

Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político

América Latina tiene una larga tradición de presencia evangélica, pero en las últimas décadas esta ha dado un salto significativo, especialmente en su versión pentecostal. Ese crecimiento ha fortalecido su capacidad de influencia en la agenda pública a través de partidos evangélicos o, más a menudo, mediante asociaciones «provida» y «profamilia». Mientras que a comienzos del siglo xx la agenda evangélica bregaba por la separación de la Iglesia y el Estado, hoy sus posturas contra el avance de la «agenda gay» y la «ideología de género» acercan a estos grupos a los conservadores católicos en la lucha contra los cambios liberalizadores en la familia y en la sociedad.

JULIO CÓRDOVA VILLAZÓN

Las expresiones políticamente conservadoras del movimiento evangélico en América Latina han ganado notoriedad en los últimos años, en especial en su pertinaz lucha –en alianza con la jerarquía católica– contra la despenalización del aborto y el matrimonio igualitario. Hasta ahora, gran parte del análisis social se ha centrado en describir este fenómeno más que en comprender cuál es su dinámica. Se han hecho algunos esfuerzos por estudiar su discurso¹ y su identidad², pero lo dominante es el tono descriptivo.

Julio Córdoba Villazón: sociólogo. Realizó varios estudios sobre movimiento evangélico, cultura, política y derechos sexuales y reproductivos en Bolivia. Dirige la consultora Diagnósis, dedicada a la investigación sobre desarrollo social y opinión pública.

Palabras claves: conversión, cosmos sagrados, derecha religiosa, pentecostalismo, protestantismo, América Latina.

1. Laura Fuentes: «Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa» en *Íconos* N° 45, 1/2013, pp. 59-74.

2. Marcos Carbonelli, Mariela Mosqueira y Karina Felitti: «Religión, sexualidad y política: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario» en *Revista del Centro de Investigación* N° 36, 7-12/2011, pp. 25-43.

El propósito de este artículo es avanzar en la comprensión de: a) los procesos históricos que han moldeado esta presencia evangélica conservadora en espacios públicos y b) la forma en la cual los actores religiosos establecen un «cosmos sagrado» y cómo esta construcción es la base para asumir posiciones políticas. Se plantea que las posiciones de los evangélicos políticamente conservadores tienen su base en procesos de construcción de su «cosmos sagrado», lo que genera en ellos afinidades con discursos refractarios al cambio social.

Al tratar de ofrecer una visión panorámica sobre las posturas conservadoras en el movimiento evangélico latinoamericano, es inevitable una perspectiva un tanto esquemática que simplifica los matices y las complejidades del fenómeno. Sin embargo, se recurre a esta perspectiva en aras de facilitar un primer acercamiento global a esta problemática.

■ La larga presencia evangélica en espacios políticos de América Latina

De manera esquemática, es posible distinguir cuatro etapas de la presencia evangélica en espacios políticos de América Latina: a) la lucha por la libertad de conciencia a fines del siglo XIX y principios del XX; b) la polarización ideológica en las décadas de 1960 y 1970; c) la emergencia de «partidos políticos evangélicos» en la redemocratización de los años 80 y 90; y d) los movimientos «profamilia» y «provida» de principios del siglo XXI.

La lucha por la libertad de conciencia a principios del siglo XX. Con un carácter marcadamente liberal, el protestantismo de fines del siglo XIX e inicios del XX se involucró en la lucha por la separación de la Iglesia católica del Estado y por la libertad de conciencia. A través de la prensa, importantes representantes evangélicos tomaron la palabra en el debate sobre el Estado laico. En una alianza con los partidos liberales en el poder, ayudaron a limitar la influencia de la Iglesia católica y a eliminar algunos de sus privilegios jurídicos³. En esos años, los sectores que adherían al protestantismo eran principalmente segmentos sociales en transición: pequeños comerciantes y artesanos, profesionales libres y migrantes europeos⁴. El tradicional cosmos sagrado católico, heredero de la Colonia, ya no daba sentido a sus cambiantes relaciones económicas y sociales, y en cambio encontraron en el protestantismo la oportunidad de resignificar religiosamente su mundo, mediante dinámicas de racionalización e individualización acordes a su inserción competitiva en los mercados urbanos.

3. Carlos Mondragón: «Protestantismo y poder en América Latina. Minorías religiosas, laicismo y cultura política» en *Espacios de Diálogo* N° 2, 4/2005, pp. 93-114.

4. Jean Pierre Bastian: *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1997.

Las iglesias protestantes requerían espacios culturales, legales y políticos que permitieran al individuo mayor libertad en sus opciones no solo religiosas sino también económicas y sociales. Y no fue casual que estas demandas se proyectaran al ámbito público y al debate político de entonces, apuntando a un Estado laico. Durante estos primeros años, la presencia evangélica en espacios políticos puede ser tipificada en términos generales como «progresista».

La polarización ideológica de las décadas de 1960 y 1970. Las iglesias evangélicas en América Latina no fueron ajenas a la polarización ideológica de los convulsos años 60 y 70. Si bien un pequeño segmento se comprometió con la lucha por los derechos humanos y por el socialismo, aportando al desarrollo de la Teología de la Liberación, la mayoría asumió una postura entre pasiva y legitimadora de las dictaduras militares de entonces⁵.

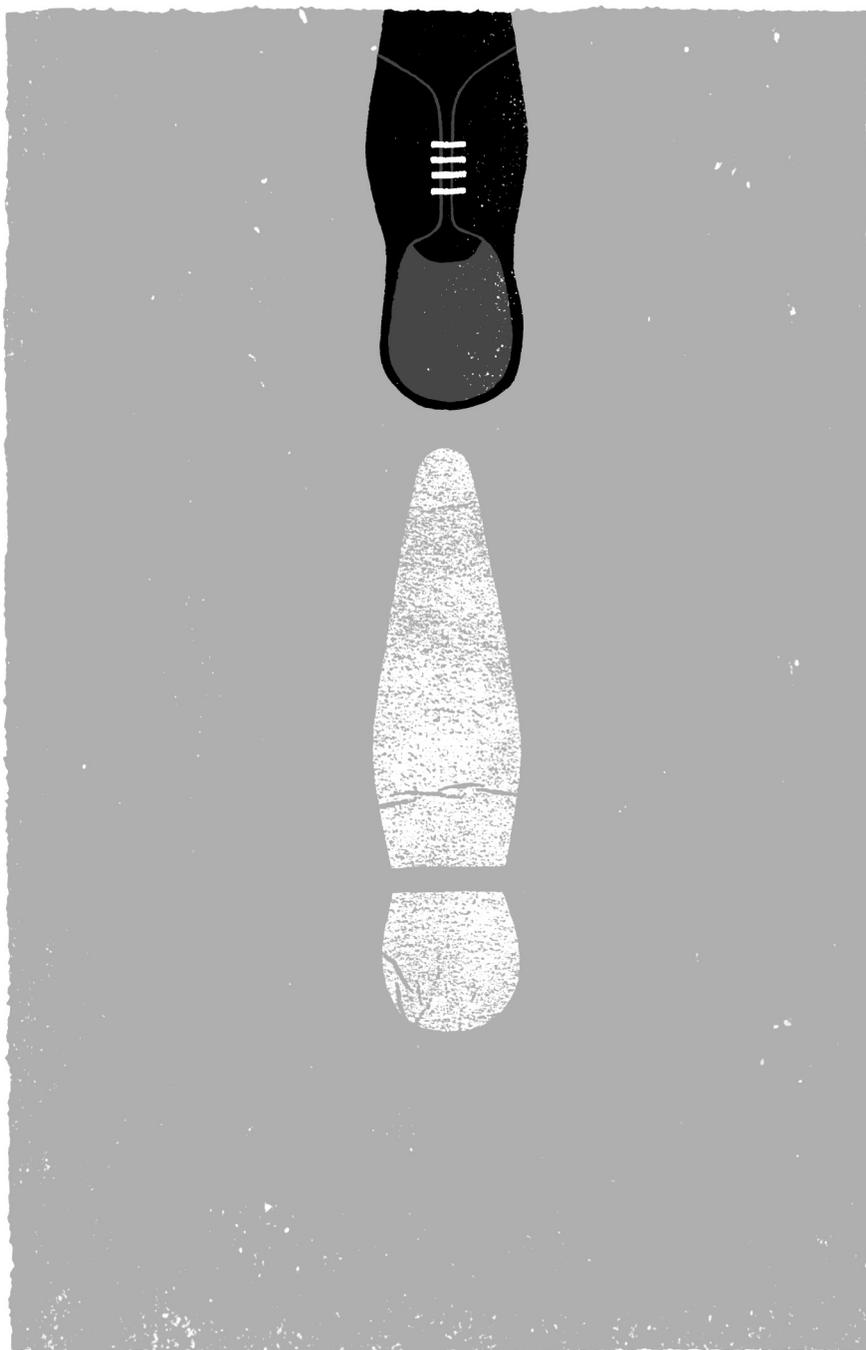
La inicial industrialización de América Latina posterior a la crisis de los 30 y hasta los años 50 y 60 tuvo dos consecuencias que nos interesan: por un lado, amplió las clases medias; por el otro, promovió una masiva migración rural hacia las urbes⁶. Estos vastos sectores sociales en transición requerían de nuevos marcos interpretativos que dieran sentido a sus cambiantes condiciones de vida, y en este contexto las iglesias evangélicas se multiplican⁷. En ellas, del cosmos sagrado basado en la libertad individual del protestantismo liberal de inicios del siglo xx se pasa, por un lado, a la construcción de un cosmos centrado en la obediencia, el orden y la disciplina (en estratos urbanos empobrecidos) y, por el otro, a un cosmos festivo y efervescente en busca de reconocimiento (sobre todo en migrantes campesinos que engrosan el creciente movimiento pentecostal)⁸.

5. David Stoll: *¿América Latina se vuelve protestante?*, Abya-Yala, Quito, 1990.

6. A partir de 1930, la expansión urbana en América Latina se aceleró. De 1940 a 1960 la población urbana aumentó de 33% a 44%. En 1990, la proporción llegó a 72%. Ver Alan Gilbert: «El proceso de urbanización» en Gregorio Weinberg (dir.): *Historia general de América Latina* vol. 8, Unesco / Trotta, París-Madrid, 2008, pp. 129-149.

7. Si hasta la crisis de 1930, en la mayoría de los países de América Latina el movimiento evangélico era minúsculo, a partir de los cambios sociales generados por esta recesión se produce un crecimiento exponencial de agrupaciones evangélicas. De ser menos de 2% de la población pasan a ser en 2013 entre 5% (en Paraguay) y 40% (en Guatemala), con porcentajes significativos en gran parte de América Central (entre 30% y 40%) y en algunos países de América del Sur como Chile (25%) y Brasil (21%). Se trata de un crecimiento paralelo a la constante disminución de católicos, que de ser más de 95% antes de 1930 disminuyeron en 2013 a 67% de la población, en un continente considerado tradicionalmente como «católico». Corporación Latinobarómetro: *Las religiones en tiempos del papa Francisco*, Corporación Latinobarómetro, Santiago de Chile, 16 de abril de 2014.

8. David Martín: «Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica» en *Estudios Públicos* N° 44, primavera de 1991, pp. 39-62. El movimiento pentecostal es la expresión mayoritaria entre las comunidades evangélicas en América Latina. Se caracteriza por una espiritualidad fundamentalmente emotiva, con experiencias extáticas en el culto (don de lenguas, curaciones milagrosas, danzas, etc.) y por su cultura con predominio de lo oral, que le permite adaptarse a los diferentes contextos socioculturales del continente.



Estos espacios religiosos cuyos integrantes desarrollan predisposiciones de trabajo y disciplina que los ayudan a integrarse al mercado laboral urbano promueven también una postura «pasiva» o «desinteresada» en «la política»⁹, es decir, una actitud de no confrontación con el poder político y económico. Proliferan, entonces, discursos religiosos de «obediencia a las autoridades» y de «trabajo responsable». En su gran mayoría, desde la pasividad, las iglesias evangélicas aceptaron como la mejor opción los regímenes militares de entonces.

Redemocratización y partidos políticos confesionales en los 80 y 90. La redemocratización y la «década perdida» de los 80 se entrecruzan en América Latina. La crisis económica deviene en inestabilidad laboral, familiar y, por tanto, existencial¹⁰. Miles de personas ingresan a las iglesias evangélicas, principalmente, con una orientación emotivo-efervescente de corte comunitario

La motivación central para el ingreso en estas comunidades de fe es «recuperar» la estabilidad emocional y mantener «unida» a la familia tradicional (nuclear, heterosexual y patriarcal) ■

(pentecostales) o de corte individual intimista (neopentecostales). La motivación central para el ingreso en estas comunidades de fe es «recuperar» la estabilidad emocional y mantener «unida» a la familia tradicional (nuclear, heterosexual y patriarcal), amenazada por los cambios sociales y culturales de fines de siglo¹¹.

Entre tanto, los sistemas de partidos políticos se consolidan como mediación institucional entre el Estado y la sociedad civil. Por un lado, los nuevos conversos evangélicos, especialmente de estratos altos, acostumbrados a la actividad política, conforman partidos que se presentan ante la sociedad como «la voz de los evangélicos» (pero en general

9. En su clásico estudio sobre el pentecostalismo chileno, Christian Lalive d'Épinay denomina a esta postura política como «huelga social». C. Lalive d'Épinay: *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

10. Entre 1970 y 2000 se producen profundas transformaciones en la estructura familiar tradicional en América Latina: los divorcios se incrementan en 170% y el porcentaje de personas en unión libre se incrementa de 12,5% a 33%, sobre todo entre personas con niveles de instrucción altos. La edad del inicio de la actividad sexual se mantiene en torno de los 16 años, pero la edad de nupcialidad se posterga desde un promedio de 21 años hasta los 30. Todas estas tendencias ponen en cuestión el modelo tradicional de familia monogámica, heterosexual y nuclear. Julieta Quilodrán: «¿Un modelo de nupcialidad postransicional en América Latina?» en Georgina Binstock y Joice Melo Viera (coords.): *Nupcialidad y familia en la América Latina actual*, UNFPA / Alap, Río de Janeiro, 2011, pp 11-34.

11. Heinrich Schäfer: «La generación del sentido religioso: Observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina» en Daniel Chiquete y Luis Orellana (eds.): *Voces del pentecostalismo latinoamericano III: teología, historia, identidad*, EMW / CETELA, Santiago de Chile, 2009, pp. 45-72.

sin votaciones significativas) u organizaciones sociales como la Federación de Indígenas Evangélicos en Ecuador. Por el otro, el voto evangélico de sectores populares sirve para consolidar relaciones clientelares entre actores políticos y líderes religiosos e incluir representantes en las listas de diversos partidos, como en Brasil, Perú o Guatemala¹². En este contexto se tiende a instrumentalizar el apoyo electoral evangélico a favor de los intereses más diversos.

Movimientos «provida» y «profamilia» al inicio del siglo XXI. La construcción de cosmos sagrados orientados a la estabilidad/seguridad, como respuesta a las situaciones de desintegración social y familiar de fines del siglo xx, generó una actitud reacia al cambio en varias agrupaciones evangélicas al inicio del siglo XXI. Las estructuras de plausibilidad, es decir los contextos relacionales que permiten un cosmos sagrado estable y ordenado, son básicamente jerárquicas, tanto en las familias como en las comunidades religiosas. En este contexto, las propuestas para ampliar la promoción y el respeto de los derechos sexuales y reproductivos, principalmente el reconocimiento legal a familias homoparentales y la despenalización del aborto, son percibidas como una amenaza directa a la familia tradicional¹³. Así, como en la Iglesia católica, en el ámbito evangélico se conforman movimientos «provida» y «profamilia». Estos ya no buscan una representación política evangélica como en la etapa anterior; intentan, más bien, presionar a los actores políticos para rechazar lo que llaman la «agenda gay» y la «ideología de género»¹⁴.

■ Conversiones y cosmos sagrados

Peter Berger llama «estructuras de plausibilidad» a los contextos vitales que sirven de soporte social para que las comunidades religiosas construyan cosmos sagrados. Estos cosmos son estructuras simbólico-discursivas (subjetivas y objetivas), que permiten a la persona dar sentido a su existencia cotidiana. Hacen referencia a lo sagrado y trascendente como factor último que explica el «orden de cosas» (cosmos)¹⁵.

Aquí sostenemos que, para comprender las posturas políticas de los evangélicos en América Latina, es necesario estudiar primero cómo construyen

12. J.P. Bastian: «Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina» en *Historia y Grafía* N° 29, 2007, pp. 167-194.

13. J. Córdova: «Sexualidad y relaciones de género en iglesias evangélicas» en *Fe y Pueblo* N° 12, 2006, pp. 38-56.

14. Juan Marco Vaggione: «Sexualidad, religión y política en América Latina», trabajo presentado en el Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica, Río de Janeiro, 24 a 26 de agosto de 2009.

15. P. Berger: «Las religiones en la era de la globalización» en *Iglesia Viva* N° 218, 4-6/2004, pp. 63-86; y *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, 2ª ed., Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

cosmos sagrados específicos y en qué contextos relacionales lo hacen. Una vez que se entienda esta «base de la experiencia religiosa», se logrará discernir sus posturas políticas subsecuentes. Para tal efecto, se requiere analizar cuatro dinámicas de la experiencia religiosa evangélica: a) procesos de conversión, b) estructuras de plausibilidad (o relacionales), c) universos simbólicos y d) orientaciones políticas.

Los *procesos de conversión* permiten entender la articulación entre a) condiciones socioeconómicas y culturales, y b) estructuras relacionales de producción de sentido¹⁶. En el fondo, toda conversión se produce a partir de la inadecuación de estructuras simbólico-religiosas tradicionales, que ya no pueden dar sentido a nuevas condiciones de vida. La conversión es pues una migración, o, más propiamente, un proceso de producción de nuevas estructuras simbólicas que puedan dar sentido a estas emergentes condiciones socioeconómicas y culturales. Para la mayoría de los evangélicos en América Latina se pueden distinguir tres tipos básicos de conversión: de quiebre futurista, adaptativo y estabilizador.

Para la mayoría de los evangélicos en América Latina se pueden distinguir tres tipos básicos de conversión: de quiebre futurista, adaptativo y estabilizador ■

La conversión de quiebre futurista se produce sobre todo a principios del siglo xx con el protestantismo liberal, y en pequeñas comunidades con el protestantismo liberador de los años 60 y 70. Este tipo

de conversión implica una ruptura con los universos sociales y simbólicos predominantes, para imaginar un mundo mejor, más libre e igualitario. La conversión adaptativa, por su parte, acompaña el (limitado) crecimiento industrial y urbano en América Latina a partir de los años 30 del siglo xx. El catolicismo sacramental y popular no se adapta a los nuevos requerimientos de fuerza laboral urbana. Tanto los sectores urbanos pobres como los migrantes campesinos llevan a cabo una ruptura con este cosmos sagrado tradicional y encuentran en movimientos evangélicos, neocatólicos¹⁷ y asociaciones sindicales espacios más propicios para adaptarse al mundo urbano y sus requerimientos emocionales, cognitivos y de trabajo. Finalmente, la conversión de

16. Para una definición de las estructuras simbólicas de sentido, v. Hugo José Suárez: *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, Muela del Diablo, La Paz, 2003.

17. Como la Juventud Obrera Católica, la Acción Católica, el Movimiento Neocatecumenal, el Movimiento Carismático, la Juventud Católica Universitaria, etc., incluidas las propias comunidades eclesiales de base.

estabilización se produce en medio de la crisis económica de los años 80 y el debilitamiento de los lazos familiares tradicionales. En este contexto de crisis, ni el cosmos católico tradicional ni el cosmos evangélico ascético permiten la reconstrucción emocional y social de las personas. Estas migran a contextos más emotivos y «prerracionales», como el pentecostalismo, que les permitan reconstruirse emocional y familiarmente.

Los procesos de conversión se relacionan estrechamente con determinadas estructuras relacionales y simbólicas. Las conversiones de quiebre futurista tienden a cristalizar en contextos donde la experiencia religiosa es altamente racionalizada. En algunas ocasiones, como en las comunidades eclesiales de base y los grupos de reflexión de los 60 y 70 asociados a la Teología de la Liberación, se orientan hacia estructuras más horizontales y pluralistas. Las conversiones adaptativas tienden a constituir espacios relacionales y simbólicos más rígidos. Lo predominante no es la reflexión colectiva, ni tampoco la experiencia emocional; lo relevante son las dinámicas de entrenamiento y desarrollo de habilidades específicas en el marco de la disciplina y el ascetismo. Las conversiones estabilizadoras se asocian de mejor manera con estructuras jerárquicas que brindan seguridad y con experiencias colectivas o individuales fuertemente emotivas de tipo pentecostal.

Es la articulación entre procesos de conversión y estructuras relacionales de producción de sentido la que condiciona en primera instancia la *orientación política* de los actores religiosos evangélicos. La conversión futurista y sus estructuras racionalizantes se asocian de mejor manera a posturas progresistas (protestantismo de principios del siglo xx) o revolucionarias (Teología de la Liberación de los años 60 y 70). La conversión adaptativa y sus estructuras disciplinarias tienden a producir una orientación política pasiva: no cuestionan el statu quo (por ejemplo, las dictaduras militares de los 60 y 70), pero tampoco lo legitiman religiosamente. Finalmente, la conversión estabilizadora y sus estructuras jerárquicas se articulan de mejor manera con posiciones abiertamente conservadoras que rechazan cualquier cambio social que ameace la estabilidad personal y familiar lograda.

■ **Orientación política y discursos ideológicos: el papel de las elites evangélicas**

Para que la predisposición política resultante del proceso de conversión y de las estructuras relacionales de producción de sentido se traduzca efectivamente en una posición pública, se requiere su articulación con determinados

discursos teológicos y políticos, producidos por elites locales y globales. Para que el protestantismo de principios del siglo xx asumiera una posición progresista se requirió de su contacto con el liberalismo político. Para asumir una posición revolucionaria, algunos grupos evangélicos de los 60 y 70 asimilaron la Teología de la Liberación, nociones de la Teoría de la Dependencia y del marxismo latinoamericano. Para legitimar su postura atestataria, gran parte de los evangélicos latinoamericanos asimilaron en los 60 y 70 un individualismo teológico de corte fundamentalista proveniente del sur de Estados Unidos. Para el desarrollo de una posición abiertamente conservadora, los grupos «provida» y «profamilia» se articulan hoy con redes globales de organizaciones en las que circulan discursos religiosos, legales y bioéticos que legitiman sus posturas.

Por lo general, esta articulación entre predisposición política y discursos teológico-políticos se produce a través de «afinidades electivas»¹⁸. En el marco de una circulación de varios discursos, acrecentada ahora por los medios masivos y las redes sociales virtuales, hay una cierta afinidad de algunos de ellos con las duraderas predisposiciones de los actores religiosos, fruto de sus dinámicas de construcción de sentido. Hay pues una actitud selectiva frente a los discursos disponibles. Esta selectividad se traduce en una articulación real, a través de la cooperación entre elites productoras del discurso a escala global (dentro o fuera de América Latina) y a escala local (relacionadas directamente con los feligreses evangélicos). Para ilustrar lo dicho, vamos a centrarnos en las elites que producen y difunden discursos teológicos y políticos referidos a la defensa de la vida y de la familia tradicional.

Estos discursos se desarrollaron inicialmente en EEUU con la emergencia de lo que hoy se conoce como «nueva derecha cristiana»¹⁹. Esta es una reacción frente a la «ola progresista» que vivió el país del Norte en los años 60 y principios de los 70, caracterizada, entre otros aspectos, por la demanda de una mayor autonomía para la mujer y la igualdad de derechos para personas LGBTI²⁰. Esta nueva derecha cristiana está conformada por una constelación de telepredicadores, universidades evangélicas, asociaciones civiles e instituciones como Enfoque a la Familia, Coalición Americana para los Valores

18. Sobre el concepto de afinidad electiva aplicado a la sociología de la religión, v. Michael Lowy: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina, Siglo XXI*, México, DF, 1999.

19. Juan Maldonado: «Política y religión en la derecha cristiana de los EEUU», documento de trabajo del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid, junio de 2007, s/e.

20. Lesbianas, gays, bisexuales, transexuales/transgénero, intersexuales.

Tradicionales, Americanos Unidos por la Vida, Instituto Guttmacher, Vida Humana Internacional, etc., dedicadas a producir y hacer circular discursos en «defensa de la vida y la familia»²¹.

Ya desde los años 70, la derecha cristiana estadounidense promovió la circulación de su discurso en América Latina. Por ejemplo, Enfoque a la Familia distribuye semanalmente su popular programa radial del mismo nombre a más de 1.200 emisoras de radio del continente²². Lo mismo se puede decir del popular programa *Club 700*²³. Sin embargo, en los años 80 y 90, este discurso no se articuló de manera significativa con las elites evangélicas locales, ni fue asumido por grandes sectores religiosos. Por entonces, la orientación política de estas elites conservadoras apuntaba a una representación confesional propia en los sistemas de partidos políticos, sin un discurso político explícito.

Tuvieron que producirse dos fenómenos para que el discurso evangélico estadounidense de «defensa de la familia tradicional» fuera asumido por los actores evangélicos conservadores de América Latina. Primero, a partir de los 80 y 90 se intensificó la conversión de estabilización que busca «restaurar» la estabilidad familiar perdida durante la crisis económica. Por el otro, a partir de la Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994) y sobre Mujeres en Beijing (1995), los derechos sexuales y reproductivos ingresaron en las agendas legislativas, mediáticas y educativas de América Latina. En este contexto, los nuevos conversos evangélicos, involucrados en la construcción de universos simbólicos orientados a restaurar la familia nuclear, heterosexual y basada en la subordinación de la mujer, se sintieron amenazados por los cambios culturales y normativos relacionados con los derechos sexuales y reproductivos y apelaron a una orientación política afín al discurso de la derecha cristiana estadounidense.

**Enfoque a la Familia
distribuye semanalmente
su popular programa radial
del mismo nombre a
más de 1.200 emisoras de
radio del continente ■**

21. Edgar González y Carlos Monsiváis: *La sexualidad prohibida: intolerancia, sexismo y represión*, Plaza & Janés, México, DF, 2002. Hay que mencionar aquí instituciones dedicadas a la «terapia de homosexuales», como Exodus International, que tras 37 años de existencia en 2013 puso fin a sus actividades pidiendo perdón a los miles de homosexuales a los que sometió a sus terapias, reconociendo que la homosexualidad es una condición y no una enfermedad.

22. Para 2005, Enfoque a la Familia contaba con un presupuesto anual de 142 millones de dólares, con más de 1.200 empleados solo en EEUU y con actividades en más de 80 países. E. González: *Cruces y sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*, 2005, inédito, disponible en <http://promsex.org/images/docs/Publicaciones/Cruces_y_Sombras.pdf>.

23. D. Stoll: ob. cit.

Al comienzo del siglo *xxi*, se multiplican en América Latina organizaciones evangélicas «provida» y «profamilia», que tienen como objetivo fundamental frenar el avance de la «agenda gay» (familia homoparental) y de la «ideología de género» (despenalización del aborto) en las legislaciones de cada país. Estas elites locales evangélicas mantienen una estrecha relación con organizaciones y líderes de la derecha cristiana de EEUU. Durante los primeros años de este siglo, estas organizaciones se movilizan en alianza tácita con la jerarquía y con movimientos similares de la Iglesia católica. Organizan seminarios, talleres, movilizaciones sociales, demandas legales e incidencia con actores políticos, especialmente en los parlamentos. Si bien la agenda de los derechos sexuales y reproductivos ha tenido avances, las organizaciones «provida» y «profamilia» también han conseguido sus victorias.

Por ejemplo, en Nicaragua, estos grupos lograron que en 2006 se abrogara el «aborto terapéutico», de modo que el actual Código Penal sanciona todo tipo de interrupción del embarazo. En 2000, se declaró inconstitucional la fecundación *in vitro* en Costa Rica, lo que motivó que el Estado de este país compareciera en 2012 ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En 2000 se declaró el 25 de enero como Día del Niño por Nacer en Nicaragua; lo que fue replicado en República Dominicana (2001), Perú (2002) y Ecuador (2006). En 2004, estas organizaciones «provida» y «profamilia» lograron impedir la sanción de la Ley Marco Sobre Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos ya aprobada por el Congreso de Bolivia. En 2006, el Tribunal Constitucional de Ecuador prohibió la venta de la píldora de anticoncepción de emergencia, y lo mismo sucedió también en Chile en 2008 y en Perú en 2009²⁴. Tras la despenalización del aborto en México, DF, en 2007, los grupos «provida» y «profamilia» lograron leyes restrictivas en 17 estados mexicanos. En 2009, durante la «corrección de estilo» de la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, estos grupos presionaron para que se introdujera de manera ilegal la definición de matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer. En 2012 se aprobó en República Dominicana la Constitución Política del Estado, que protege la vida humana «desde la concepción»²⁵.

24. En 2013, el Ministerio de Salud de Ecuador decidió distribuir ese anticonceptivo. «Ministerio de Salud de Ecuador entregará la pastilla del día después de forma gratuita» en *El Universo*, 26/3/2013.

25. Ramón Torre Cañal: «Agenda contra los derechos sexuales y derechos reproductivos: las democracias latinoamericanas bajo amenaza», *s./f.*, disponible en <<http://nosotrasdecidimos.org/agenda-contra-los-derechos-sexuales-y-derechos-reproductivos-las-democracias-latinoamericanas-bajo-amenaza/>>.

■ Conclusiones

La asunción de posiciones conservadoras en amplios sectores evangélicos en América Latina no depende únicamente de la influencia de elites locales y globales que hacen circular discursos teológicos y políticos refractarios al cambio social. Se requiere una predisposición para apropiarse de estos discursos, predisposición que está condicionada por procesos de conversión y por la dinámica de construcción de un cosmos sagrado. Como se ha visto en este artículo, estas dinámicas de conversión son una forma de resolución de la contradicción entre cosmos sagrados tradicionales y nuevas condiciones vitales.

La conversión estabilizadora predominante en el movimiento evangélico a partir de los años 80 se vincula a contextos relacionales religiosos caracterizados por el predominio de estructuras jerárquicas tanto en la familia como en las comunidades de fe. Estas relaciones jerárquicas permiten a las personas una reconstrucción de sus relaciones familiares afectadas por las crisis y las transformaciones sociales. La familia nuclear, heterosexual y basada en una subordinación «benigna» de las mujeres se convierte en el núcleo de la experiencia religiosa de grandes sectores evangélicos. Este tipo de construcción del cosmos sagrado evangélico de las últimas décadas es la base para el desarrollo de predisposiciones contrarias a los cambios sociales y culturales que puedan afectar a la familia tradicional-patriarcal. Y es la base para asimilar los discursos «profamilia» y «provida» de las elites conservadoras tanto de América Latina como de la nueva derecha cristiana de EEUU. ☐

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Septiembre-Diciembre de 2014 Santiago de Chile

Nº 179

ARTÍCULOS: **Luis A. Riveros y Gustavo A. Báez**, Chile y la OCDE. Dicotomía entre lo macroeconómico y el desarrollo humano. **Camila Jara Ibarra**, Public support for Latin American integration: a model to assess individual and contextual factors. **Gladys Lechini**, América Latina y África. Entre la solidaridad Sur-Sur y los propios intereses. **Hilda Varela**, En el laberinto de una transición fallida: Rwanda c.1994-2014. DOCUMENTOS: Discursos pronunciados en el cambio de mando de la Dirección del IEI, **José Morandé Lavín, Walter Sánchez González, Ennio Vivaldi Véjar**. OPINIÓN: Mesa redonda sobre fallo de La Haya, **María Teresa Infante, Beatriz Ramacciotti, Astrid Espaliat, Hernán Felipe Errázuriz, Fanor Larraín, José Miguel Pozo**. RESEÑAS.

Estudios Internacionales es una publicación del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile. Condell 249, Casilla 14187 Suc. 21, Santiago 9, Chile. Tel.: (56-2) 4961200. Fax: (56-2) 2740155. Correo electrónico: <inesint@uchile.cl>. Página web: <www.iei.uchile.cl>.