

Transformaciones de la praxis religiosa de actores no-católicos en relación con la violencia. Guatemala y Nicaragua, 1980 a 2015¹

HEINRICH WILHELM SCHÄFER

Los actores religiosos no-católicos son el gran ausente en los procesos políticos oficiales internacionales en Centroamérica. No obstante, ellos cada vez más presentes en la vida cotidiana de cada vez más ciudadanos. A principios de la década de 1980, en Guatemala había un porcentaje de más o menos 18 por ciento no-católico de la población y en Nicaragua un 10 por ciento. Hoy en día, en Guatemala esos grupos alcanzan un 45 por ciento y en Nicaragua llegan a un 40 por ciento. Además, es importante resaltar que quienes se identifican como no católicos son o recién convertidos o convertidos de segunda (o máximo tercera) generación y, por tanto, muy activos en asuntos religiosos. Tomando en cuenta esos datos, cada vez más sus líderes religiosos buscan influencia sobre las políticas nacionales y los votos de sus creyentes valen oro en las elecciones.

Por estas razones, en este capítulo nos vamos a concentrar en aquello que mueve a esas masas y solo así tienen efecto sobre las

¹ El presente aporte reseña observaciones e hipótesis de la fase de campo de un proyecto en curso (mayo de 2012 a mayo de 2013 de Tobias Reu y Adrián Tovar bajo la dirección de Schäfer). Estas observaciones se realizan en comparación con un estudio similar hecho por Schäfer en la década de 1980: Heinrich Schäfer, *Crisis social y protestantismo en Centroamérica*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992. Una versión larga de este aporte ha sido publicada: Heinrich Schäfer, Adrián Tovar y Tobias Reu, “Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: 1985 a 2013”, en: *Sendas*. Revista Semestral del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso. Universidad Rafael Landívar, Guatemala, mayo-junio, Vol 1., 2013, pp. 11-32. Más informaciones en www.uni-bielefeld.de/religionsforschung/

políticas nacionales y, probablemente, un efecto muy mediatizado sobre las políticas internacionales, como por ejemplo en el proceso de Esquipulas. Nos referimos a la religiosidad cotidiana y, además, a un aspecto muy importante para esos actores, pero poco tratado en la literatura: las convicciones religiosas con relación a las actitudes frente a la política y la sociedad.² Nos basamos en estudios de campo exhaustivos que desarrollamos en 1983, 1985-1986, 1993 y 2012-2013. Nuestros instrumentos de observación los tomamos de la caja de herramientas de Pierre Bourdieu y de nuestras propias reflexiones sobre el *habitus/análisis*. Así que lo que en este capítulo aparezca referido a *habitus*, disposiciones, campo o espacio social, se basa en la teoría de Bourdieu.

Apocalíptica, teocracia, protesta en los ochenta

La década de 1980 en Centroamérica se caracterizó por la polarización político-militar de la sociedad. Además, las contradicciones y los conflictos se disputaron a través de un lenguaje altamente político. Tanto en Guatemala como en 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 dan cuenta los conflictos entre la Teología de la Liberación y la curia en Nicaragua y en Guatemala, por su parte, 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 formaban una demanda de sentido religioso específica según las diferentes clases sociales y sus oportunidades de acción. Veamos aquí sólo a los actores pentecostales.

Lejos de ser un único pentecostalismo³ se distinguían claramente por lo menos tres formaciones de *habitus* caracterizadas por las si-

² Heinrich Schäfer y Adrian Tovar, *Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung: zu empirischen und theoretischen Aspekten des aktuellen Forschungsstandes*. 7 (2009), CIRRuS Working Paper. Bielefeld: Universität Bielefeld. http://www.uni-bielefeld.de/theologie/CIRRuS-downloads/Schaefer-Tovar_2009_Forschung-Pent-LA-kurz_CIRRuS_WP7.pdf/

³ Ver Schäfer, *Crisis social y protestantismo en Centroamérica*, que fue la primera publicación sobre el campo religioso centroamericano que introdujo estas distinciones.

guientes 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 pobres; 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 donde!”). 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 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 con perspectiva de futuro. La única forma de actuar es retirarse a las iglesias y esperar el rapto en solidaridad con 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 recuperar la dignidad de las personas, sobreviviendo los atropellos de los militares y de la miseria. Este apocalípticismo premilenarista resulta ser una identidad religiosa muy adaptada a situaciones de carencia absoluta de expectativas, es decir, 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 encontraba en la clase media y media alta, sobre todo en Guatemala.⁴ También se caracterizaba por el conflicto político-militar, sólo que desde una posición social con ciertas posibilidades de intervenir en el conflicto y de realizar opciones políticas. Los miembros sentían que su auge económico y social de la década de 1970 está seriamente amenazado por la situación de guerra. Sus iglesias prometían la plenitud inmediata del poder del Espíritu Santo, de modo que de allí los miembros se sentían 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

⁴ Para la década de 1980, 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.

(bajo el ‘rey David’ Ríos Montt), antisocialista y neoliberal. Se practicó 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, semi-integrada urbana. Hablamos de trabajadores integrados a la producción industrial y manufacturera en los núcleos urbanos, así como de trabajadores por cuenta propia 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 auto-articulación, ya fuera de dirigencia o cooperación en las iglesias o bien de protesta. Las causas del enmudecimiento bien pueden buscarse en actores sociales concretos que, no obstante, por ser contrarios a la voz del Espíritu 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 de *habitus* religioso apuntaba al protagonismo del actor socialmente marginado. Por ello tenía cierta cercanía a la protesta social y la voluntad de cambiar la sociedad desde abajo.

En resumen: durante la década de 1980, se generaron 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 con relación al conflicto social, pero, bajo condiciones de represión, carecía de posibilidades de transformar la protesta simbólica en opciones políticas, aunque algunos líderes estaban interesados en ello. En Nicaragua, varios líderes e iglesias pentecostales de esta formación habían estado activos en la lucha revolucionaria y en la década de 1980 se comprometieron con

la acción política sandinista. En Guatemala, la formación orientada en el rapto tenía tan pocas posibilidades de actuar socialmente que sólo quedaba la opción del futuro apocalíptico. En Nicaragua, la negativa absoluta a la práctica política en la década de 1980 hasta cierto punto ya era una opción política en contra del Frente Sandinista. Sin embargo, Cristo no vino. Más bien vino la desmilitarización, un fuerte cambio hacia el neoliberalismo y nuevas posibilidades de acción social. Ya durante la década de 1990, antiguos líderes y miembros de esa 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 quién, en la década de 1980, había fervientemente predicado la inminencia de la Segunda Venida. En 1993 lo volví a encontrar 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 Venida, solamente que esta podría ocurrir quizás dentro de varios años y que, hasta entonces, los cristianos tendrían que comprometerse con la comunidad de sus barrios.

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. Más bien, aumentaron de aproximadamente un 20 por ciento de la población centroamericana en la década de 1990 a aproximadamente entre 40 y 50 por ciento en la actualidad. Además, todo el campo religioso y sus efectos sobre la sociedad en general parecen haberse dinamizado mucho. Sobre todo, el movimiento carismático católico se ha agilizado mucho y se perfila como una respuesta movilizadora (y políticamente bastante conservadora) al creciente protestantismo ¿Qué ha pasado?

Con la década de 1990 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, las viejas oligarquías se vieron acosadas por élites tecnocráticas y financieras emergentes que hoy dominan la producción ideológica medial, fabricando un “sueño latinoamericano” a lo neoliberal. Junto con éstas 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 vida social de los barrios pobres se basa cada vez más en trabajo informal, empleo esclavizante (por ejemplo, en las maquilas) o bien negocios ilegales como el de la droga. No obstante, prevalecen las promesas y efímeras posibilidades de algún éxito módico gracias a empleos precarios en el sector de servicios. En Guatemala, la economía neoliberal estructura la sociedad con toda su fuerza implicando sectores precarios en la mayoría de las capas sociales, un gobierno tendencialmente autoritario y altos grados de violencia social. En Nicaragua, a diferencia de Guatemala, hasta el 2017 el gobierno sandinista había 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 20 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 las décadas de 1970 y 1980 las contradicciones sociales se traducían en luchas sociales (por ejemplo, entre fuertes movimientos sindicales y militares utilizados por las viejas oligarquías) y en propuestas sistémicas alternativas (por ejemplo, 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”.

En el nivel local, 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 la década de 1990 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 ex presidente Otto Pérez asitió 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 con la década de 1980, 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 pasar de ser “secta” a ser “denominación” (según el vocabulario de Milton Yínger, 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 la lógica de la “gerencia espiritual” mencionada. En cambio, nosotros vemos una adaptación coherente de los actores religiosos y sus convicciones a las condiciones sociales. Además, las convicciones y prácticas religiosas mantienen sus propias dinámicas relativamente autónomas, y precisamente esta relativa *autonomía* 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

primeramente 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 diferentes campos y les infunde una efectividad especial, religiosa, 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 socio-religiosas (el buen empleado cristiano) pueden volverse efectivas “sin pensar ni querer”. Todo esto hace probable que las variantes religiosas de la gerencia ganen más plausibilidad mientras más difícil se ponen las condiciones objetivas de la integración económico-laboral. De este modo, son las convicciones de la fe las que surten efectos gerenciales sin querer, y no parece que esta dinámica vaya a desaparecer bajo las condiciones sociales actuales.

Gerencia familiar y pretensión política

Hoy en día todo mundo en Centroamérica hace referencia a Dios. En Nicaragua, el gobierno sandinista proclamó la nación “bendecida, prosperada y en victoria” 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 la década de 1980. 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 re-sacralizando, 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? Por razones de espacio solo podemos esbozar brevemente cuatro observaciones.

Gerencia y familia

El contexto social impone como única salida la integración individual al mercado de trabajo sobre la base mínima de la reproducción

individual: la familia nuclear. El *habitus* gerencial se combina por lo tanto con un enfoque en la prosperidad de la familia. Se promueve una traducción religiosa de lo más simplista de la literatura del *coaching*: pensamiento positivo, liderazgo, influencia, “leyes de prosperidad”, propósito, en fin... *business administration*. También se ofrece compensación del estrés en la alabanza dentro de los cultos (un “spa del alma”), excluyendo categóricamente el análisis social y político estructural (“no confíen en los periódicos y sus análisis”, “no se dejen influenciar por los sindicatos...”). En su mayoría son iglesias de clase media alta con el modelo autoritario de apostolado quienes promueven este estilo.

Dios, Dios, Dios

La referencia discursiva a “Dios”, abundantemente encontrada en cualquier ocasión social, carece de especificidad. El operador es trivial: sirve como un legitimador universal de cualquier opinión expresada con aire absolutista. ¡Juzga tranquilo sin saber! Este uso brinda las mejores posibilidades de cooptación a los que ya tienen posiciones de poder en el campo religioso y en la sociedad en general. El operador funciona como un legitimador universal de cualquier estrategia social y política. En cambio, operadores simbólicos específicos –como por ejemplo “Cristo obrero y campesino”, “compensación en el cielo”, “prosperidad terrenal”– no permiten esta función legitimadora generalizada, sino se dirigen a la demanda religiosa de actores específicos.

Guerra espiritual

Para muchos actores religiosos el espacio no es neutral. Es sagrado, no profano; es dominado por Dios o por los demonios; es la arena de una “guerra espiritual”. La lógica básica es que los males sociales se deben a la acción de demonios en individuos y en territorios. Para exorcizar estos demonios se emplean sobre todo dos técnicas: la oración dirigida a personas y la evangelización dirigida a un barrio o a todo un país. La primera se practica más en iglesias de clase baja, la segunda en iglesias económicamente más pudientes. Las oraciones piden primeramente alivio de los males diarios (las enfermedades, la violencia [en Guatemala], carencias, etc.). La evangelización sirve para presenciarse explícitamente en el público, en marchas, ocupa-

ciones de barrios o de cruces viales importantes. Se conjuran demonios para que “suelten al país”, etc. Se connotan públicamente los valores políticos de los protagonistas (por ejemplo, gerenciales de tipo neoliberal) como legítimos, demonizando cualquier alternativa.

Realizar el Reino

Mientras que en la década de 1980 la idea de una realización del Reino de Dios en la tierra prevaleció solo entre un pequeño número de neopentecostales y en la Teología de la Liberación, hoy se ha convertido en sentido común. Sin embargo, el uso de la metáfora difiere entre diferentes sectores religiosos. Los remanentes de la Teología de la Liberación la entenderán en el marco de reformas sociales. Muchos católicos carismáticos connotarán una creciente presencia de la institución católica en la sociedad. Pentecostales de clase baja más bien en el pan de cada día. Entre los neopentecostales de clase media y media alta se connota mayormente la lógica social evolucionista del clásico pensamiento liberal-positivista. 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. En otras palabras, la lógica subyacente describe el mundo del estatus quo económico —el neoliberalismo— como el mejor de los mundos posibles a causa de las posibilidades de desarrollo inherentes en él.

Lucha religiosa

Después de nuestra concentración en actores no-católicos terminamos con un breve esbozo de las luchas religiosas.

La aparición de fuertes iglesias pentecostales y neopentecostales y el Movimiento Maya ha creado una competencia considerable para la Iglesia Católica y las relaciones de poder en el campo religioso han cambiado. Lo mismo puede decirse sobre la influencia política. Sin embargo, en cuanto a la complejidad organizacional y presencia social, 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. Sobre todo, los carismáticos están reconquistando la credibilidad pública

de la institución. Hay que contar con ella en la política también en el futuro. Por el otro lado, algunas de las mega-iglesias neopentecostales comienzan a competir seriamente. Sus líderes están buscando influencia e incluso poder político. A pesar de estas luchas de poder, se observa en los diferentes actores religiosos un interés proclamado y general en la integración social de sus miembros en sociedades gravemente desintegradas.

¿CUÁNDO PASARÁ EL TEMBLOR?

CRISIS, VIOLENCIA Y PAZ
EN LA AMÉRICA LATINA
CONTEMPORÁNEA

David Díaz Arias
Christine Hatzky
Editores

CIHAC Centro de
Investigaciones Históricas
de América Central

303.6
C981c

¿Cuándo pasará el temblor?: Crisis, violencia y paz en la América Latina Contemporánea. - 1. ed. - D. G. Díaz A. y C. Hatzky, editores - San José: Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2019.

210 p.

16 x 23 cm.

Versión digital

ISBN 978-9968-919-48-7

1. Violencia. 2. Paz. 3. Violencia - Aspectos políticos.
4. América Latina. 5. Conflictos. 6. Aspectos sociales. 7. Neoliberalismo.
8. Pobreza. 9. Movilización social. 10. Aspectos religiosos.
I. David Gustavo Díaz Arias, editor. II. Christine Hatzky, editora.

Comité Editorial:

Dr. Joachim Michael, Universidad de Bielefeld

Dra. Christine Hatzky, Universidad de Hannover

Dra. Carmen Chinas, Universidad de Guadalajara

Dr. David Díaz Arias, Universidad de Costa Rica

Dr. Werner Mackenbach, Universidad de Costa Rica

Diagramación y diseño de la portada: Baruc Chavarría Castro.

Corrección de pruebas: David Díaz Arias y Baruc Chavarría Castro.

Arte de la portada: "Marcha reclamando justicia en Guatemala", fotografía de Brooke Anderson, s.f.

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.

Índice

Presentación

David Díaz Arias 9

Capítulo 1. Paz, memoria, justicia: experiencias de transición en América Latina

David Díaz Arias y Christine Hatzky 15

Capítulo 2. Juventude “na margem”. O “ser jovem” em um bairro no município de Águas Lindas de Goiás

Yacine Guellati 31

Capítulo 3. El que tiene un martillo, todo le parece un clavo. El sentido común securitarista y la paz en Colombia

Luis Berneth Peña 61

Capítulo 4. Guerra privatizada, movilización social y estados en la frontera Ecuador-Colombia

José Antonio Figueroa 91

Capítulo 5. Neoliberalismo y crisis: la transición económica en Costa Rica, 1978-1984

David Díaz Arias 107

Capítulo 6. Otra vez la crisis centroamericana

Héctor Pérez Brignoli 133

Capítulo 7. Violencia política, pobreza y locura en una selección de narrativa breve centroamericana y caribeña (1970-2000)

Ruth Cubillo Paniagua 149

Capítulo 8. Transformaciones de la praxis religiosa de actores no-católicos en relación con la violencia. Guatemala y Nicaragua, 1980 a 2015

Heinrich Wilhelm Schäfer 173

Capítulo 9. Shangri La en peligro. Las elecciones costarricenses del año 2018

Iván Molina Jiménez 187

Acerca de los autores 203