

Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: de 1985 a 2013

Heinrich Schäfer, Adrián Tovar, Tobias Reu
Universidad de Bielefeld

In: *Revista Semestral del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso*. Universidad Rafael Landívar, Guatemala, Mayo-Junio 2013, Vol 1.: 11-32.

Introducción

El presente aporte reseña observaciones e hipótesis de la fase de campo de un proyecto en curso (mayo de 2012 a mayo de 2013, Reu y Tovar bajo la dirección de Schäfer). Estas observaciones se realizan en perspectiva comparativa con un estudio similar hecho por Schäfer en los años ochenta. Debido a la brevedad del tiempo concedido para la presentación en el congreso, aquí nos concentramos en un aspecto que nosotros consideramos poco tratado por la literatura acerca del campo religioso, tanto en Centroamérica como en general (Schäfer/Tovar, 2009): las convicciones religiosas como operadores de la praxis de los actores religiosos.

1. Religión como praxis – apuntes teóricos

Apoyándonos en la teoría social de Pierre Bourdieu (y en nuestro método de *HabitusAnalysis*)¹, nuestro proyecto está sustentado en un andamiaje teórico-metodológico de confección propia que aborda el fenómeno religioso en primera instancia desde la praxis de los creyentes. Ya que las hipótesis presentadas aquí son de trabajo, es decir, previas a la aplicación sistemática de nuestros métodos, bástenos un breve apunte al respecto.

Primero: la praxis de los creyentes es concebida, analizada y modelada a través del método de análisis del habitus. Es decir, entendemos la praxis religiosa como producto de la operación de disposiciones afectivas, cognitivas

1. Schäfer et al. (2014), tres tomos a partir de 2014.

y corporales que orientan la percepción, el juicio y la acción de los actores sociales (Bourdieu, 1991). Estas disposiciones son resultado de condiciones y procesos de socialización individual y colectiva y, como tales, estructuran la forma como los actores perciben la sociedad y actúan sobre ella. A menudo se articulan en las convicciones y prácticas habituales de actores individuales y colectivos y marcan la identidad de ellos. Es decir, los operadores simbólicos son objeto tanto de identificación como de diferenciación, tanto de concordia como de conflicto. Como tales son operadores, tanto reproductores de la estructura social como de la creatividad social. Entendido de esta manera, convicciones y prácticas religiosas son triplemente referidas a las condiciones sociales de existencia: como productos, como transformadores simbólicos y como operadores prácticos. Este abordaje permite darles especial importancia analítica a las creencias y prácticas religiosas y, a la vez, comprenderlos desde sus múltiples relaciones con la vida social de los actores, sus relaciones con otros actores religiosos y sus posiciones en las relaciones de poder de la sociedad; facilita conjugar disposiciones y posiciones.

Segundo: el método de análisis del habitus se aplica a entrevistas semiestructuradas que se enfocan en captar la producción de sentido (religioso) a partir de la lógica específica mediante la cual el actor relaciona sus creencias con sus experiencias en distintos ámbitos de su vida cotidiana (Schäfer, 2009). Las formas de verbalización tanto de experiencias como de su interpretación religiosa constituyen en nuestro marco teórico operadores semánticos de las disposiciones del habitus.

Tercero: mediante el registro de las operaciones lógicas entre los operadores semánticos en forma de red, nuestro modelo produce una especie de mapa cognitivo que pone de relieve la continuidad y los quiebres de un principio generador de sentido a través de distintos campos de praxis (que se expresa en los operadores centrales de la red). El modelo, además, distingue analíticamente dos tipos de transformaciones que constituyen la productividad del habitus: en el primer caso, las que van de lo experiencial a lo interpretativo, y en el segundo, de lo interpretativo a lo experiencial. En el caso de las primeras, decimos que se produce identidad; en las segundas, estrategia.

Cuarto: el análisis de las correspondencias entre diferentes habitus religiosos y las relaciones sociales nos permite entender las diferentes formas de producir

sentido religioso en el marco de las relaciones de poder imperantes a dos niveles: primero, según la posición que tiene un actor religioso en el espacio social, medido por su capital económico y cultural (Bourdieu, 1988), así como por su participación y posición en las luchas de poder del campo religioso (Bourdieu, 2002)(Seibert, 2010).

Quinto: operadores semánticos, estructuras lógicas semejantes entre actores – vistas en relación a sus posiciones sociales y religiosas– permiten modelar identidades y estrategias religiosas colectivas sin tener que ceñirse a fronteras denominacionales o cuerpos doctrinales: las formaciones del habitus.

Por último: las formaciones del habitus describen concentraciones sociales de prácticas similares que se distinguen de otras concentraciones –quizá visualizables como cardúmenes de diferentes peces en el hábitat de un arrecife coralino–. Así, las formaciones del habitus ofrecen una alternativa praxeológica a las conocidas –y siempre disentidas– tipologías que se basan sobre todo en genealogías eclesiales, autoadscripciones teológicas (los libros de doctrina), o prácticas culturales o similares. Estas tienden a reificar los grupos teóricamente contruidos e impiden así distinciones menos evidentes, pero sociológicamente más pertinentes. Si bien por razones de comunicación rápida nosotros también nos apoyamos en conceptos como ‘neopentecostal’, la meta de la investigación es la de determinar formaciones de semejantes convicciones y prácticas religiosas, socialmente activas y efectivas a través de su presencia.

Entiéndanse en este sentido las formaciones de convicciones y prácticas semejantes a las que nos vamos a referir en las próximas páginas. En lo que se refiere a los años ochenta, las formaciones son producto de un análisis detallado; en cuanto a la investigación en curso, solo se pueden hacer afirmaciones más o menos hipotéticas.

2. Los ochentas – apocalíptica, teocracia, protesta

Los ochentas en Centroamérica estaban fuertemente caracterizados por la polarización político-militar de la sociedad. Además, las contradicciones y los conflictos se disputaban a través de un lenguaje altamente político. En

las sociedades, tanto de Guatemala como de Nicaragua, prevalecían el conflicto y el lenguaje político-militar sobre el religioso. La praxis religiosa se definía –más que hoy– por su posición frente a lo político. De esto hablan los conflictos entre Teología de la Liberación y la curia en Nicaragua; en Guatemala, la posición de las diferentes iglesias, incluida la Católica, frente al dictador Ríos Montt, y en ambos países el programático apoliticismo de las grandes iglesias pentecostales. El conflicto marcaba las relaciones sociales y religiosas profundamente. La polarización social y el conflicto armado constituían el trasfondo social en el cual se formaba una demanda de sentido religioso específica según las diferentes clases sociales y sus oportunidades de acción. Veamos aquí solo a los actores pentecostales.

Lejos de ser un único pentecostalismo², se distinguían claramente por lo menos tres formaciones de habitus caracterizadas por las siguientes convicciones emblemáticas: el rapto de la iglesia, la guerra espiritual y la glosolalia.

La primera formación de habitus se encuentra mayoritariamente entre personas marginadas en el campo y en zonas urbanas pobres³, en Guatemala, muchas veces víctimas de la violencia militar. En su situación de violencia y miseria, los creyentes se ven sin futuro (“¡no hay para dónde!”). A esto, sus iglesias contraponen la promesa del arrebatamiento cercano de la iglesia hacia los cielos. A partir de tal perspectiva, los creyentes se entienden como iglesia en preparación del rapto. La causa de la crisis social reside desde su perspectiva en la que el fin del mundo está cerca. Tal transformación simbólico-religiosa de una crisis aguda cancela de manera definitiva –en lo simbólico– un proyecto de transformación social como perspectiva futura. La única forma de actuar es retirarse a la iglesia y esperar el rapto en solidaridad entre las hermanas y hermanos. La identidad “somos Iglesia en preparación del rapto” –lejos de ser enajenante– se transforma así en la base práctica (es decir, en estrategia) para viabilizar la vida real en condiciones desafiantes a la vida misma y para

2. Ver Schäfer (1992: 189 y ss.) como la primera publicación sobre el campo religioso centroamericano que introduce estas distinciones, por cierto encontradas a través de un análisis de habitus.

3. Entre la clase media conservadora en los núcleos urbanos, se puede encontrar la doctrina dispensacionalista. Como doctrina, esta es similar, pero es operador de una formación de habitus muy diferente. Ver Schäfer (1992: 199 ss.).

recuperar la dignidad de las personas, sobreviviendo los atropellos de los militares y de la miseria. Este apocalipticismo premilenarista resulta ser una identidad religiosa muy adaptada a situaciones de carencia absoluta de expectativas –precisamente la situación de la población rural y marginal urbana durante la primera mitad de los años ochenta en Guatemala–.

La segunda formación, la de ‘guerra espiritual’, se encuentra en la clase media y media alta, sobre todo en Guatemala⁴. También se caracterizaba por el conflicto político-militar, solo que desde una posición social con ciertas posibilidades de intervenir en el conflicto y de realizar opciones políticas. Los miembros sienten que su auge económico y social de los años setenta está seriamente amenazado por la situación de guerra. Sus iglesias prometen la plenitud inmediata del poder del Espíritu Santo, de modo que de allí los miembros se sienten empoderados. La experiencia del mal se adscribe a la actuación de demonios. Sobre esta base, la estrategia fundamental para tratar el mal no es huir de él, sino enfrentarlo con la actitud del exorcista. La meta política para muchos era un régimen teocrático (bajo el ‘rey David’, Ríos Montt), antisocialista y neoliberal. Se practica la guerra espiritual contra los contrincantes sociales, adjudicándoles plausibilidad y afirmación a políticas y acciones militares de exclusión y exterminio.

La tercera formación es la iglesia (pentecostal) independiente en la clase baja modernizante o, por lo menos, semiintegrada urbana. Hablamos de trabajadores integrados a la producción industrial y manufacturera en los núcleos urbanos, así como de trabajadores ‘que laboran por su cuenta’ y amas de casa activas en pequeños negocios. Estas personas se experimentan a sí mismas enmudecidas por diferentes condiciones sociales, sea la represión militar o bien la situación de la mujer en un hogar machista. La transformación religiosa central aquí se da alrededor de las experiencias de la glosolalia y del éxtasis. En la condición de enmudecimiento, la praxis religiosa promete las nuevas lenguas del Espíritu Santo, una forma religiosa de expresión propia. De allí se reconstituye la voz práctica de autoarticulación, sea de dirigencia o de cooperación en las iglesias o bien de protesta. Las causas del

4. Para los años ochentas, esta formación es altamente congruente con lo que generalmente se llama ‘neopentecostalismo’. En Nicaragua –en última instancia a causa de la oposición efectiva del cardenal Obando y Bravo al gobierno sandinista–, una posición semejante no había podido desarrollarse entre los no católicos.

enmudamiento bien pueden buscarse en actores sociales concretos que, no obstante, por ser contrarios a la voz del Espíritu Santo se les connota con las fuerzas del diablo de una u otra manera. Este tipo de identidad pentecostal necesita contar con ciertos espacios de acción y se comporta muy flexiblemente al usarlos, por ejemplo, asumiendo un papel en asuntos de la organización social de una cuadra en un barrio. Esta formación del habitus religioso apuntaba al protagonismo del actor socialmente marginado. Por ello, ha tenido cierta cercanía a la protesta social y a la voluntad de cambiar a la sociedad desde abajo.

En resumen: durante los ochenta, las condiciones sociales de una violenta polarización político-militar han contribuido a generar, por lo menos, tres formaciones de habitus dentro de lo que se solía llamar genéricamente ‘el pentecostalismo’. La de la guerra espiritual era abierta y efectivamente política. Muchos líderes se identificaban con la represión militar mientras que muchos miembros, por los menos, encontraron una explicación de la crisis y una vía de solución de sus propios padecimientos a través de los medios de la ‘ministración’. La de la glosolalia toma una posición contraria en relación con el conflicto social, pero, bajo condiciones de represión, carecía de posibilidades para transformar la protesta simbólica en opciones políticas – aunque algunos líderes estaban interesados en ellos⁵. En Guatemala, la formación orientada en el rapto tenía tan pocas posibilidades de actuar socialmente que solo quedaba la opción del futuro apocalíptico⁶. Sin embargo, Cristo no vino, sino la desmilitarización y nuevas posibilidades de acción social. Ya durante la década de los noventa, anteriores líderes y miembros de esta formación habían restado importancia a la convicción de la inminente venida del Señor y se habían integrado al trabajo social, como por ejemplo, un ex diácono de las Asambleas de Dios en el Altiplano guatemalteco, quien, en los ochentas, había fervientemente predicado la inminencia de la Segunda Venida. En 1993 lo he vuelto a ver, siendo diácono de lo que él llamaba ‘una iglesia pentecostal indígena’ y muy activo en un grupo de mejoramiento del barrio. Él afirmaba todavía creer en la Segunda

5. En Nicaragua, varios líderes e iglesias pentecostales de esta formación habían estado activos en la lucha revolucionaria y en los años ochenta se comprometieron en la acción política sandinista.

6. Sin embargo, en Nicaragua, la negativa absoluta a la práctica política en los años ochenta hasta cierto punto ya era una opción política en contra del Frente Sandinista.

Venida, solamente que esta podría ocurrir quizá dentro de varios años y que, hasta entonces, los cristianos tendrían que comprometerse con la comunidad de sus barrios.

3. Transformaciones – del conflicto a la desintegración

Las demandas religiosas han venido cambiando con las transformaciones sociales, pero no han dejado de crecer las iglesias no católicas, sino más bien aumentaron de aproximadamente un 20% de la población centroamericana en los noventa a aproximadamente un 40% en la actualidad. Además, todo el campo religioso y sus efectos sobre la sociedad en general parecen haberse dinamizado mucho. ¿Qué ha pasado?

En los años noventa se iniciaron procesos de democratización, pérdida de influencia de las izquierdas organizadas y neoliberalización de las economías a través de programas de ‘ajuste’ socioeconómico, aumentando la dinámica competitiva dentro de las sociedades. En consecuencia, el espacio social ha vivido fuertes cambios. Las viejas oligarquías (en parte modernizándose ellas mismas) se ven acosadas por élites tecnocráticas y financieras emergentes que hoy dominan la producción ideológica medial, fabricando un ‘sueño latinoamericano’ a lo neoliberal. Junto con estas se han ampliado las nuevas clases medias, enfocadas en el sector terciario y reproduciéndose bajo una fuerte presión laboral y, en gran parte, como clase media precaria. Al mismo tiempo, la clase media establecida –de negocios tradicionales, administración, enseñanza, producción para el mercado nacional, etc.– ha sufrido un decaimiento social. Las clases bajas han sido marginadas más que nunca: ampliamente excluidas de la participación en la economía formal, la economía y la vida social de los barrios pobres se basa cada vez más en trabajo informal, empleo esclavizante (p. ej., en maquilas) o bien en negocios ilegales como el de la droga. No obstante, prevalecen las promesas y efímeras posibilidades de algún éxito módico por empleos precarios en el sector de servicios⁷. En Guatemala, la economía neoliberal estructura la sociedad con toda su fuerza implicando sectores precarios en la mayoría de las capas

7. Estas observaciones se pueden hacer en Guatemala y Nicaragua, si bien con una acentuación diferente que no puede ser detallada en este breve aporte.

sociales, un gobierno tendencialmente autoritario y altos grados de violencia social. En Nicaragua, a diferencia de Guatemala, en el último decenio, el gobierno sandinista ha podido remediar los efectos sociales de una economía netamente neoliberal con programas sociales financiados con dinero del ALBA proveniente de Venezuela, asegurándose así un amplio consenso popular y la paz social a pesar de que aún prevalece un alto índice de desempleo. En suma, desde un conflicto claramente estructurado, el desarrollo de los últimos veinte años ha producido una estructura social borrosa con tendencias de desintegración cuyo desafío más imperante parece ser encontrar formas de integración social.

Los procesos trazados a nivel macro conllevan una transformación sentida al nivel micro de las esperanzas y estrategias de los actores: una creciente individualización. Mientras que en los años setenta y ochenta las contradicciones sociales se traducían en luchas sociales (p. ej., entre fuertes movimientos sindicales y militares utilizados por las viejas oligarquías) y en propuestas sistémicas alternativas (p. ej., socialismo, sea democrático o sea dictatorial), hoy ya no se perciben alternativas y la única esperanza está en el ascenso económico individual con la familia nuclear como base reproductiva. De ahí que hoy la integración al sistema vigente y la unidad de la familia gozan de la mayor plausibilidad social como metas e instrumentos de conseguir una vida digna en el marco de lo que la teóloga Elsa Támez ha llamado una ‘sociedad sálvese quien pueda’.

Al nivel meso, el de las organizaciones y movimientos sociales, los movimientos de izquierda se han desintegrado en gran parte y las iglesias parecen haber tomado cada vez más un papel aglutinador de las masas. Así, los espacios de participación y de voz ciudadana que se han venido ampliando desde los noventa están siendo ocupados por organizaciones religiosas de toda índole –de modo que la creciente competencia entre catolicismo y protestantismo en el campo religioso se refleja en el campo político–. En Guatemala, por ejemplo, el recién electo presidente asistió ya no solo al *Te Deum* ofrecido por la Iglesia católica, sino a dos más ofrecidos por iglesias neopentecostales.

En el marco de estos procesos, el poder de movilización social de importantes actores religiosos se debe –entre otras cosas– a sus ‘promesas de salvación’

que, hoy en día, en gran parte se traducen en promesas de integración social. A grandes rasgos y en clara distinción a los años ochenta, se puede observar una tendencia global hacia lo que podríamos llamar la ‘gerencia espiritual de la propia vida’. El modelo de participación social, único y compulsivo, es el de la integración individual a las relaciones laborales de la economía neoliberal; y ‘el gerente’ es símbolo cultural de una integración exitosa según este modelo. A estas condiciones del ‘campo’, el ‘habitus’ religioso se adapta concibiendo las compulsiones del campo como condición para la confirmación y la verificación de la fe en Dios –su hora de la verdad–. La gracia de Dios y la fuerza que Él da condicionan al creyente para ser el gerente exitoso de su propia vida, el artífice de su propia fortuna. Esto implica dos observaciones teóricas.

Primero, el hecho de que las concepciones religiosas del mundo se igualan al sentido común de la sociedad, indica que las organizaciones religiosas se están estableciendo, o sea, que están en el camino de ‘secta’ a ‘denominación’ (según el vocabulario de Milton Yinger, siguiendo a Max Weber). Los actores religiosos crecientemente toman en cuenta su papel dentro de la sociedad y no en contra de ella.

Segundo, uno podría imputar una racionalidad calculadora a lógica de ‘gerencia espiritual’ mencionada. Max Weber ya advirtió que la religiosidad emplea medios extramundanos para lograr fines mundanos. Sin embargo, sería una interpretación demasiado escueta de Weber ver aquí algo como una instrumentalización de las convicciones religiosas por intereses puramente económicos⁸. Y sobre todo, sería una interpretación demasiado escueta de la praxis religiosa subjetiva y objetiva imputando a los actores la lógica del fraude piadoso.

En cambio, viéndolo desde Bourdieu, el habitus religioso se adapta a las condiciones sociales generando convicciones subjetivas y objetivas que permiten a los actores religiosos desarrollar estrategias religiosas y sociales coherentes con sus convicciones. Además, las convicciones y prácticas

8. Una teoría hiperracionalista, bajo el presupuesto de que toda religión es falsa conciencia o se dirige solo por la maximización del lucro individual, podría mantener la tesis de que las convicciones religiosas no tienen ninguna importancia. No obstante, habiendo trabajado suficiente tiempo con personas religiosas, también sociólogos muy ‘ilustrados’, notarán la fuerza de las convicciones.

religiosas mantienen sus propias dinámicas que no son las dinámicas del campo económico, siendo esto especialmente válido en el caso de los conflictos entre convicciones religiosas divergentes⁹. Justo esta relación relativamente *autónoma* entre campo y habitus, entre condiciones de producción económica y convicciones religiosas, es la razón de la efectividad y de lo atractivo de las ofertas de gerencia *espiritual* frente a las compulsiones del mercado de trabajo. El habitus religioso ofrece algo más que las estrategias gerenciales en general: algo que tiene el poder de generar éxito, precisamente porque no está dirigido en primer lugar al acierto económico, sino a la obra de Dios, la iglesia (culto/misa, célula de casa, ministración, evangelización, oración), una vida de moral sin vicios, la educación cristiana, la familia cristiana, etc. Así es que el estilo gerencial entra en estos campos y les infunde en forma habitual (o sea sin intención concienzuda y cálculo explícito) una efectividad especial a las estrategias individuales de integración laboral. En otras palabras, la efectividad sin cálculo explícito se debe a que las convicciones religiosas tienen a la vez: 1) tanta independencia que el sujeto religioso las adopta como forma de ser independiente de su forma de ser socioeconómica, y 2) tanta semejanza objetiva con las condiciones de producción que las estrategias sociorreligiosas (el buen empleado cristiano) pueden volverse efectivas ‘sin pensar ni querer’. El hecho de que la praxis religiosa ejerza esta función objetiva hace probable que las variantes religiosas de la gerencia¹⁰ ganen más plausibilidad mientras más difícil se ponen las condiciones objetivas de la integración económica-laboral¹¹. De este modo, son las convicciones de la fe las que surten efectos gerenciales sin querer, y no parece que esta dinámica cese bajo las condiciones sociales actuales.

9. Se puede observar tal conflicto entre (neo-) pentecostales y católicos carismáticos por posiciones en el campo religioso, girando acerca del símbolo religioso de la Virgen María, pero aplicando al mismo tiempo el modelo gerencial en ambas corrientes.

10. Por supuesto, existen muchas otras variantes del habitus gerencial, sobre todo simple y llanamente el de la gerencia netamente empresarial o bien el de la gerencia esotérica.

11. Hablando en términos funcionalistas, se da una combinación variada entre la función integradora y compensatoria de la praxis religiosa. Esta variación se puede observar comparando iglesias ‘gerenciales’ de clase media alta con las de clase baja.

4. Integración religiosa – Dios, familia, prosperidad

Hoy, todo mundo en Centroamérica hace referencia a Dios. En Nicaragua, el gobierno sandinista proclama que la nación es “bendecida, prosperada y en victorias” o “cristiana, solidaria y socialista”; en Guatemala, la praxis política depende de la legitimación religiosa a tal grado, que los nuevos presidentes no pueden prescindir de asistir a los *Te Deum* ofrecidos hasta por tres iglesias diferentes. Todo indica que la religión ha alcanzado un papel considerablemente más importante para la política que en los años ochenta. La movilización religiosa ha rebasado con seguridad cualquier otra forma de movilización social, y en amplios sectores de la población, católica o no, el discurso social y político se está resacralizando –si bien todo esto no quiere decir que la política no tenga su propia lógica y dinámica–.

¿Cuáles son los operadores simbólico-religiosos más importantes? Trazamos algunas observaciones al respecto con especial atención a movimientos no católicos. Vemos primero un cambio de habitus generalizado para después indagar sobre la diferenciación de las formaciones de habitus y sobre algunos operadores religiosos específicos (por ejemplo, para categorizar el espacio y el tiempo).

4.1 Gerencia

Mientras que la desigualdad y la marginación socioeconómicas persisten (ahora bajo las condiciones de un mercado laboral extremadamente ‘flexibilizado’ y una competencia económica individualizante), con las permutaciones neoliberales, el código de interpretar la desigualdad ha cambiado. Hoy, ya no se percibe como resultado de una lucha de clases por los medios de producción y reproducción, sino como un problema de la integración individual al mercado de trabajo sobre la base mínima de la reproducción individual: la familia nuclear.

Concomitantemente, se ha desarrollado un habitus generalizado, subyacente tanto a la praxis religiosa como a la no religiosa: el habitus gerencial. Basta entrar a una librería para darse cuenta de que en los estantes donde en los ochentas se encontraban libros de análisis social y teología (que merecía tal

nombre), hoy se encuentra el trío de espiritualidad, gerencia (vida positiva) y nueva era –las tres apuntando a una vida próspera–. El lugar de la racionalidad social ha sido ocupado por una magia de la transformación individual y estabilización familiar. La proposición inicial de esta lógica se orienta en fuentes calvinistas. Dios acepta a la persona sin condiciones, le asegura el cielo y le proporciona unos preceptos para llevar la vida con competencia gerencial religiosa y así llegar a la prosperidad. Si el gerente fracasa con el programa para su vida, es despedido, pierde la casa, etc.; la culpa queda con él, porque no se abriga suficientemente con la protección de Dios contra los ataques del enemigo. La respuesta al fracaso es atenerse más todavía al modelo religioso gerencial, constituyendo así un sistema recursivo. En todo caso, razones objetivas, como por ejemplo, políticas empresariales, exclusión social, ruinosas condiciones de trabajo, etc., sistemáticamente se pierden de vista. La culpa por no lograr la integración queda con el individuo y su insuficiente práctica religiosa.

Es con este *habitus gerencial* generalizado que la praxis religiosa de muchos movimientos sintoniza fácilmente, reproduciéndolo al nivel religioso. Libros de gurús estadounidenses (John Maxwell, Rick Warren, etc.) se venden como pan caliente presentando una traducción religiosa de lo más simplista de la literatura de la gerencia y del *coaching*: pensamiento positivo, liderazgo, influencia, leyes (por supuesto mecanicistas) de esto y aquello, propósito –en fin, la lógica autoritaria del *business administration* como ‘ley’ de la vida religiosa y social–. Hay una formación de *habitus* religioso que ofrece una versión sacralizada de esta lógica gerencial con su imperativo de capacitación y formación continua; profesionalización a modo de castigo de Sísifo¹². El *habitus* gerencial opera sobre todo en dos campos: la prosperidad y la familia.

La meta estratégica de este *habitus* ya no es tanto el cielo, sino la bendición terrenal en forma de *prosperidad* económica y una vida estable como resultados de una lograda integración socioeconómica incluyendo, como factor vivencial clave, la estabilidad del núcleo familiar. La prosperidad no se entiende como alcance de fortunas desmesuradas, sino como código para integración

12. Dicho sea de paso, el modelo ‘apostolar’ de dirección de iglesias que está siendo cada vez más adoptado sigue la lógica autoritaria del *business administration*. El ‘apóstol’ es el *CEO* de su iglesia, no hay gremios ni sínodos; él solo decide sobre las estrategias de su empresa religiosa.

económica a nivel de la familia pequeña-burguesa promovida en los medios de masas, sobre todo en los comerciales. En la praxis social, la imaginada y deseada integración económica y familiar se encuentra en una tensión perpetua con los impedimentos estructurales de la economía neoliberal y con el continuo riesgo de precariedad. Tal riesgo de la precariedad no está en ninguna manera limitado a las clases bajas, si bien las acosa con mayor amplitud y gravedad. La ‘flexibilización’ de las relaciones laborales y la amplia ausencia de representaciones colectivas de asalariados genera el fenómeno del trabajo inestable hasta en los estratos de la gerencia empresarial, si bien con efectos objetivos menos desastrosos que en las clases bajas. Una posición laboral precaria –sea de un trabajador informal, sea de un gerente de estrato medio alto– amenaza con inestabilidad, con el posible o probable fracaso, con la caída social, independientemente de la posición social a la que el individuo y su familia pertenezcan.

Frente a esta amenaza, la formación del habitus gerencial sirve a sus adeptos primeramente con las técnicas del ‘pensamiento positivo’, diciéndoles que Dios los ama de manera incondicional, que quiere su prosperidad y que ha establecido leyes a acatar para conseguirla, ofreciendo compensación del estrés en la alabanza cultural (un ‘*spa* del alma’), movilizandoo optimismo y actividad, tomando en cuenta impedimentos sociales de los contextos de vida inmediatos (padres alcohólicos, el jefe, la violencia en la calle), excluyendo categóricamente el análisis de impedimentos al éxito que no sean individuales, es decir, sociales y políticos de carácter estructural (‘no confíen en los periódicos y sus análisis’, ‘no se dejen influenciar por los sindicatos’, ...), promoviendo una orientación incondicional hacia la integridad de la familia y, finalmente, invocando a Dios como última garantía de lo ofrecido.

Todo parece indicar que la combinación entre la *familia y Dios* es la combinación de operadores más difundida. ‘Familia’ significa, al mismo tiempo, lo más concreto; toda persona tiene una imagen muy concreta de lo que es su familia y puede desarrollar una imagen de una familia ideal. El individuo económico en busca de prosperidad está anclado en la familia nuclear como el mínimo conjunto social reproductivo. Además, ‘familia’ no es un operador religioso, sino que socialmente muy generalizado; representa lo socialmente universal. De este modo, permite una vinculación fácil con operadores religiosos, sobre todo con el más común: ‘Dios’ el operador

religioso más general, quien sirve como legitimador universal y por tanto se combina fácilmente con el operador social ‘familia’. De modo que, mientras que ‘la familia’ representa el deseo de integración amenazado, la ‘familia cristiana’ representa el deseo de la integración garantizada por la mano de ‘Dios’.

De este modo, la reafirmación religiosa de los deseos y las esperanzas, invocando el mismísimo poder de Dios, se sirve de más autoridad que las lecturas seculares sobre el pensamiento positivo y, dirigiéndose a un fenómeno de enorme relevancia, la reafirmación sacralizada de la estabilidad contra la precariedad satisface la demanda religiosa de amplísimos sectores de la población.

Esta amplia extensión social implica una *diversificación religiosa*. Los operadores de identidad muy generalizados, Dios y familia, se combinan con otros operadores más específicos según las diferentes posiciones sociales, ya que un gerente de clase media-alta seguramente no comparte todos los gustos religiosos con un trabajador informal de un barrio de miseria. En formaciones de clase media-alta, la orientación religiosa en el poder de Dios se combina frecuentemente con metodologías relativamente racionales para alcanzar las metas de prosperidad, directamente importadas del repertorio del pensamiento positivo secular-empresarial. El *coaching* religioso recomienda seguir a ciertas leyes de funcionamiento para alcanzar los objetivos correspondientes.

En formaciones de clase baja, los impedimentos al alcance de prosperidad juegan un papel mucho más importante; sobre todo, muchas veces se presentan como insuperables. Frente a esta experiencia, la praxis religiosa solo puede ser efectiva como tal si los impedimentos se interpretan en clave religiosa: son causados por fuerzas demoníacas y el pecado, de los cuales solo el poder de los ministros puede liberar. De este modo, actos de ‘liberación’ abren la vía a la prosperidad y a la estabilidad. La racionalización de la vida (Weber) se transmite por irracionalización de los impedimentos sociales objetivos.

En formaciones de clase media-baja en movilidad social hacia arriba, se recomiendan sobre todo las leyes de Dios y una vida ascética y disciplinada para alcanzar una relativa prosperidad y estabilidad familiar.

4.2 Dios

Uno nota con facilidad que la referencia discursiva a ‘Dios’, abundantemente encontrada en cualquier ocasión social, carece casi por completo de especificidad. En este sentido, el operador es trivial: sirve como un legitimador universal de cualquier opinión expresada. En diferencia a ‘Jesucristo’, ‘Espíritu Santo’ o ‘Virgen María’, el operador ‘Dios’ es una referencia muy inespecífica a la trascendencia y, por tanto, un arma de doble filo. Por un lado, permite que líderes eclesiales puedan legitimar fácilmente sus estrategias y cooptar adeptos por sus estrategias discursivas. Por el otro lado, permite que cualquiera, a pesar de graves faltas de conocimiento, se sienta en condiciones de legitimar con validez absoluta cualquier opinión casual. Sea como sea, el uso inespecífico brinda las mejores posibilidades de cooptación a los que ya tienen posiciones de poder en el campo religioso y en la sociedad en general. Desde estas posiciones, el operador funciona con gran versatilidad como un legitimador universal de prácticamente cualquier estrategia social y política. En cambio, operadores simbólicos específicos –como p. ej., ‘Cristo obrero y campesino’, ‘compensación en el cielo’, ‘prosperidad terrenal’, ‘fortaleza de Jesús’– no permiten esta función legitimadora generalizada, sino que se dirigen a la demanda religiosa de actores específicos.

Los laicos que favorecen el operador universal ‘Dios’ parecen estar interesados en una legitimación general de estrategias no religiosas propuestas por los funcionarios religiosos o traídas por ellos mismos al altar de Dios. Dejando al lado varias consideraciones adicionales, se puede concluir hipotéticamente que los actores que se sirven de una legitimación general¹³ poseen más posibilidades de acción sobre las condiciones sociales en todos los sentidos que aquellos que se adhieren a operadores específicos. El poder, pues, está con Dios y la legítima representación de Dios se disputa entre los poderes.

13 ...y que esto no se debe a la carencia de conocimientos.

4.3 Dominación

Para muchos actores religiosos, el espacio no es neutral. Es sagrado, no profano; es dominado por Dios o por los demonios; es arena de una ‘guerra espiritual’. Lo que se disputa es la dominación de espacios sociales y territoriales. Entre los años ochenta y hoy, ha tenido lugar una transformación importante en la evaluación religiosa del espacio. Se caracteriza por haber abandonado la lógica del conflicto social armado y haber entrado en una lógica de convencimiento religioso. Esto ha implicado un cambio de énfasis en ciertos operadores religiosos que tienen que ver con la evaluación religiosa de espacios territoriales, así como con las estrategias religiosas correspondientes. Dicho en pocas palabras, lo que en los años ochenta ha sido la oposición entre ‘rpto de la iglesia’ y ‘guerra espiritual’, hoy en día es entre ‘oración’ y ‘evangelización’.

Nos acordamos que frente a la amenaza de muerte, muchos actores religiosos en los años ochenta optaron por dar por perdida la vida social y concentrarse en la vida de su comunidad religiosa únicamente, o sea, en el templo, como lugar sagrado en diferencia a la mortífera ‘calle’. Esta distinción religiosa ni siquiera prestaba la plausibilidad de la oración de intercesión por un mundo que tenía que irse a la perdición. Hoy en día, en las posiciones subordinadas de la sociedad, esta praxis ha cedido lugar a la oración de intercesión por una sociedad en la que se espera poderse integrar a través de trabajo y la bendición de Dios. De este modo, las oraciones piden primeramente alivio de los males diarios (las enfermedades, la violencia [en Guatemala], carencias, etc.) en perspectiva de una vida mejor –no en perspectiva de la Segunda Venida inmediata–. La oración, hoy día, funciona para preparar al lugar inhóspito de un mundo de competencia para la integración social de los actores cristianos pobres. La oración abre camino sin que el orador se haga presente en los escenarios de lucha de esta sociedad. El orador puede quedarse en su casa para pedir por el barrio.

La evangelización también abre camino, si bien con estrategias de presenciarse explícitamente en el público. Nos recordamos que, durante los años ochenta, en la formación del habitus ‘neopentecostal’ de clase alta en Guatemala, el operador de ‘guerra espiritual’ era la respuesta religiosa y política a la lucha militar entre el ejército y la guerrilla. La guerra espiritual reclamaba

explícitamente el territorio nacional para el ejército y legitimaba las acciones de este tomando una posición decididamente política, sobre todo bajo la dictadura de Ríos Montt. Hoy en día, en esta formación de habitus (y varias similares), más bien prevalece la evangelización como opción estratégica predilecta. La evangelización primeramente pretende dominar el campo religioso a través de la conversión de personas a las respectivas iglesias. En segunda instancia, se busca explícitamente mejorar la sociedad a través del efecto sociomoral de dichas conversiones. En barrios marginales, la acción se combina con la esperanza de un mejor ambiente social; en términos macro, la evangelización puede combinarse con la esperanza de cambios políticos y así transformarse en acción política (p. ej., a través de partidos políticos). La lógica: mientras más ‘cristianos’, mejor la sociedad; mientras más influencia ‘cristiana’ en la política, mejor política. A diferencia de la oración, la evangelización se articula con la sociedad en general a través de una pretensión religiosa a una posición dominante en el campo religioso –que se traduce, tarde o temprano, en una pretensión a la dominación social y política–. De este modo, no es de asombrarse que los límites entre evangelización y guerra espiritual todavía hoy son muy permeables. Rápidamente puede suceder que el vocabulario de la posesión demoníaca sobre territorios (‘demonios territoriales’; C. P. Wagner et al.) se mezcla con la práctica de la evangelización. Entonces, se efectúan campañas y marchas a lugares significativos para conjurar demonios de toda índole (menos de la índole de los oradores): ‘soltar al país’, etc.; o sea actividades que connotan públicamente los valores políticos y sociales de los protagonistas (p. ej., gerenciales de tipo neoliberal) como legítimos, demonizando cualquier alternativa.

Todo parece que las diferencias en el énfasis sobre la oración y la evangelización se rigen, entre otras cosas, por la capacidad de los actores de actuar sobre la sociedad. Mientras más capital (cultural, económico, político, etc.), más evangelización. Entre los que evangelizan, parece regir una distinción de segundo nivel: mientras más capital, mayor extensión territorial enfocada con la expulsión de fuerzas malignas. Unos se conforman con personas individuales dentro o fuera de su congregación, otros se dirigen con campañas de oración exorcista a su barrio, otros a culturas sospechosas (la Maya, p. ej.) y todavía otros incluso a toda la nación.

4.4 *Evolución*

Hoy en día, entre los actores protestantes, rige la lógica de la evolución. Esto se comprueba viendo una de las transformaciones de operadores más sorprendentes: la del ‘Reino de Dios’ –uno de los operadores cristianos más importantes para tratar el fenómeno del tiempo–. El modo de tematizar el Reino de Dios estructura la temporalidad social, o sea, el modo fundamental en el cual los actores perciben y juzgan sus condiciones de acción. La concepción del futuro (escatológico) es condición de la percepción del presente. Varía entre la negación casi completa de acción por expectativa de un fin del mundo inmediato (escatología premilenarista con rapto de la Iglesia) y la instigación a cambios revolucionarios o bien teocráticos (escatología posmilenarista con los cristianos como actores históricos privilegiados). Entre la mayoría de los evangélicos, igual que entre los católicos, hoy día se ha vuelto sentido común decir que hay que hacer que el Reino de Dios sea una realidad en la tierra.

Esta forma de tematizar el operador temporal, en los años ochenta, se limitaba exclusivamente a tres formaciones de habitus. En Nicaragua y Guatemala, eran ciertas corrientes de la Teología de la Liberación que veían las revoluciones populares como caminos hacia el Reino de Dios. En Guatemala, además, era una corriente teocrática entre los neopentecostales que proclamaban las dictaduras militares anticomunistas y neoliberales (sobre todo la de Ríos Montt) como la realización teocrática del Reino de Dios en la tierra. En ambos casos, el operador del Reino de Dios suponía la agencia humana como clave para los cambios deseables de la sociedad. Completamente contrario era el operador temporal premilenarista que caracterizaba el habitus de prácticamente todo el resto de las formaciones de habitus no católicas. El Reino de Dios solo se daba por la intervención divina, el arrebatamiento de la Iglesia verdadera al cielo y la Segunda Venida de Cristo, mientras que la tierra, por ley divina, iba a sumergirse en un caos apocalíptico cada vez mayor. En Nicaragua, una amplia formación de habitus (compartida entre muchos pentecostales y evangélicos) usaba este operador estratégicamente en contra del afán de la revolución sandinista de crear un mundo mejor. En Guatemala, este operador temporal permitía a una gran cantidad de no católicos retirarse del campo de la lucha político-militar hacia el reducto de la solidaridad intraeclesial, sobreviviendo así a las

masacres y manteniendo la autoestima. En suma, bajo la fuerte polarización política y militar de los años ochenta, el operador posmilenarista transformaba la presión de las amenazas en presión temporal de acción religioso-política para quienes tenían suficientes oportunidades de acción: acción revolucionaria contra la amenaza oligárquica en la Teología de la Liberación en Nicaragua y Guatemala, así como acción teocrática en contra de la amenaza revolucionaria entre neopentecostales guatemaltecos. En ambos casos, el operador funcionaba dentro de redes de operadores fuertemente apocalípticos, en el sentido de que todos los actores en cuestión dirigían sus acciones a un fin concreto, un cambio social puntual y bien descrito: la victoria definitiva de una revolución o de una teocracia, o sea, una utopía social concreta.

Hoy día, el operador de realizar el Reino de Dios en la tierra se ha convertido en un sentido común, incluso entre la mayoría de no católicos y católicos –en muchos casos hasta en contradicción abierta a los documentos doctrinales de las organizaciones–. Lo que ha cambiado en el uso del operador es la connotación apocalíptica. Hoy, la sociedad y el propio lugar en ella se perciben como moldeables desde la mayoría de las posiciones sociales. Las organizaciones religiosas, además, la tratan de formar según sus propios ideales. Pero la presión de una crisis político-militar aguda ya no existe, con lo cual la presión temporal de encontrar una solución ya no se da. Hoy, el cambio implicado por la noción de realizar el Reino de Dios es más bien entendido como un cambio lento, de reforma o evolutivo.

Además, el hecho de que la idea de realizar el Reino de Dios hoy día se comunica como sentido común amplio entre cristianos centroamericanos indica que se trata de un operador de habitus ampliamente compartido. Es compartido entre muchas redes de operadores, o sea, entre muchos diferentes habitus religiosos. Por un lado, esto quiere decir que el operador se usa de manera variada según diferentes formaciones de habitus. Los que hoy todavía representan la Teología de la Liberación lo entenderán en el marco de reformas sociales. Muchos católicos carismáticos connotarán con el operador una creciente presencia de la institución católica en la sociedad. Pentecostales de clase baja verán, en la realización del Reino de Dios, otras prioridades –como por ejemplo, el pan de cada día– que los de la clase media alta. No obstante, parece que, entre actores protestantes, más que entre católicos, y sobre todo entre aquellos de clase media, el operador de la realización del Reino de

Dios, hoy día, es concebido en gran parte según la lógica evolucionista del clásico pensamiento liberal-positivista y, así, según la lógica del pensamiento neoliberal: la sociedad evoluciona hacia un mundo mejor en la medida en que los ideales de la economía libre, el individualismo, la integración a la circulación económica, la autoridad empresarial, la reproductividad del núcleo familiar y la organización gerencial de la vida se realicen –legitimados por el operador universal ‘Dios’–. Con otras palabras, la lógica subyacente describe el mundo del statu quo económico –el neoliberalismo– como el mejor de los mundos posibles a causa de las posibilidades de desarrollo inherentes en él.

No así en algunos habitus residuales, en los cuales la noción premilenarista de la inminente Segunda Venida de Cristo se mantiene tenazmente. En algunos casos, como el de la Iglesia Apostólica en Nicaragua, este hecho puede deberse al efecto de persistencia (histeresis) del mismo habitus y a peculiares dinámicas organizacionales. No valen la pena analizarse aquí. Otros casos sí demuestran un uso nuevo del operador premilenarista. Un locutor de radio en Nicaragua, por ejemplo, proclama la doctrina de la Segunda Venida en contra de esperanzas desarrollistas de prosperidad. La lógica de esperar la Segunda Venida de Cristo a un mundo de perdición conlleva la advertencia de que este mundo no es de ninguna manera el mejor de los mundos posibles; ni por las condiciones existentes ni mucho menos por sus posibilidades evolutivas inherentes. De esta manera, el premilenarismo se torna en un operador social crítico en contra de un evolucionismo tecnocrático –sea religioso o secular–. Se torna una ‘teoría crítica’ (Horkheimer, Adorno) religiosa en contra de la usurpación del cristianismo por el modelo social neoliberal y por parte de una Iglesia Católica con aires de omnipotencia. No obstante, como todas las teorías críticas, también esta variante no cuenta con muchos seguidores.

4.5 Religión e integración

Ya que en el presente aporte nos concentramos en algunos operadores simbólico-religiosos, nuestras consideraciones finales solo pretenden esbozar el marco macrosociológico de lo expuesto hasta ahora.

El hecho de que nos limitamos a actores protestantes no debe interpretarse en términos de que la Iglesia católica carezca de importancia. Es verdad que ella ha perdido su monopolio religioso. El campo religioso se ha diversificado, y han aparecido actores no católicos de mucha envergadura, como por ejemplo, las así llamadas megaiglesias, así como el movimiento Maya en Guatemala. Con la influencia política que estos ganan, también disminuye la influencia de la Iglesia católica. Esto implica que lo importante no es la diversificación como tal, sino los cambios en las relaciones de fuerzas. Según nuestro modelo del campo religioso, estas se miden según dos diferentes dimensiones: la credibilidad pública de un actor religioso colectivo y su complejidad organizacional. Ambos factores se traducen en la capacidad de un actor dado para movilizar personas en el cauce de sus propios intereses. Hipotéticamente, podemos decir lo siguiente: en lo que se refiere a la credibilidad pública, los actores no católicos parecen haber ganado bastante terreno. En cuanto a la complejidad organizacional, la Iglesia católica sigue siendo el actor más fuerte. Movimientos como la Acción Católica, los Delegados de la Palabra, los Neo-Catecúmenos, los Carismáticos, la Legión de María, el Opus Dei y muchos más están fuertemente arraigados en la población. Parece que, al nivel del 'pueblo', estos movimientos han reaccionado al crecimiento protestante con un reavivamiento católico, el cual todavía no ha llegado a su cúspide. Esto hace posible que la Iglesia católica vaya a reconquistar algo de credibilidad pública. Por el otro lado, en términos de la fuerza organizacional y su presencia pública (p. ej., a través de los medios), algunas de las megaiglesias comienzan a competir seriamente con la Iglesia católica. Esta competencia se traduce también al campo de poder. Los líderes de varias megaiglesias están buscando influencia e incluso poder político, disputándole así a la Iglesia católica una posición que tradicionalmente ha podido reclamar para sí misma de manera exclusiva. No obstante estas luchas de poder, se observa en los diferentes actores religiosos un interés proclamado y general en la integración social de sus miembros. Habría que ver si esta integración obedece a una lógica miope de integrar individuos a una economía de explotación sin hacer nada para integrar las sociedades gravemente desintegradas, siendo así que la proclama de integración resulta en poco más que una táctica de atraer almas con una promesa de pan.

Referencias bibliográficas

Bourdieu, Pierre(1988). *La distinción*. Madrid: Taurus.

— (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

— (2002). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Schäfer, Heinrich (1992). *Crisis social y protestantismo en Centroamérica*. San José: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones.

— (2009). "The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements". In: *Cultures in Process. Encounter and Experience*. Herausgegeben von Stephen Gramley und Ralf Schneider, 5–19. Bielefeld: Aisthesis.

Schäfer, Heinrich, Leif Seibert, Adrián Tovar, und Jens Köhrsen(2014). *Habitus Analysis. Identities and Strategies, Fields and Social Space. According to Pierre Bourdieu - Models for Research on Religion and Culture*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schäfer, Heinrich, und Adrián Tovar (2009). "Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung: zu empirischen und theoretischen Aspekten des aktuellen Forschungsstandes". 7. CIRRuS Working Paper. Bielefeld: Universität Bielefeld. http://www.uni-bielefeld.de/theologie/CIRRuS-downloads/Schaefer-Tovar_2009_Forschung-Pent-LA-kurz_CIRRuS_WP7.pdf.

Seibert, Leif (2010). "Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen. Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas". *Berliner Journal für Soziologie* Jg. 20 (H. 1): 89–117.

Revista SENDAS

Año 1 Vol. 1 2013

Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso

Diseño de portada:
Karen Gutiérrez Castañeda
Michelle Marmol Choc



Universidad
Rafael Landívar
Tradición Jesuita en Guatemala

REVISTA
SENDAS

Instituto de Investigaciones
del Hecho Religioso

230.005

R454 Revista Sendas

Universidad Rafael Landívar.
Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso.
Guatemala: URL, 2013.
240 p. il. - - (Revista Sendas, No. 1)
ISBN: 978-9929-54-030-9

1. Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso - Publicaciones seriadas
2. Religión - Guatemala - Historia - 1985-2013
3. Religión - Nicaragua - Historia - 1985-2013
4. Evangelización - México
5. Ciudadanía - Chiapas - México
6. Grupos étnicos - Chiapas - México
7. Ixiles - Guatemala - Vida espiritual
8. Tecpán - Guatemala - Aspectos religiosos - 1970-2012
9. San Juan Comalapa - Chimaltenango - Guatemala - Aspectos religiosos
10. Santa Lucía Cotzumalguapa - Escuintla - Guatemala - Aspectos religiosos

ISBN: 978-9929-54-030-9

© 2013. Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso

Campus Central, Edificio "O"
Casa Canadiense, Vista Hermosa III, zona 16
Código postal 01016, Guatemala
Centro América
Teléfonos: +502 2426 2426 Ext. 3239
www.url.edu.gt/ier

Revista Sendas No. 1

Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: 1985 a 2013
Heinrich Schäfer, Adrián Tovar, Tobias Reu

Cristianos evangélicos en el sureste de México
¿El núcleo duro del protestantismo?
Carolina Rivera Farfán

Religión y ciudadanía étnica en Chiapas
Gabriela Robledo

La espiritualidad Ixil en Guatemala
Mek Maton / Miguel de León Ceto

Fragmentos de sucesos históricos y hechos religiosos en Tecpán, 1970-2012
Marta Gutiérrez

Reconfiguraciones de lo religioso en la posguerra
Una mirada desde San Juan Comalapa, Chimaltenango
María Victoria García Vettorazzi

Santa Lucía Cotzumalguapa "Familia de Dios: surgimiento,
eclipse y duelo"
Karen Ponciano

Editor:

©2013 Universidad Rafael Landívar
IIHR

Rector:

Rolando Enrique Alvarado López, S.J.

Carlos Rafael Cabarrús Pellecer, S.J.
Vicerrector de Investigación y Proyección

Vicerrector de Integración Universitaria:
Eduardo Valdés Barría, S.J.

Vicerrector Administrativo:
Ariel Rivera Irías

Vicerrectora Académica:
Lucrecia Méndez de Penedo

Secretaría General:
Fabiola de la Luz Padilla Beltranena

Directora del IIHR:
Karen Ponciano

Edición:
Ingrid L. Estrada C.

Diagramación:
Depto. de Arte Ediciones Papiro, S.A.

Impresión: 500 ejemplares
Ediciones Papiro, S.A.