas con las medidas autoritarias de Fujimori, el resto fue dejado de lado. De hecho, en el nuevo Congreso elegido en 1993 la mayor parte de los evangélicos que entraron en 1990 no estaba más en el Legislativo.

Durante su campaña electoral Fujimori fue pragmático en su propuesta y crítico del modelo económico neoliberal que su opositor, Vargas Llosa, proponía como la única alternativa. La población votó contra el modelo neoliberal, pero Fujimori aplicó un modelo neoliberal más fuerte todavía. Puede decirse que la derecha perdió las elecciones pero continuó en el poder porque quien ganó gobernó con la derecha. Esa experiencia se repetirá con Alan García en el 2006 que ganó las elecciones a la candidata de la derecha Lourdes Flores.

El “fujimorato” se extendió hasta el año 2000 y pretendía ir hasta el 2005. Contra lo dispuesto en la Constitución, Fujimori fue candidato a un tercer mandato en las elecciones del año 2000. El triunfo de Fujimori para ese tercer periodo estaba marcado por la sospecha de fraude electoral que llevó al candidato opositor a proponer su retirada de la contienda electoral. Al mismo tiempo, la intervención directa o indirecta del gobierno en las más diversas instancias políticas, desde el ejecutivo minando el espacio de la oposición, en el legislativo reduciendo el espacio para el debate y el consenso aprovechando su mayoría de representantes, en el poder judicial influenciando y hasta intimidando autoridades, y, como no podría faltar, en el “cuarto poder” de los medios de comunicación controlando, cooptando o intimidando voluntades, minaron fuertemente la legitimidad de Fujimori ante la sociedad civil. En abril de 1992 la población tomada por sorpresa no se movilizó y muchos hasta vieron con simpatía el pragmatismo autoritario de “el Chino”. A lo largo de los años siguientes de la década del noventa el intervencionismo y la corrupción del gobierno en alianza con las Fuerzas Armadas fueron creando las condiciones para una rearticulación y movilización de la sociedad civil. A los pocos meses del inicio del tercer mandato de Fujimori se hizo público en los medios de comunicación las prácticas de corrupción y chantaje del gobierno. La divulgación de las pruebas de esa práctica llevó a la huida del país y a la renuncia y destitución de Fujimori.

Desde la campaña electoral del año 2000 se tornó evidente y asfixiante el control de la mayor parte de los medios de comunicación por parte del gobierno, hecho de manera sistemática desde antes de las elecciones de 1995 que llevaron a Fujimori a su segundo mandato, abierta o clandestinamente y con suficiente financiamiento para colocar en circulación periódicos “alternativos”. Un ejemplo elocuente es la creación del periódico *El Chino*, diario popular de bajo precio que comenzó a circular en 1995 en homenaje y para

sustentar, junto con otra docena de periódicos similares, el gobierno de Fujimori. El estudio de Fowks (2000) demuestra que entre diciembre de 1999 y febrero del 2000 *El Chino* (8,9%) era más leído que *La República* (8,6%), uno de los pocos medios de comunicación no alineados al gobierno de Fujimori (FOWKS, 2000, p. 62).

La caída de Fujimori se explica por múltiples factores, que aquí no analizamos. Interesa sin embargo destacar la gran movilización social que contribuyó a la derrota del “fujimorato” y cuya expresión mayor fue la llamada “marcha de los cuatro suyos”. La población de la capital y de varios lugares del país se movilizó, ocupó las calles, expresó su protesta perdiendo el miedo al régimen interventor y obligando a los medios a divulgar los acontecimientos. La población evangélica se divide en esa coyuntura y un sector articulado a, o junto con, el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) participa activamente en esa demanda social de izquierda. El protagonismo de ese sector evangélico, que tampoco es objeto de nuestra atención aquí, muestra que sus reivindicaciones no se limitan a un antifujimorato o a una simple protesta contra la corrupción⁴. Por eso la llamamos de “demanda social de izquierda”.

Después de una década en el poder, la caída de Fujimori deja una herencia política de gran fragilidad de la legitimidad política y de la ética en política⁵. En adelante se sospecha siempre, y con razón, de la independencia del poder judicial, y no causará sorpresa la infidelidad partidaria. Aún siendo elegido por mayoría, el Estado sufre de fragilidad frente a exigencias de las élites sociales, al mismo tiempo dueñas y controladoras de los medios de comunicación. En 1980 los militares se retiraban y el país volvía a la democracia formal. Siguió a ese período un gobierno de derecha, el de Fernando Belaunde (1980-1985); un gobierno de centro que dejó el país económicamente en ruinas, el primer gobierno de García (1986-1990); los dos gobiernos de Fujimori en los años

⁴ “Pero Dios nos ha puesto en este mundo no solo para librarnos del mal sino para transformarlo. Por ello la participación política, desde una perspectiva evangélica, debe ser vista y transformada para que sea un instrumento propicio para las transformaciones de nuestras sociedades injustas, violentas y no fraternas, en sociedades más justas, fraternas y solidarias, que encarnen en alguna medida los valores del Reino de Dios” (ARROYO; PAREDES, 1991, p. 101). Véase también López (1998, 2004) y López y Arroyo (2008). La literatura citada, de autoría de líderes evangélicos, muestra que no se trata ni de una reacción coyuntural ni de una acción carente de reflexión.

⁵ “Es importante mencionar que el fujimorismo instauró también una ética social, una cultura política basada en el irrespeto a las normas e instituciones, así como en el ventajismo individual, la idea de que cada uno podía salir adelante no sólo librado a su propia iniciativa sino transgrediendo normas e imponiéndose a través de procedimientos irregulares” (GROMPONE; TANAKA, 2009, p. 391).

1990; el gobierno de centro-derecha de Alejandro Toledo entre 2001 y 2006 y el segundo gobierno de García, entre 2006 y 2010.

Diferente de los gobiernos de Belaunde y de García, Fujimori fue eficaz en la derrota del terrorismo (de los dos partidos de izquierda alzados en armas: Sendero Luminoso y Movimiento revolucionario Tupac Amaru) y en el control de la inflación, pero las instituciones del Estado quedaron en ruinas. Los gobiernos de Toledo y de García que le siguieron no consiguieron despojarse de esa herencia. Especialmente el último gobierno de García mal consiguió esconder la corrupción como estilo del ejercicio del poder político. Después de la década del “fujimorato” gobernar parece haberse convertido en exigencia de buena dosis de corrupción. En ese escenario se inscribe la contienda electoral del 2011 que en la segunda vuelta enfrenta a Keiko Fujimori, hija de Alberto Fujimori y a Ollanta Humala que articula su frente partidaria inicialmente entre sectores de izquierda. Especialmente Keiko Fujimori aprovechó o contó con la participación de importantes líderes religiosos evangélicos.

Hasta la primera década del siglo XXI, la izquierda en el Perú nunca había conseguido ganar las elecciones. Esa tendencia tuvo una excepción con la elección de Alfonso Barrantes a la Alcaldía de Lima en 1984 y, más recientemente, en octubre del 2011, con la elección de Susana Villarán a la Alcaldía de Lima, representando a la coalición “Fuerza Social”. En el nivel nacional esa tendencia se interrumpe con la elección de Ollanta Humala en las elecciones del 2011. Las élites sociales de derecha y los dueños de los medios de comunicación no se quedan tranquilos, el rechazo a la candidatura de Keiko se alimenta del temor al retorno del fujimorismo al poder, los medios de comunicación más tradicionales dudan de Humala a quien alinean con Fidel Castro y Hugo Chávez obligándolo a cambiar en plena campaña su “hoja de ruta” de gobierno y a ampliar sus alianzas incluyendo sectores de la derecha moderada. El resultado de la segunda vuelta fue una apretada victoria de Humala. Meritoria especialmente si se toma en cuenta que la mayor parte de los medios de comunicación hizo campaña contra él y a favor de Keiko Fujimori, lo que explica también la popularidad de ésta última.

Evangélicos en las elecciones para el Congreso

En las elecciones del 2011 consiguieron ser elegidos alrededor de ocho a diez candidatos evangélicos. El número exacto no ha sido posible determinar porque la identidad religiosa de algunos de ellos no se ha definido o expresado públicamente. Algunos se presentan como simpatizantes de alguna iglesia evangélica, otros como personas que recientemente se “convirtieron”. La mayor parte de los evangélicos elegidos, cinco, eran candidatos por el partido de Keiko Fujimori. Nuevamente, la simpatía o filiación entre un sector de evangélicos con

el fujimorismo, ahora renovado, continúa. Dos candidatos evangélicos entraron por Gana Perú en la lista de Ollanta Humala, quien ya había sido candidato a Presidente en las elecciones del 2006. Finalmente, un candidato entró por la lista de la “Alianza por el Gran Cambio” cuyo candidato a la Presidencia era Pedro Pablo Kuczynski que se candidateaba con un proyecto de gobierno explícitamente neoliberal. Todos esos candidatos elegidos son de “iglesias evangélicas carismáticas”⁶. Las iglesias de tradición pentecostal y las iglesias de tradición reformada no presentaron candidatos. Desde la experiencia de los años 1990 hasta las elecciones del 2006 la tendencia de participación de evangélicos como candidatos políticos crecía entre las iglesias “evangélicas carismáticas” con ausencia o disminución de las pentecostales y protestantes históricas (BARRERA, 2006b). Esa información es coherente con la hipótesis de que en esos dos últimos sectores evangélicos se encuentran posturas críticas que maduraron con la experiencia autoritaria de los años 1990 y, también, en esos sectores evangélicos existe una importante “demanda de izquierda”.

También es posible decir que la preferencia de los candidatos evangélicos es militar en las filas de partidos cuya identidad se distingue claramente de la izquierda. En otras palabras, partidos cuyo discurso o proyecto no tiene como centro articulador la justicia social, la construcción de una sociedad más justa o la transformación de las estructuras sociales. Eso no significa, debe quedar claro, que los evangélicos en el Perú piensen así. Al contrario, nos parece, como veremos en la parte final de este texto, que los sectores evangélicos más progresistas, que constituyen una demanda de izquierda no atendida, insuficientemente articulada a movimientos políticos y con poca visibilidad en el escenario público, están precisamente en iglesias pentecostales y protestantes históricas; muchas de ellas vinculadas al Concilio Nacional Evangélico. Es necesario aún destacar que esa “demanda evangélica de izquierda” no se reduce a la práctica de las instituciones e líderes denominacionales. Tal como constatado por el estudio de Arroyo y López (2008), en el interior del país campesinos evangélicos y mujeres evangélicas han tenido importante participación política ciudadana en el contexto de la violencia política de los años 1980 y 1990. Las iglesias que llamo “evangélicas carismáticas” con bases en la capital se constituyeron y crecieron en el Perú de las últimas décadas teniendo como objetivo prioritario sectores sociales de clase media.

Para analizar la relación entre evangélicos y política en las elecciones del 2011 dos casos son de singular importancia. Se trata de la candidatura del Pastor Julio Rosas de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera que encabezó la lista de candidatos al Congreso del partido de Keiko Fujimori. Siendo el

⁶ Utilicé esa categoría para distinguir los grupos evangélicos entre: protestantes históricos, pentecostales y evangélicos carismáticos, en investigación anterior (BARRERA, 2006a).

número uno de la lista de candidatos al Congreso, Rosas tenía su elección asegurada. El otro caso es el del Pastor Humberto Lay de la Iglesia Bíblica Emanuel, que fundó el partido político “Restauración Nacional”, después de un largo trabajo en la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera. Diferente de Rosas, entre 2006 e 2011 Lay acumuló rápida experiencia política. Fundó el Partido Restauración Nacional y se presentó como candidato a Presidente en las elecciones del 2006 obteniendo más del 4% de votos y eligiendo dos representantes al Congreso.⁷ En noviembre del mismo año se presentó como candidato a la Alcaldía de Lima quedando en segundo lugar. En el 2011 se presentó como candidato al congreso por la “Alianza por el Gran Cambio” que en esa coyuntura representaba a la derecha política, pero consciente también del descrédito de los partidos políticos tradicionales formó una alianza uno de cuyos principales componentes era “Restauración Nacional”, partido fundado por el Pastor Humberto Lay. En la lista de “Alianza por el Gran Cambio” Humberto Lay figuraba entre los primeros candidatos al Congreso. Su elección al Congreso estaba así, pues, asegurada. En este trabajo nos centramos en la candidatura de Rosas, dejando el caso Lay para otro texto.

En el Perú por un largo período la relación entre evangélicos y política estuvo mediada por la participación de algunas personas de prestigio en el medio evangélico en candidaturas del APRA, partido considerado tradicionalmente por los evangélicos como “el partido”. El partido aprista creció y se consolidó a lo largo del siglo XX de forma paralela a la constitución de las iglesias del protestantismo histórico anterior al pentecostalismo y al evangelismo carismático. La candidatura de Fujimori en 1990 inaugura una práctica inédita. Cerca de 20 evangélicos fueron elegidos representando a “Cambio 90” del candidato Alberto Fujimori. Como ya mencionamos, esa intimidad intensa en el periodo de campaña duraría poco. Acabó con el autogolpe de Estado de 1992. Desde entonces la relación entre evangélicos y el “fujimorato” se limitó a unos pocos evangélicos que permanecieron leales a Fujimori aún cuando se hizo pública su responsabilidad en prácticas de corrupción y violación de derechos humanos. Hay que destacar que la popularidad de Fujimori en un sector de la población ha gozado de una cierta inercia después de su caída.

La lealtad al ex presidente, al final de la primera década del siglo XX, parece haber recobrado nuevas fuerzas y de ellas participan también nuevos actores evangélicos. El “fujimorato” acabó con la huida del país de Fujimori que se refugió en Japón, su verdadero país de origen, en el 2000. Pero ha sobrevivido un “fujimorismo” político que constituye un fenómeno social. Ha conservado representantes en el Congreso en los dos periodos que siguieron

⁷ Este y todos los datos sobre resultados electorales en este texto los tomamos de la ONPE (Organismo Nacional de Procesos Electorales): www.onpe.gob.pe.

a la caída y articulado importantes alianzas con el partido aprista durante su último gobierno (2006-2010). También ha presentado candidatos a Presidente en las elecciones del 2006 y en 2010. Por otro lado, el fenómeno del fujimorismo se manifiesta también en el apoyo de sectores populares que se ha hecho manifiesto de manera constante a lo largo de la primera década del siglo XXI especialmente con ocasión de la captura, extradición, juicio y condenación de Alberto Fujimori, hechos que acontecieron a lo largo de esa década.

Con Alberto Fujimori preso cumpliendo condena, el fujimorismo no sólo no ha desaparecido si no que ha ganado nuevas fuerzas. La popularidad de Fujimori se ha canalizado hacia su hija, Keiko Fujimori, que en el segundo mandato de su padre pasó a ocupar el cargo de “Primera Dama” ante la separación de sus padres. Keiko Fujimori fue ganando popularidad entre los fujimoristas al liderar manifestaciones en apoyo a la supuesta injusticia de la que estaba siendo víctima su anciano padre. La popularidad de Keiko crece paralela al avance de la adversidad que comienza con la huida de Alberto Fujimori en el 2000 y culmina con su condenación⁸. La comprobación de los delitos de Fujimori generan cohesión, aumentan la fidelidad y hasta la pasión por el fujimorismo en beneficios electorales para Keiko que se presenta como candidata a la Presidencia en el 2011, consigue pasar a la segunda vuelta y disputa con Ollanta Humala una agitada campaña que obliga a este último a importantes reformulaciones de su estrategia de campaña y de su plan de gobierno (TANAKA; BARRENECHEA; VERA, 2011).

Keiko Fujimori hereda esa popularidad pero logra mantenerla y proyectarla hacia su candidatura, pero es posible proponer que no lo hubiera conseguido sin el factor movilizador representado por la adversidad del proceso judicial a su padre y sin la constitución de una verdadera organización partidaria con militantes emocionalmente movilizados⁹. Alberto Fujimori no era nadie en

⁸ “Para algunos, 2000 es el año de la recuperación de la democracia. Para los fujimoristas representa el año del inicio de la ‘persecución política’. Este discurso posee en realidad una fuerza estructurante: permitió definir enemigos políticos, movilizar emociones y organizar por primera vez desde sus orígenes una militancia. En suma, contribuyó a la creación de una identidad política. En ambos casos son emociones las que explican la participación de estos nuevos militantes en dichas actividades. Muchos fujimoristas con los cuales pude hablar señalan un sentimiento de ‘indignación’, ‘cólera’, ‘rabia’ y hasta ‘odio’ que nace con la partida de Fujimori” (URRUTIA, 2011, p. 3).

⁹ “Las elecciones de 2011 representan un momento diferente. El líder está en la cárcel pero el partido ha recobrado fuerza en el escenario electoral. Diferente también porque, como parte de una estrategia de campaña, se han implementado estructuras partidarias. Fuerza 2011 se inscribe en abril de 2010 con un millón de firmas, numero más alto de lo requerido por el Jurado Nacional de Elecciones. En ese momento, cuenta, a nivel de bases, ya con una escuela de líderes y organiza conferencias magistrales una vez por semana. Ha comenzado a enmarcar el militatismo que había sido espontáneo y emocional hasta ahora. Un año después el partido cuenta con un grupo de juventudes, líderes y redes que incluyen clubes de madres” (URRUTIA, 2011, p. 4).

política cuando postuló en 1990, pero por lo menos era un intelectual, había sido rector de una importante universidad, etc. En las elecciones del 2011, Keiko Fujimori era apenas la hija del ex presidente, desacreditado y juzgado. Las cartas de presentación de Keiko se limitaban a sus estudios universitarios en administración y nada más.

Sin intentar analizar la cuestión, nos parece interesante sintetizar el mecanismo central de la popularidad que Alberto Fujimori construyó y que después de toda una década aún sirve a la candidatura de su hija. Páginas atrás hacíamos referencia al populismo asistencialista de Fujimori. Diversos estudios se han ocupado del asistencialismo de Fujimori. Tomamos como apoyo para nuestro análisis de esa cuestión un ejemplo del estudio de BURGOS-VIGNA (2005) sobre la eficacia del populismo de Alberto Fujimori. Nos interesa ese estudio porque incluye la base social femenina de la popularidad de Fujimori. Las imágenes divulgadas por la prensa sobre los actos públicos de Fujimori durante sus dos mandatos mostraban siempre la importante presencia de mujeres vistiendo la tradicional camiseta anaranjada. Eran las seguidoras fieles de Fujimori, leales durante su gobierno y después durante la década adversa en las manifestaciones públicas de Keiko. En su estudio, Burgos-Vigna se refiere a la “manipulación de las mujeres o el chantaje alimenticio” (2005, p. 5). El Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA), administrado directamente por la presidencia Fujimori, cumplía un doble propósito: la instrumentalización política de las mujeres que se beneficiaban y participaban del programa y la desarticulación del tejido social de los barrios populares de las periferias de Lima. El PRONAA se convirtió rápidamente en instrumento clientelista de control de las redes de acción colectiva, desplazando o anulando otros programas municipales e inclusive de la Iglesia Católica.

Además del eficiente trabajo de cooptar organizaciones de base, debemos registrar también el trabajo de sintonía popular de Alberto Fujimori en las manifestaciones públicas. Con su reelección del 2005, Fujimori inaugura y divulga un ritmo que se hace popular: “el ritmo del Chino”. Los seguidores de Fujimori y él mismo bailaban ese ritmo contagiante en los mítines y los medios de comunicación, bastante controlados en la época, lo reproducían. El “ritmo del Chino” tiene las marcas de la música “Chicha” que mezcla por lo menos otros dos ritmos más tradicionales: la Cumbia, muy apreciada en las principales ciudades de los países de la región andina, y el Huayno, música típica de las regiones andinas del interior del Perú. Es un producto musical híbrido que surge en el medio popular de los migrantes andinos a la ciudad. La crisis de identidad del migrante andino en la ciudad de Lima que lo rechaza y se le muestra adversa lo lleva a reconstrucciones sociales y culturales

inéditas en su experiencia.¹⁰ En ese proceso la música “chicha” se convirtió en símbolo de identidad y reivindicación de reconocimiento social y cultural. Fujimori supo aprovechar ese factor.¹¹

No entraremos a los detalles de cómo Keiko Fujimori se convierte en candidata a la presidencia ni como el movimiento fundado por Alberto Fujimori se convirtió en partido políticamente organizado en el contexto de la campaña para las elecciones del 2011¹², pero nos interesa discutir como el pastor evangélico Julio Rosas consiguió ser el primero en la lista de candidatos al Congreso del movimiento “Fuerza 2011” y la repercusión de su candidatura en el campo evangélico de Lima.

Para esta parte del texto nos apoyamos en entrevistas realizadas en la ciudad de Lima a líderes evangélicos del Concilio Nacional Evangélico del Perú, a pastores y laicos de las iglesias evangélicas de los candidatos en estudio y también a pastores y laicos de otras iglesias evangélicas, del protestantismo histórico y pentecostales¹³. La información en los medios de comunicación y las páginas web de las organizaciones políticas durante la campaña completan nuestras fuentes de información.

La biografía de Julio Rosas ofrecida ahora en su propia página web como congresista¹⁴ destaca su larga experiencia como pastor. Trabajó más de 30 años en la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera hasta el anuncio de su candidatura al Congreso en las filas del partido “fujimorista”. El anuncio de

¹⁰ Véase Barrera (2013).

¹¹ En su estudio “Música popular, migrantes y el nuevo espíritu de la ciudad” Ccopa dice: “En el proceso de constitución de una identidad ciudadana es importante el itinerario sonoro de un pueblo, que en el fondo es el itinerario de su espíritu, el itinerario de los reacomodos y modificaciones en las sensibilidades de una colectividad... La aparición de la ‘chicha’, como expresión musical de los hijos de los migrantes, será un hito importante en el proceso de constitución de una nueva identidad de lo andino en la ciudad, que toma lo nuevo sin dejar lo antiguo” In: Julio Calderón et al. (2009, p. 115).

¹² Sobre la organización partidaria de “Fuerza 2011” por la que postulaba a la Presidencia Keiko Fujimori Urrutia llega a la siguiente conclusión: “Para resumir, algunas de sus características: fuerte implantación territorial en ‘conos’; fuerte implantación social en sectores populares y mediana implantación en sectores rurales; un liderazgo carismático que, más que constituir una imagen de la mujer empoderada, refuerza una imagen tradicional de la mujer; movilización de recursos políticos importantes: en términos discursivos, memorias partidarias y emociones; en términos organizativos, la constitución de una red partidaria organizada capaz de hacer proselitismo político sin esperar otras retribuciones que las simbólicas” (URRUTIA, 2011, p. 6)

¹³ Cuando nuestra fuente de información sea otra, diferente de las entrevistas, será indicado en el texto.

¹⁴ www.juliorosas.com.

la candidatura del Pastor Rosas como primero en la lista de Fuerza 2011 la hizo la misma Keiko Fujimori, candidata a la Presidencia, el 28 de enero de 2011. Durante las dos semanas siguientes la reacción de los líderes evangélicos y de los miembros de las diferentes iglesias fue polarizada y generó grande debate mediático que se prolongó a lo largo de la campaña electoral. De un lado había los que defendían la candidatura en nombre de la necesidad de guiar espiritualmente a la candidata Keiko Fujimori. De otro lado la crítica evangélica fundamentaba su rechazo y expresaba su vergüenza por tratarse de una candidatura en las filas del partido fujimorista, cuyo fundador y padre de Keiko públicamente ya había sido demostrado como culpable de graves delitos de corrupción y crímenes durante su gobierno. Las redes sociales mediáticas fueron el espacio privilegiado para acalorados debates a favor/en contra. El día 13 de febrero la dirección de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera salió al público a aclarar que la candidatura de Rosas no la representaba y que el mismo no era más pastor de esa Iglesia.¹⁵

Las informaciones recogidas demuestran, sin embargo, que desde antes del anuncio de la candidatura y después del deslinde hecho por la dirección de la iglesia de Rosas hubo espacio desde los púlpitos de las congregaciones de esa iglesia para propaganda política directa o indirecta en apoyo a la candidatura de Rosas. Eso lleva a la conclusión de que el deslinde hecho por la dirección de la iglesia en cuestión fue más una necesidad de proteger su imagen pública distanciándola del fujimorismo. En la práctica, la institución continuó apoyando a Rosas. El “apoyo espiritual” se manifestaba desde los púlpitos de la denominación y también en articulaciones y reuniones de los líderes de esa iglesia, como lo testimoniaron diversos fieles. Pero al mismo tiempo hay que destacar que al interior de la misma iglesia de Rosas y especialmente en sectores jóvenes se manifestaba desacuerdo con la candidatura de Rosas en las filas del “fujimorismo”. Constatamos eso especialmente entre fieles de la iglesia de Rosas en el distrito popular de San Martín de Porres en donde él fue pastor por muchos años.

Siguiendo el debate en las redes sociales mediáticas a lo largo de la campaña y las entrevistas a evangélicos de diversas iglesias constatamos posiciones diferentes en la opinión evangélica respecto a la candidatura de Rosas en el “fujimorismo”, con diferentes argumentos y también diferentes grados de consistencia política o religiosa. Defensores recalcitrantes que se aproximaban a convertir a Rosas en héroe de una causa espiritual destinada a proteger y concretizar un plan divino con la candidata a la Presidencia y víctima de evangélicos tildados de “ecuménicos”, “comunistas” y “envidiosos”.

¹⁵ Véase el diario La república, Lima 13 de febrero de 2011.

La acusación de otro sector evangélico que reclamaba con datos y argumentos públicamente conocidos de haberse afiliado y aliado a una candidatura manchada por la corrupción y el crimen era respondida con el argumento, a todas luces instrumental, del perdón a Alberto Fujimori.

Sin duda que la candidatura de Rosas como cabeza de lista no era sin interés de parte del “fujimorismo”. Ese interés no se limita ni explica en el número de votos de los evangélicos, que no son decisivos y peor todavía con una candidatura que no unía a los evangélicos. Al contrario la dividía. El interés estaba en un objetivo mayor para el “fujimorismo”: conseguir la libertad de Alberto Fujimori por la vía del perdón y el indulto. Hasta el inicio de la campaña electoral, Keiko Fujimori declaraba públicamente que de llegar a la Presidencia no dudaría en amnistiar a su padre. Nada mejor que la voz de un líder religioso, que no estuvo presente en la década de los noventa, para reforzar o inclusive para ser el portavoz de esa propuesta.

Sobre la relación entre la candidatura de Keiko Fujimori y los evangélicos debemos destacar también un hecho episódico importante y específico de una denominación pentecostal: el Movimiento Misionero Mundial (MMM). Ese pentecostalismo surgió en Puerto Rico y se estableció en el Perú durante el gobierno de Alberto Fujimori. Durante el gobierno de Alberto Fujimori el MMM fue el único autorizado y aprobado para abrir un nuevo canal de televisión. Con eso el MMM en la persona de su líder nacional Rodolfo González acumuló una grande deuda con el “fujimorato” que se extiende al “fujimorismo”. En uno de sus programas de televisión del canal “Bethel Televisión” el pastor y misionero González presentó Keiko Fujimori como la candidata más apropiada, como una cristiana y le dio su apoyo y su bendición¹⁶. Otros medios evangélicos de comunicación como la importante emisora “Radio del Pacífico” cautelosamente no se manifestaron abiertamente en la campaña. De haberlo hecho probablemente hubieran profundizado la polarización que ya se manifestaba en las redes sociales mediáticas. En entrevista con líderes del CONEP nos fue confirmada que el CONEP se propuso visitar y conversar con los dos candidatos a la segunda vuelta, con el objetivo de contribuir a la construcción de un voto mejor informado. El candidato Ollanta Humala recibió y conversó con el CONEP pero Keiko Fujimori rechazó la visita, lo que comprueba que la candidatura de Rosas no tenía en perspectiva precisamente los votos de los evangélicos, la mayor parte de los cuales están representados por el CONEP.

El episódico encuentro entre el Pastor González del MMM y la candidata Keiko Fujimori tuvo un inesperado desenlace posterior. La dirección

¹⁶ Véase MMM (2011a).

internacional del MMM llamó a González a dar explicaciones sobre las siguientes cuestiones consideradas vetadas por la moral religiosa del MMM: haberse inmiscuido en política, usar el espacio religioso para hacer campaña política, apoyar a una candidata que en diversos discursos había defendido políticas de planificación familiar y prácticas ecuménicas o apóstatas al tratar a una no evangélica como si fuese una “buena cristiana”. González tuvo que ir a Puerto Rico y presentarse en el programa de televisión oficial del MMM y declarar públicamente que no tenía nada que ver con esas cosas y pidió disculpas por cualquier mal entendido que podría haber causado.¹⁷ El pleno de la dirección internacional del MMM concluyó que los “errores” de González eran una prueba del ataque de “Satanás” y con ese vídeo estaban consiguiendo la victoria.

Evangélicos, medios de comunicación y espacio público

No tenemos espacio en este texto para analizar la práctica política de otros actores religiosos, pero es importante reflexionar sobre la creciente participación de sectores religiosos en el espacio público. Un nuevo rostro de la religión en América Latina parece estar en construcción marcado por una intensa movilidad hacia la esfera pública (LEVINE, 2009) y asociado a símbolos e imágenes relacionadas con lo que Levine denomina fusión cívico-religiosa. Su lectura pone atención no sólo en la diversidad de ritualidades católicas legitimadas públicamente, sino también en las estrategias de empoderamiento de sectores vinculados al protestantismo, quienes han empezado a elaborar innovadoras estrategias de interacción pública para reclamar un nuevo estatus político y legal, el cual implica además de tener una voz reconocida en la esfera pública, exigir los mismos beneficios que la Iglesia Católica tiene históricamente en muchos países del continente. El apoyo directo e indirecto de la Alianza Cristiana y Misionera a Rosas se explica en parte en esa perspectiva.

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).

¹⁷ Véase el vídeo “Pronunciamento de la oficialidad internacional del Movimiento Misionero Mundial” (MMM, 2011b).

En esa misma línea, es interesante lo que ocurre alrededor de la organización de los denominados “Te Deums evangélicos”, como se dio en el Perú durante la administración del Presidente Alan García. Los sectores evangélicos conservadores han usado esta plataforma pública para mostrar su capacidad de movilización de sus propios fieles, el nivel de interacción con actores sociales legitimados en la esfera pública, así como su estratégica apropiación de los espacios mediáticos.

Estudios recientes (WYNARCZYK, 2009; LÓPEZ y ARROYO, 2008; LEVINE, 2009) dan cuenta de una variedad de grupos, movimientos y redes religiosas cada vez más insertados en la esfera pública. Esta transición de lo privado a lo público revela que muchos de los movimientos religiosos emergentes están repensando sus concepciones teológicas sobre la participación política y respecto a su rol en los procesos de cambio social. Hilario Wyrnaczyk 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” (2009, p. 327).

Proponemos dos maneras de entender las “prácticas ciudadanas” desde los proyectos religiosos. Primero, aquellos que entran a la esfera pública e incorporan las demandas ciudadanas en su agenda “pastoral” o de evangelización desde la lógica de la conquista o reconquista del poder, cuyo presupuesto descansa en un discurso mesiánico que afirma constituirse en “elegidos de Dios para cambiar o transformar el al mundo”.

Segundo, aquellos que conciben la incidencia pública desde la fe en la perspectiva de la inserción en los procesos ciudadanos ya existentes, la adscripción a colectividades sociales más amplias y el abordaje crítico de los problemas estructurales, como la pobreza, las injusticias e inequidades económicas y culturales. Es en esta perspectiva que se inscribe lo que llamamos anteriormente de “demanda de izquierda”.

Los escenarios electorales recientes han dado cuenta nuevamente del modo como los “reguladores” –tanto políticos como religiosos– de la moral pública vuelven a converger alrededor de proyectos que intentan incidir en las agendas público-políticas. En el caso de los sectores evangélicos conservadores, se puede observar una reactualización y resignificación de su antigua cosmovisión teocrática del poder político, desde el cual se asume como parte de la fe una perspectiva mesiánica cuyo objetivo central es extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad en general.

Esta convergencia, por un lado, está marcada por el común interés que ambos tienen respecto a la batalla por la regulación de determinadas cosmovisiones y prácticas morales. Por otro lado, esta alianza se afirma en la lógica de una suerte de solidaridad selectiva en determinados temas a cambio de

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

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

Como analizado anteriormente, en la campaña electoral peruana del 2011, fue particularmente interesante observar el caso del pastor Rodolfo González, que cuenta con una extensa red radial y televisiva en Lima y el interior del Perú. Desde su púlpito mediático, el referido líder religioso desplegó una intensa campaña¹⁸ para legitimar el proyecto fujimorista, liderada por la hija del ex-presidente Alberto Fujimori, condenado por su vinculación con actos de corrupción y la implementación de políticas de violación de los derechos humanos durante su gobierno.

El estudio de Pérez (2009) respecto a la emergencia pública de liderazgos religiosos en la arena pública en el Perú da cuenta que los sectores evangélicos conservadores han empezado a construir un abordaje particular de los problemas sociales, construyendo una suerte de resignificación religiosa de la protesta social religiosa (YOUNG, 2002).

Un sector evangélico considera haber acumulado un capital moral que les da la autoridad suficiente para participar activamente en los procesos de cambio social. Desde esta perspectiva, muchos líderes religiosos conservadores perciben a la iglesia como “la reserva moral de la nación”, por el cual se asume que su campo de acción se da en una sociedad que no se sostiene en los valores morales que ellos creen y predicán. En el marco de esta tendencia podemos ubicar las movilizaciones que diversos sectores evangélicos han

¹⁸ Esta fue la oración del pastor González en respaldo a la ex candidata Keiko Fujimori, pronunciada en una de las emisiones de su programa televisivo a través del canal Bethel televisión: “Tu puedes agradarte de ella y llevarla a la presidencia, yo no puedo, pero tú sí puedes Señor. Sabemos que hay en ella un deseo grande de hacer tu voluntad... En el nombre de Jesús pido tu bendición para Keiko... Dale las fuerzas que ella necesita para llegar al poder con la bendición tuya”.

puesto en marcha con especial énfasis en el abordaje de cuestiones morales como el aborto, la homosexualidad, la libertad, más que igualdad, religiosa, etc. Precisamente, el hecho de que esta agenda no considera en la misma dimensión otros problemas sociales, que tienen dimensiones estructurales, revela una particular manera de concebir la reivindicación de los derechos.

La intención de apropiarse de lo público para incidir en la agenda política y social desde agendas morales religiosas se apoya en la perspectiva de la “protesta confesional” (YOUNG, 2002) 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.

Diferente de esa perspectiva es la protesta social como lucha por la transformación estructural de la sociedad. En esta tendencia encontramos a grupos, redes y movimientos cuyo discurso ha logrado conciliar los valores de fe con la promoción y defensa de la justicia, los derechos humanos y la inclusión social. Los actores de esa perspectiva constituyen una “demanda de izquierda” que no es apenas coyuntural. 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. Al respecto, Clarence Y. H. Lo (1992) sostiene que aquellos grupos religiosos que desarrollan una activa participación en movimientos o esfuerzos ciudadanos que procuran cambios estructurales de la sociedad se constituyen en una comunidad de desafiadores en tanto que pueden jugar el rol de desafiar, alentar o animar a los movilizadores sociales para lograr aquellos cambios sociales que no necesariamente se logran 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 la coyuntura política.

Haciendo el contraste entre estas dos tendencias respecto al entendimiento de la protesta social, Jasper (1997) sostiene que observamos aquí dos tipos de actores religiosos que abordan los problemas sociales: *ethical resisters* y *moralist protestors*. Para él, los primeros expresan, por un lado, su disconformidad no sólo con ciertos temas vinculados a la agenda de la moral cristiana, sino con las demandas éticas que son parte de la agenda más amplia en el que otros sectores de la sociedad civil que actúan con frecuencia desde la lógica de la resistencia política. Por otro lado, los significados que ellos crean son discursos socialmente compartidos, constituyéndose en productores de una cultura religiosa extendida.

Fuentes bibliográficas

ARROYO, V.; PAREDES, T. Perú: los evangélicos y el fenómeno Fujimori. In: PADILLA, R. (Comp.), **De la marginación al compromiso**. Los evangélicos y la política en América Latina. Ecuador: FTL, 1991.

BARRERA, P. Evangélicos y política electoral en América Latina. Un estudio comparativo entre Brasil y Perú. **Si Somos Americanos: Revista de Estudios Transfronterizos**, v. VIII, n. 1, 2006a.

_____. **Religião e política no Peru pós-Fujomori**. Cívitas, v. 12, 2006b.

_____. Brazilian Pentecostalism in Peru: affinities between the social and cultural conditions of Andean migrants and the religious worldview of the Pentecostal church God is Love. In: ROCHA, C.; VASQUEZ, M. (Eds.). **The diaspora of Brazilian religions**. Leiden, Boston: Brill, 2013.

BURGOS-VIGNA, D. L'évolution de l'action collective à Villa el Salvador (Lima): de la communauté autogérée au budget participatif. **Mondes en Développement**, v. 31, n. 124, 2003-2004.

_____. Alberto Fujimori: le populisme de l'efficacité. **@mis**. n. 5, 2005. Disponible em: < <http://amnis.revues.org/1015> >. Acceso el 18 de mayo de 2011.

CCOPA, P. Música popular, migrantes y el nuevo espíritu de la ciudad. In: CALDERÓN, J. et al. **Los nuevos rostros de la ciudad de Lima**. Lima: Colegio de Sociólogos del Perú, 2009.

CONTRERAS, C.; CUETO, C. **Historia del Perú contemporáneo**. Lima: IEP/PUC, 2004.

FOWKS, J. **Suma y resta de la realidad**. Medios de comunicación y elecciones generales 2000 en el Perú. Lima: Fundación Friedrich Hebert, 2000.

HOOVER, S. **Religion in the Media Age**, London, Routledge, 2006.

JASPER, J. M. **The art of moral protest: culture, biography, and creativity in social movements**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

GROMPONE, R.; TANAKA, M. (Eds.). **Entre el crecimiento económico y la insatisfacción social**. Las protestas sociales en el Perú actual. Lima: IEP, 2009.

LEVINE, D. Pluralism as challenge and opportunity. In: HAGOPIAN, F. (Ed.). **Religious pluralism, democracy, and the Catholic Church in Latin America**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2009.

LO, C. Y. H. Community of challengers in social movement theory. In: MORRIS, I. D.; MUELLER, C. M. (Eds.). **Frontiers in social movement theory**. New haven: Yale University Press, 1992.

LÓPEZ, D. **Los evangélicos y los derechos humanos**. La experiencia social del concilio nacional evangélico del Perú 1980-1992. Lima: Puma, 1998.

_____. **La seducción del poder**. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa. Lima: Nueva Humanidad, 2004.

LÓPEZ, D.; ARROYO, V. **Tejiendo un nuevo rostro público**. Evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo. Lima: Puma, 2008

MALLIMACI, F. Religión, política y laicidad en Argentina del siglo XX. In: DA ACOSTA, N. (Ed.). **Laicidad en América Latina y Europa**. Uruguay: CLAEH, 2006.

McVEIGH, R.; SIKKINK, S. God, politics, and protest: religious beliefs and the legitimation of contentious tactics. **Social Forces**, v. 79, n. 4, p. 1425-1458, 2001.

MMM. Pastor González oró por Keiko Fujimori. **Movimiento Misionero Mundial**. 25 mar. 2011a. Disponible en: <http://www.mmmperu.org/pe/?p=7007>. Acceso en: 20 de mayo de 2012

MMM. **Pronunciamiento del Movimiento Misionero Mundial desmintiendo afirmaciones de apostasía y ecumenismo**. 29 jul. 2011b. Disponible em: http://www.youtube.com/watch?v=NtXk_OjytRQ. Acceso en: 21 de mayo de 2012

NUGENT, G. **El orden tutelar**. Lima: FLACSO-DESCO, 2010.

ONPE. Oficina Nacional de Procesos Electorales. Disponible en: <http://www.web.onpe.gob.pe/>. Acceso en: 2 de junio de 2012

PÉREZ, R. Media and the re-signification of social protest, change and power among evangelicals: the Peruvian case. 2009. Thesis (Master's degree) – School of Journalism and Mass Communication of the University of Colorado, Boulder, Colorado, USA.

SANDERS, K. **Nación y tradición**. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

STEIGENGA, T. Listening to resurgent voices. In: CLEARY, E. L.; STEIGENGA, T. J. (Eds.). **Resurgent voices in Latin America**: indigenous peoples, political mobilization, and religious change. New Jersey: Rutgers University, 2004.

TANAKA, M.; BARRENECHEA, R.; VERA, S. Cambios y continuidades en las elecciones presidenciales de 2011. **Revista Argumentos**, año 5, n. 2, May. 2011. Disponible en: http://web.revistargumentos.org.pe/cambios_y_continuidades_en_las_elecciones_presidenciales_de_2011>. Acceso en 22 de junio de 2012

URRUTIA, A. Hacer campaña y construir partido: fuerza 2011 y su estrategia para (re)legitimar al fujimorismo a través de su organización. **Revista Argumentos**, año 5, n. 2, May. 2011. Disponible en: http://web.revistargumentos.org.pe/hacer_campaña_y_construir_partido>. Acceso en 23 de junio de 2012

WHITE, R. Religion and media in the construction of culture. In: HOOVER, S. M.; LUNDBY, K. (Eds.). **Rethinking media, religion, and culture**. Thousand Oaks, CA: Sage, 1997.

WYRNACZYK, H. **Ciudadanos de dos mundos**: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires: USAM, 2009.

YOUNG, M. “Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements” in **American Sociological Review**, v. 67, n.5, 2002.

Submetido em: 27-4-2013

Aceito em: 6-5-2013