

EL COBRE Y SUS DINÁMICAS SOCIO RELIGIOSAS



**DR. C. ROBERTO
HERNÁNDEZ
ZAYAS**



Ediciones UO

EL COBRE Y SUS DINÁMICAS SOCIO RELIGIOSAS

ESTUDIO DE CASO

DR. C. ROBERTO HERNÁNDEZ ZAYAS



Ediciones UO

EL COBRE Y SUS DINÁMICAS SOCIO RELIGIOSAS

ESTUDIO DE CASO

DR. C. ROBERTO HERNÁNDEZ ZAYAS



Ediciones UO

Edición: MSc. Yamilka Pérez Joa
Composición: MSc. Yamilka Pérez Joa
Control de calidad: MSc. Lidia de las Mercedes Ferrer Tellez
Diseño de cubierta: Lic. Lilian Dalila O'Farrill Sanchez y MSc. Lidia de las Mercedes Ferrer Tellez
Ilustración de cubierta: Lic. Lilian Dalila O'Farrill Sanchez

© Roberto Hernández Zayas, 2025
© Sobre la presente edición: 978-959-207-785-0
Ediciones UO, 2025

ISBN: 978-959-207-785-0



Ediciones UO

Avenida Las Américas No. 101 entre L y E,
Reperto Ampliación de Terraza, Santiago de Cuba, Cuba.
Telf.: +53 22644453
e-mail: jdp.ediciones@uo.edu.cu
edicionesuo@gmail.com

Este texto se publica bajo licencia Creative Commons Atribucion-NoComercial-NoDerivadas (CC-BY-NC-ND 4.0). Se permite la reproducción parcial o total de este libro, su tratamiento informático, su transmisión por cualquier forma o medio (electrónico, mecánico, por fotocopia u otros) siempre que se indique la fuente cuando sea usado en publicaciones o difusión por cualquier medio. Se prohíbe la reproducción de la cubierta de este libro con fines comerciales sin el consentimiento escrito de los dueños del derecho de autor. Puede ser exhibida por terceros si se declaran los créditos correspondientes

ISBN: 978-959-207-785-0



ÍNDICE

Prólogo/	7
Introducción/	11
Epistemología de la sociología de la religión/	15
El campo religioso y sus articulaciones con la estructura social/	23
Dinámicas socio religiosas en la configuración del campo: concurrencia y transacción plural múltiples/	34
Los estudios de campo y dinámicas socio religiosas en América Latina y Cuba/	46
Estrategia metodológica para un estudio de caso en el poblado El Cobre, Santiago de Cuba/	70
Campo religioso, concurrencia plural múltiple, transacción plural múltiple, dinámicas socio religiosas. Conceptos/	73
Configuración del campo y la dinámica socio religiosa en El Cobre/	77
Dinámicas socio religiosas y la transacción plural múltiple: significaciones, expresiones, ética y organizaciones religiosas como fuerzas dinamizadoras del campo/	91
Hacia un ecumenismo y sus bondades como cultura de paz/	102

El ecumenismo como proyección institucional en Santiago
de Cuba/ 106

Consideraciones finales/ 112

Bibliografía/ 114

PRÓLOGO

Escribir sobre religión en Cuba es una empresa dicotómica por naturaleza propia. Nuestra cultura, en ese cocido continuo, encuentra en las creencias, los rituales, la urdimbre simbólica de expresiones y tradiciones una forma de modelar el comportamiento colectivo, una condición *sine qua non* afincada en su propia laxitud.

Y es esa laxitud, que Fernando Ortiz (1950) afirmaba que para la Iglesia Católica durante el reinado del criollo se traducía en relajo, es lo que hace complejo los estudios para definir nuestro ser religioso. El cosmos religioso del cubano se gestó en puro diálogo (fraterno/conflictivo) de una gama amplia de expresiones religiosas universales, regionales, locales y tribales, todas eclosionaron aquí en esta isla, muchas instituidas, teocráticas y otras ágrafas, consuetudinarias, todas caldo y sazón de un ajíaco que terminó, como la raza cósmica de Vasconcelos, en crear un ecosistema cultural identitario que nos define para bien pero además representa una fortaleza de alta adaptabilidad metamórfica.

Y en ese rizoma tan denso, en esa actitud de escasa recurrencia institucional y nomadismo religioso, de ritualidad difusa, sincrética, aquirográfica, con mitografías etnoheterodoxas, viviendo ambientes mágico religiosos (Cratofanías, Hierofanías, Teofanías asistémicas) es donde los cubanos apuestan por la institucionalidad heredada, por las estructuraciones originarias y somos entonces cristianos católicos, protestantes de diversa denominaciones, algunos somos ya con “pertenencia” cristianos ortodoxos, apostólicos, de la nueva era, budistas, musulmanes y de la Fe Bahai. Y sentamos cátedra, y defendemos nuestros “feudos y parcelas” con argumentos de alto vuelo. También somos espiritistas de algún tipo, Santeros de alguna rama, Paleros de alguna tradición y ahí, también “fracturamos”, con razones originarias y ancestrales donde no cabe otra razón que la concebida desde esa fe.

El Cobre, esa emblemática y sentida localidad, es un espacio geosociocultural concreto donde se expresa este rico y patrimonial rompecabezas. El Dr. C. Roberto Hernández Zayas nos presenta, desde la experticia vital y los estudios académicos, las interioridades de este rico y complejo proceso.

No es aventurado decir que **El Cobre y sus dinámicas socio religiosas: estudio de caso**, es un texto donde lo micro social puede proyectar lo general. Claude Levi Strauss afirmó que toda etnología es ante todo una psicología. Una psicología social que rescata, decodifica, explica y transforma la construcción de la realidad.

El autor se hace firme en una sociología de la religión, que, como disciplina, es quizás el área del conocimiento social que más sufrió en el intento de ubicación dentro del consenso, ha estado y estará en un denso espacio de discusión. Entre las grandes rupturas hacia el interior del discurso sociológico de la religión estuvo el desarrollo de una perspectiva micro social pero holística, que rompió con las reproducciones del poder como capital cultural y generó un correlato que revelaba las áreas marginadas por el discurso oficial en todas las épocas mientras las fuentes supervivientes lo permitieron. En el texto encontramos se encuentra un didáctico e instructivo aparte sobre este tema titulado *Epistemología de la sociología de la religión*.

Este texto parte de ese intento de rescatar, entre otras cosas, la historia de los sin historia, o los seres “comunes”, así como los espacios aparentemente intrascendentes del conocimiento de la sociedad, nace de un conjunto instrumental que permitió explotar con objetividad el cúmulo de nuevas fuentes que resultaban imprescindibles.

El sistema epistémico conceptual que se utiliza es un ejemplo de articulación coherente de paradigmas diversos sobre la temática religiosa que giran en torno al objetivo del texto. Esta triangulación asume los clásicos y más contemporáneos, incluyendo a cubanos para generar sus propias coordenadas analíticas, con un novedoso rediseño de términos provenientes esencialmente de P. Bourdieu y F. Houtart, con la complicidad contextual de J. James.

Junto a las fuentes documentales y el rico acervo de textos explorados que se muestran en el apartado *Los estudios de campo y dinámicas socio religiosas en América Latina y Cuba*, el autor se adentra en la historia oral, la vida cotidiana, lo aparentemente intrascendente que se convierte bajo este influjo teórico metodológico en una fuente inagotable de saberes necesarios para reconstruir un cuadro del campo religioso del Cobre.

La intención de mostrar de forma objetiva el abanico religioso y cultural, parte para el autor del concepto de ecumenismo, traído de la tradición y nomenclatura cristiana, lo adosa sociológicamente para expresar *...la necesidad de desarrollar un pensamiento ecumenista*

dirigido al establecimiento sostenido de relaciones armónicas, estables y duraderas entre componentes de la estructura social religiosa.

En esta parte del texto *El ecumenismo como proyección institucional en Santiago de Cuba*, el autor re significa su intención de no arriesgarse de forma absoluta a afirmar algo tan polémico como un ambiente bucólico de ecumenismo sino que: Expresarlo significa revelar la contradicción que existe en el orden de la representación social de El Cobre como un poblado cuyo campo es considerado hegemónicamente católico y las actuales relaciones interreligiosas caracterizadas por la lucha jerárquica de otras expresiones religiosas, a través de sus actores sociales, líderes y organizaciones que están reconfigurando el campo religioso cobrero.

Fiel a la tradición de Joel James y su genuina forma de mostrar nuestra realidad cultural, el autor expone las dinámicas socio religiosas y su transacción plural múltiple, a través de significaciones, expresiones, ética y organizaciones religiosas más instituidas como fuerzas dinamizadoras del campo.

Para el autor el campo religioso es también un espacio de transacción y concurrencia plural de las identidades religiosas que genera cada sistema allí presente y que orbita en complejas interacciones de aceptación y rechazo, pero todas ellas son a la vez participe de una identidad sociocultural concreta como lo es el ser cobrero.

Es de resaltar el cuestionamiento a los vacíos jurídicos y desestructuración en términos de políticas públicas para atender con profundidad la dinámica religiosa en Cuba, más allá de una agenda de control y elementos básicamente ideológicos

Es loable la caracterización del contexto y la forma en que se ha articulado el campo religioso en el Cobre, más allá de la traducción académica lo escrito deja respirar un dominio sentido del lugar y sus gentes, de la psicología social, las tradiciones, en fin, el sumum existencial de ser-a través-de-la-religión. El rico entramado de mediaciones simbólicas, las transacciones de los imaginarios, el posicionamiento a ultranza con sesgos fundamentalistas, los atisbos de destradicionalización y los diálogos de intercambio cultural son expuestos con la naturalidad de quien allí vive y siente.

Roberto Hernández Zayas, no solo quiere mostrar y explicar, para no quedarse el plano de representación nos muestra una Estrategia metodológica para un estudio de caso en el poblado El Cobre, un

valioso instrumento que, si bien están basado en las peculiaridades y características de esa localidad, tiene aspectos suficientes para otras experiencias comunitarias.

El texto que nos brinda el autor no solo es una oportunidad para el diálogo científico, es una ventana para asomarnos al amplio acervo de nuestra cultura nacional y viene a enriquecer la tradición cubana de estudios sobre religión que se traduce siempre en el sondeo connotado de nuestra existencia colectiva.

Dr. C. Alejandro Torres Gómez de Cádiz Hernández
Holguín, 2024

INTRODUCCIÓN

Los sistemas religiosos que en algún momento fueron tradicionales se fueron desgajando, multiplicándose en una tendencia que pareciera infinita. Dicha pluralidad, a la que los sociólogos de la religión califican de moderna, cobra vigencia toda vez que intenta afianzarse con intenciones de hegemonía en relaciones de conflicto y tensión acompañada de varios desajustes estructurales que aquejan al mundo actual.

La necesidad de desarrollar un pensamiento ecumenista¹, dirigido al establecimiento sostenido de relaciones armónicas, estables y duraderas entre componentes de la estructura social religiosa, es una de las metas de mayor alcance cuando nos adentramos en una perspectiva de sostenibilidad, visibilizando las incalculables consecuencias que tendrían el desarrollo de conflictos con ropajes religiosos para la convivencia social.

Cuba no está exenta de ello. En los últimos 30 años la reproducción y aparición de nuevas iglesias, organizaciones, grupos y creyentes, junto a las tradicionales, están asentadas en las comunidades urbanas y rurales. Las relaciones entre dichas instituciones, la libertad religiosa, la participación de la sociedad civil es amplia y compleja; consensos y conflictos equilibran una integración social que por momentos se ve afectada por confrontaciones entre los componentes de dichos sistemas.

El Cobre, no es la excepción, se reproducen y reconfiguran diversos sistemas religiosos de variadas esencias que existen en un mismo espacio, al tiempo que desarrollan comportamientos y posiciones tendientes a un crecimiento cada vez mayor de iglesias y creyentes, cuyas pretensiones de dominación del campo se traduce en luchas jerárquica por el poder religioso. Ello matiza las relaciones dinámicas que ocurren al interior del campo religioso.

Las relaciones interreligiosas que se establecen entre las diferentes denominaciones y en sus respectivas proyecciones hacia la sociedad obrera, reflejan manifestaciones de lucha por la hegemonía del campo religioso, matizadas estas por una marcada heterogeneidad y sincretismo. En el período investigado (2015-2020) en el campo religioso obrero identificamos distintas expresiones religiosas: catolicismo, otros cultos cristianos como bautismo, pentecostalismo, Testigos de Jehová.

1 Ecumenismo proviene del griego *Oikoumene*, “mundo habitado” o “tierra habitada”, y se le confiere un sentido de universalidad. En el lenguaje eclesiástico se aplica generalmente para designar el proceso de acercamiento o unidad de diversos grupos y a las organizaciones, movimientos y eventos integrados por distintas iglesias. La significación de la palabra alude a algo aún mayor que es a lo que se proyectan las organizaciones ecuménicas más avanzadas en el mundo contemporáneo al considerar la sociedad en su conjunto y el servicio a todos los seres humanos

Entre los cultos sincréticos destacan el espiritismo con un carácter litúrgico ceremonial multifacético, así como la santería y palo monte con un número reducido de seguidores. Resalta entre los símbolos de la religión católica la presencia única en el país del Santuario Nacional Basilica Menor de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre.

En el campo religioso obrero interactúan actores sociales católicos, protestantes y sincréticos. El protestantismo tiene un núcleo importante en el Seminario Teológico Bautista de Cuba Oriental, institución rectora de la capacitación bíblica teológica de la Convención Bautista Oriental que tiene la misión de formar líderes cristianos y sus misioneros. Su influencia hacia la población obrera se desarrolla a través de la casa culto (tabernáculo), las misiones y las células de oración. Las misiones se encuentran ubicadas unas de otras a más de 2 km; en comunidades rurales como La Clarita, San Isidro, Charco Mono y Melgarejo con predominio femenino entre sus creyentes.

Según el autor del libro, “La iglesia cristiana pentecostal es heterogénea en El Cobre: están asentadas las Iglesias Pentecostal de la Asamblea de Dios y Alianza Misionera, en Melgarejo. En Guamuta se ubica la Iglesia Evangélica Pentecostal Monte Sinaí. Con un número más reducido se encuentra en Melgarejo la única casa culto (salones del reino) de Testigos de Jehová, cuya membresía es fundamentalmente femenina” (Hernández, 2021).

Descrito el campo religioso obrero, hay que significar que el poblado está compuesto aproximadamente por 18 000 habitantes, y muestra una diversidad religiosa que fragmenta en mucho su espiritualidad religiosa. La Basílica desempeña un papel central como símbolo devoto de la nación. Las relaciones interdenominacionales e inter religiosas discurren en “aparente armonía”, en la que emergen actitudes, comportamientos y acciones a favor de un proselitismo que va ganando espacios entre los creyentes, imponiendo en ocasiones una violencia simbólica en aras de garantizar la dominación del campo religioso (Hernández, 2021).

Expresar esto significa revelar la contradicción que existe en el orden de la representación social de El Cobre como un poblado cuyo campo es considerado hegemónicamente católico y las actuales relaciones interreligiosas caracterizadas por la lucha jerárquica de otras expresiones religiosas, a través de sus actores sociales, líderes y organizaciones que están reconfigurando el campo religioso obrero.

Visibilizar la estructura del campo religioso, las interacciones que se dan entre los componentes de los sistemas religiosos y evidenciar los espacios de consenso y conflicto que se dan en el interior de dicho campo, las posibles rupturas sociales que tendrían lugar por comportamientos fundamentalistas y la necesidad de atestiguar la propositividad de un ecumenismo que hable a favor de una convivencia pacífica, estable y duradera entre dichos grupos y actores sociales, constituye el tronco esencial de esta propuesta. En el cual

coexisten actores sociales, grupos y comunidades religiosas con una profusa vida espiritual al interior de sus respectivos sistemas, al tiempo que vienen creciendo desde el protestantismo, acciones proselitistas por la dominación del campo que se expresan en la jerarquización y violencia simbólica hacia católicos y sincréticos. Estas tensiones tienen lugar al tiempo que la violencia, el proselitismo y la comunicación entre sus grupos van desde la indiferencia absoluta, la marginación y la exclusión, hasta expresiones verbales de carácter agresivo, contestatario y avasallador.

Los resultados investigativos cumplen la misión de introducir el tratamiento teórico que desde la sociología permiten comprender, explicar y argumentar las razones por las cuales dichos procesos tienen lugar. La propuesta de Joel James, es utilizada en función de explicar la representación múltiple, que tipifica a los sistemas religiosos populares cubanos y su unicidad doctrinal y teológica, para comprender un contexto de visibles diferencias litúrgicas, de representaciones de sistemas religiosos existentes en el campo religioso obrero.

El aporte de C. Marx radica en las interinfluencias de movimientos religiosos-clases y cambio social y las relaciones entre el formato económico y los aspectos ideológicos. Interesa visibilizar la conexión cambio social-nuevos movimientos religiosos, con el propósito de advertir la necesidad de una mirada a los efectos desestructuradores de comportamientos religiosos que lleguen a posiciones extremas (fundamentalismos).

Un punto de continuidad entre el pensamiento marxista, otros clásicos y P. Bourdieu, se encuentra en la propuesta de campo religioso de 1971. La religión como espacio de producción de sentidos y recursos constituye en sí misma un campo que, debido a sus funciones y determinadas características, se presenta también como desigual. Al abordar el interés propiamente religioso introduce la división social del trabajo, a partir de la relación dominador-dominado, en función de su eficacia simbólica.

Por su parte, con F. Houtart se apela al concepto de sistema religioso al ubicar los cuatro componentes de los sistemas religiosos (significaciones, expresiones, ética y organizaciones en los ámbitos doctrinal teológico, estructural organizativo y proyección social), introduciendo indicadores, que a su vez visualizan la forma en que se expresan de forma medible.

En sus análisis del campo religioso acorde a nuestro objeto de estudio, las aportaciones de Marx, Bourdieu, Houtart y James, presentan algunas limitaciones, a pesar de que reconocen la potencialidad del campo desde el punto de vista sociológico, lo estudian sin advertir la riqueza cultural y social que resulta de la reconfiguración de sus dinámicas, cuando confluyen espacio y tiempo diversos sistemas, sus consensos y conflictos, sus acuerdos y contradicciones y la trama que deriva de ello.

Al mismo tiempo se debe significar que la profusa literatura latinoamericana presenta un cierto balance en el abordaje de los sistemas teóricos en cuanto a la teoría

sociológica en tanto Durkheim, Weber, Berger y Luckman fundamentalmente aparecen contenidos en sus compilaciones; sin embargo, el peso mayor lo gana el pensamiento de Bourdieu por sus importantes contribuciones al estudio del campo religioso y sus dinámicas y sus aportaciones en América Latina. Otto Maduro (1980), Eric Solera Mata, J. Amando Robles (2001), Roberto Blancarte (2002, 2008), Olga Odgers Ortiz (2010), Jean Pierre Bastian (1975, 2010), Elio Masferrer Kan (2007, 2012), Jaime Laurence Bonilla Morales (2011), Cristián Parker (2012), Jorge Alexander Ravagli Cardona (2013).

Se encontraron, vastas construcciones epistemológicas en Cuba sobre religión; para organizar el análisis se dividió la información en dos grandes periodos: el primero carece de un tratamiento teórico y metodológico de los conceptos campo y dinámicas socio religiosas, desde la pluralidad de los sistemas en un espacio y tiempo.

En este primer período predominan los estudios sobre las religiones de base africana y sus sincretismos: Rómulo Lachatañeré (1938), Fernando Ortiz Fernández (1940), Lydia Cabrera (1940), Rogelio Martínez Furé (1961), Samuel Feijóo (1987), Alexis Alarcón (1992), José Millet (1993), Miguel Barnet (1995), Jesús Guanche (1997), Natalia Bolívar Arostegui (1997), Lázara Menéndez (1998), Joel James Figarola (1999), Abelardo Larduet (2002) y Marta Cordiés Jackson (2002), entre una larga lista de investigadores.

Por otra parte, diversas instituciones nucleas en torno al tema religioso e identidad nacional sus contribuciones, destacan: el Centro de Estudios del Folklore del Teatro Nacional de Cuba, Casa del Caribe, Casa de África, Fundación “Fernando Ortiz”, Centro de Investigación cultural “Juan Marinello”, Departamento de Estudios socio religiosos (CIPS) y el Instituto Cubano de Antropología.

De los análisis de sistemas religiosos de base cristiana (católica), resaltan los trabajos: de Marcos Antonio Ramos (1986), Olga Portuondo Zúñiga (1995), Rigoberto Segrero (2000), Eduardo Torres Cueva (2008), José Guillermo Montero Quesada y Yirina Toranzo Utra (2008). Estudios que se centran en los protestantes son los realizados por Yoana Hernández Suárez (2006). Ausencias lamentables se reconocen en torno al conocimiento sobre los Testigos de Jehová.

Los autores cubanos que han trabajado la conexión campo-dinámicas religiosas, del Departamento de estudios socio-religiosos (DESER), vinculado al Centro de investigaciones Psicosocial (CIPS), quienes aportan un levantamiento de datos considerables y sus respectivos análisis sobre las creencias y prácticas religiosas en la sociedad cubana. Entre ellos puede mencionarse a Jorge Ramírez Calzadilla (2003), Aníbal Arguelles (2003), Vivian Sabater Palenzuela (2006), Ana Cecilia Perera (2007), Ileana Hodge Limonta (2007), Aurelio Alonso (2008), Ofelia Pérez Cruz (2008), Alejandro Torres Gómez Díaz de Cádiz Hernández (2012), quien aborda el protestantismo en Holguín.

EPISTEMOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Estudiar la religión desde la perspectiva sociológica tiene una doble implicación: significa, en primer lugar, comprenderla como parte de las ideologías, es decir, de las representaciones que los seres humanos hacen de su mundo y de sí mismo, término de larga data en la teoría sociológica, como una manera de construir la realidad en su mente. De ahí, que el estudio sociológico de la religión trate de profundizar en aquellas formas de representación producidas por los actores.

Los antecedentes de esta perspectiva de análisis se encuentran desde los inicios de la teoría sociológica clásica, específicamente en la comprensión de la religión como producto de la actividad social, argumentada por C. Marx en *El capital* (1867), *Contribución a la crítica de filosofía del derecho* de Hegel (1844), *La cuestión judía* (1844), *La ideología alemana* (1847) y, particularmente, *El 18 brumario* de Luis Bonaparte (1852). Marx no estudió la religión en detalle; no obstante, sus ideas han influido fuertemente en el desarrollo de los estudios del campo religioso y en aproximaciones posteriores de Sociología de la religión.

C. Marx aporta desde un fundamento teórico su concepción materialista de la historia introduciendo conceptos claves de gran valor en el plano teórico y metodológico para estudiar y comprender los procesos vinculados a la reproducción de la religión entre individuos, grupos, instituciones, organizaciones y comunidades: los conceptos modo de producción, ser social, conciencia social, clases sociales, ideología, enajenación; fundamentan el impacto de las condiciones objetivas de carácter socioeconómico en los hábitos, costumbres, conductas y otras manifestaciones de la conciencia y la cultura de la sociedad, en las que incluye las prácticas religiosas y sus consecuencias enajenantes como forma de dominación social.

Sus aportes emergen en diálogo con L. Feuerbach, quien consideraba la religión como un conjunto de ideas que surgen como parte del desarrollo de la cultura, ideas que son falsamente atribuidas a la actividad de dioses o fuerzas sobrenaturales, característica en la que radica su gran poder alienador (Feuerbach, 1841). La alienación sería, desde esta perspectiva, el proceso mediante el cual el individuo olvida que el mundo de la cultura, fue y sigue siendo, creado por la actividad humana. Esta idea será retomada por Marx, quien considera que la conciencia supera sesgos sociales.

Esta característica le permite a la religión constituirse en un pilar fundamental para el mantenimiento de estructuras de dominación, dado que las jerarquías sociales, en la medida en que se legitiman a partir de argumentos religiosos, esconden sus esencias producto de las luchas entre clases. Por esta razón, Marx

trata los aparatos religiosos como ideologías, es decir, como sistemas de ideas que esconden y legitiman la dominación y la exclusión social.

Para C. Marx, la religión era la respuesta espiritual de clases en conflicto, especialmente las oprimidas, en el caso de la secular sociedad capitalista. En sus escritos, se preocupó por el sentido común y por la solidez de las creencias de las masas, pero no para referirse al valor potencial de los cambios. Marx quiso llamar la atención sobre la solidez de esas creencias, particularmente de la religión, que podrían producir normas de conducta y de conformismo.

El dominio de las operaciones simbólicas, espacio de las construcciones humanas sobre lo real, donde la realidad en cuanto campo contractual puede ser expandida, redefinida y eventualmente transformada, exige repensar el carácter atribuido a la relación entre lo material y el mundo simbólico. La religión aparece como una poderosa fuerza conservadora que consolida y perpetúa el rol dominante de una determinada clase, visibilizando el papel de la lucha de clases como importante factor de cambio social.

En sus análisis, Marx no abordó el término campo religioso, ni profundizó en el papel de las dinámicas², al tiempo que sus estudios se enfocan en la hegemonía de las religiones occidentales, sin considerar la coexistencia de sistemas de creencias de orígenes diversos o plurales, en el que podrían interactuar otras prácticas, coexistiendo en la unidad y la diversidad, sin socavar su función social y reproductiva en el contexto donde se desarrollan. En lo sucesivo, las otras dos grandes teorías que abarcan el mundo religioso tampoco abordaron la coexistencia de sistemas diversos simultáneos, conservando líneas divisorias entre una antropología interesada en el mundo primitivo donde se reproducían los llamados sistemas simples o primitivos (animismo, politeísmo, etc.) y una sociología abocada al estudio del mundo moderno y sus sistemas “complejos”.

En este sentido, una continuidad la aporta E. Durkheim, al abordarla desde una perspectiva metodológicamente sociológica. Ya en su obra *El Suicidio* (1897) confiere a la identidad religiosa un alto poder explicativo para comprender la acción humana; pero, sin dudas, su gran aporte a la sociología de la religión se encuentra en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) cuando la analiza como hecho social, en tanto forma de actuar, pensar, sentir y de organización externa al individuo que condiciona su acción como producto cultural que estructura los procedimientos de grupos sociales, al ejercer una función orientativa del comportamiento, por lo que puede ser entendida más allá de un corpus teológico, al ser analizada como una condicionante externa que estipula la actividad de los sujetos en la sociedad (Durkheim, 1993).

Su pensamiento tiene en la temática religiosa uno de sus más argumentativos campos, en base a la función social de la misma en su condición de representación

2 Nos referimos a que no empleó el término dinámica tal cual, lo que no significa que se ajeno a su comprensión. La dialéctica como proceso implica entender la realidad desde sus transformaciones, espíritu que retoma de Hegel y sus aportaciones a la construcción de su teoría.

colectiva. De tradición positivista, en esta obra se incorporan los conceptos de solidaridad mecánica y orgánica, tomando como sustento el papel de la religión en la cohesión del campo y su accionar en la sociedad³.

Según Durkheim, las experiencias religiosas colectivas, como los ritos, los cultos y las creencias permiten cohesionar a un grupo alrededor de un conjunto de prácticas que trascienden a los individuos, definición que implica una distinción a la religión por la capacidad de generar una comunidad de fieles. Durkheim aporta, además, la distinción entre lo profano y lo sagrado, supremamente útil para el análisis sociológico. Lo sagrado se sitúa por fuera de la experiencia cotidiana e inspira temor y reverencia; además, el mundo de lo sagrado esconde una dimensión social que representa la fuerza moral de la comunidad. En otras palabras, lo sagrado dentro de cualquier estructura social es la integración de la sociedad y, en última instancia, las instituciones religiosas existen para salvaguardar las estructuras sociales, y, por tanto, adorar los símbolos sagrados que no es otra cosa –para Durkheim– que rendirle culto al carácter sagrado de la comunidad.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que le son propios. No solo son admitidas a título individual por todos los miembros de dicha colectividad. Son, además, el objeto del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados los unos a los otros por el mero hecho de tener una fe común. Los que llamamos una Iglesia es una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas... (Durkheim, 1993: 92-93).

Otra tesis de E. Durkheim que se constituye en brújula para este trabajo, es la idea de la religión como representación⁴, que cohesiona a los grupos humanos, integrándolos, en tarea unitaria. Al considerar que la sociedad está constituida por hechos sociales, los cuales realizan diversas funciones en sus estructuras sociales y las instituciones que de ellas se derivan, da importancia a la conciencia colectiva como un hecho social, debido a que es parte inseparable del sistema cultural independiente, las que son representadas conjuntamente a través de estados específicos o abstractos, en tanto hace referencia a normas y valores de grupos como la familia, el estado y la religión.

3 Su definición de religión es: una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia a todos los que se adhieren a ella. El segundo elemento que pasa a formar parte de nuestra definición es que... la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo. (Durkheim: 98).

4 El concepto de representación emerge junto al de conciencia colectiva y corrientes para expresar lo social no como resultado de lo individual, pero en los marcos de este trabajo estaremos insistiendo en la noción de representación.

... En la base de todo sistema de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de forma que unas y otras pueden revestir, tienen siempre la misma significación objetiva y cumplen siempre las mismas funciones...” (Durkheim, 1993: 33)

Al ver a la sociedad como fuente de todas las religiones, considera que la realidad social es quien define lo que para ellos es sagrado, lo que aparta y considera prohibido, formando la esencia de lo religioso y lo que es necesario para su desarrollo; entendiendo que la conciencia colectiva crea una representación simbólica que a su vez se deriva a la sociedad. De ahí que al definir la religión lo haga como: “(...) un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas; es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada iglesia a todos aquellos que se adhieren a ella”. (Durkheim, 1993, p. 79).

El concepto de representaciones colectivas significó un acierto metodológico respecto al de conciencia en el transcurso de la obra durkheniana. Argumenta que las representaciones colectivas no podrían ser reducidas a las individuales, ya que, para él, las primeras eran semejantes a los objetos, afirmando que los hechos sociales, solamente se podrían explicar en términos de otros hechos sociales. En esta perspectiva, incorpora el concepto de representaciones colectivas, como fenómeno coercitivo, autónomo, exterior al individuo, a través de la organización de ideas, experiencias y saberes de generaciones, se constituye en elemento integrador, unificador y estabilizador de lo social, como la religión, los mitos, las ciencias, etc.

Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia en el plano práctico, la irreductibilidad del ideal moral al raciocinio utilitario y en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón y de la experiencia individual. En la medida en que participa en la sociedad, el individuo se supera naturalmente a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa. La idea de que todas las prácticas mentales tienen origen en la sociedad, entendiéndolas como categorías sociales del pensamiento, probando que los actos psíquicos (o francamente individuales), tienen orígenes sociales, porque proponen la continuidad entre representaciones individuales y colectivas, considerando que el hombre es dual, en él hay dos seres, uno individual, que tiene en la base el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra estrechamente limitado, y otro, ser social que representa en nosotros la más alta realidad, en la dimensión intelectual y moral. (Durkheim, 1993)

Además de las sensaciones, percepciones, imágenes y representaciones individuales, existe un conocimiento que trasciende al individuo y que es fruto de la colaboración colectiva de muchas generaciones, lo que dota a la religión de un carácter social, en tanto traduce, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades inmediatas y vitales. (Durkheim, 1993)

“Cuando apelamos a las representaciones colectivas, observamos en primer lugar que ella define a un conjunto de fenómenos cognitivos e ideográficos que las personas en un contexto sociocultural específico que poseen sobre diversos aspectos de la realidad. En la lógica sociológica, la representación constituye un concepto fundacional que adquiere relevancia en la obra de E. Durkheim”. (Ritzer, 1993, pp. 217-218)

Por representación se entiende la conexión entre dos elementos entre los que “se establece una relación entre lo presentado y el representante, la dimensión de la representación es por un lado la representatividad y por otro la responsabilidad” (Giner, 1979, p. 645). La dimensión de la semejanza es la dimensión de reproducción.

A partir de lo expresado por Durkheim, al argumentar la idea de colectividad, conciencia, representaciones y corrientes, su aplicación a la esfera religiosa expresa la correspondencia entre una construcción de carácter sagrado en un espacio y tiempo determinado como comunidad moral. ¿Sus ideas nos hacen pensar que ocurre cuando en un mismo espacio y tiempo coexisten sistemas de creencias diversos tendríamos que observarlos como fenómeno único y singular? ¿Existen puntos de contactos entre ellos? ¿Cuándo las creencias comparten orígenes similares junto con otros diferentes estaríamos asistiendo a una misma comunidad moral? De lo anterior se infiere que el concepto representación continuó desarrollándose en las próximas décadas, hasta dar cuerpo a un sistema teórico que la sitúa como centro de atención .

Un autor que tuerce el rumbo del camino señalado por Marx y Durkheim es Max Weber, cuando desde la postura de la acción social y su teoría comprensiva, aborda el aspecto motivacional como condicionante de la práctica social de los sujetos señalada en su colosal obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905).

M. Weber logra problematizar la hipótesis propuesta previamente por C. Marx, según la cual la religión es un aparato ideológico que colabora en el sostenimiento de las estructuras sociales tradicionales, mostrando que los sistemas religiosos pueden representar también un papel vital en los procesos de cambio social, tal y como se da en el caso de la ética protestante y su influjo en el desarrollo del capitalismo, obra que mantiene vitalidad hasta nuestros días.

En contraposición a la postura marxista de la religión, M. Weber centra la atención en el componente subjetivo, no tomado en cuenta por E. Durkheim, como otra vertiente para examinar la religión. Efectivamente, es el elemento “motivacional” de la creencia religiosa lo que a su juicio condiciona la práctica social de los sujetos. En otras palabras, no es una imposición exterior, es la propia experiencia del individuo en un momento histórico dado que insufla una acción social, en este caso, religiosa. No obstante, existen elementos concordantes entre Marx y Weber que sientan pautas para tratar el tema .

Por lo anterior, no solo se trata de examinar una conducta de los individuos, sino de entender el “significado que otorga el individuo a una creencia religiosa” que desemboca o se traduce en una acción social, capaz de conducir hasta una transformación o no de las estructuras sociales. En esa lógica, M. Weber integró la subjetividad al examen de la práctica religiosa, despojando con ello su carácter forzado y exterior al individuo, haciéndola parte de un proceso creativo de este con respecto al contexto en el cual se desenvuelve.

En sus estudios sobre el calvinismo, en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber relacionó cómo esa manifestación religiosa dio paso a una mentalidad diferente a la tradicional, es decir, la religión desde su propia racionalidad, marcó el inicio de nuevo comportamiento, de entender y vivenciar a partir de esta, la realidad. Para él, según (Beltrán, 2001), la vida social consiste en la conducta cotidiana de los individuos que está cargada de significación cultural. Esta significación es dada tanto por la base material como por las ideas, dentro de una relación adecuada en que ambas se condicionan mutuamente.

Max Weber elabora sus conceptos a través de términos como: comprensión, acción, espíritu, tipos ideales, valores, valoraciones, significados, que junto a la noción de visión del mundo. Para (Prisciliano, 2001) este autor, la vida social radica en la conducta cotidiana de los individuos y está cargada de significación cultural. Esta significación es dada tanto por la base material, como por las ideas, dentro de una relación adecuada en que ambas se condicionan mutuamente. La potencialidad dinámica de la religión la sustenta según: los sistemas religiosos pueden representar también un papel vital en los procesos de cambio social, en resumen, por su parte, introduce el acto de dar “sentido” como elemento constitutivo de la actuación religiosa al utilizar el método comprensivo.

Los aportes de C. Marx, E. Durkheim y M. Weber ubican en la teoría sociológica clásica ideas clave para el desarrollo de esta investigación que facilitan definir la religión como construcción cultural y social. Lo religioso refiere lo sobrenatural, resultado del trabajo de la mente humana en un espacio cultural e histórico preciso, como producto social que media la actividad o práctica de los sujetos en su vida cotidiana, permite la adquisición de saberes y conocimientos que a su vez traslucen aptitudes y comportamientos. Los creyentes accionan compartiendo las interpretaciones del mundo que los rodea, atraviesa sus prácticas sociales en sus espacios cotidianos, estructurando actitudes con respecto a algo o alguien; dichas prácticas simbólicas son eminentemente culturales.

Coherente con el marxismo y avanzado el siglo xx, los desarrollos teóricos aportados por P. Bourdieu abarcan una amplia gama de temas de naturaleza sociológica, y sus influencias se hicieron sentir con particular fuerza en América Latina. Sus ideas fueron introducidas fundamentalmente en los años 70, siendo la temática religiosa una de las más prolíferas. Los conceptos reproducción, representaciones, campo y habitus religioso y dinámicas, ocupan un lugar

esencial en sus trabajos; particularmente meritorio, reconocido y citado resulta su texto Génesis y estructura del campo religioso (1971)⁵, ampliación de un trabajo anterior escrito en el mismo año 1971 titulado *Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber*⁶.

Lo relativo a lo simbólico tiene en P. Bourdieu uno de sus exponentes más representativos, al correlacionar los términos simbólicos con reproducción. En su obra conjunta con J. C. Passeron (1971):

(...) la reproducción, ocurre a partir de los significados que definen objetivamente la cultura de un grupo o de una clase social como sistema simbólico, sociológicamente necesario en la medida en que esta cultura debe su existencia a las condiciones sociales de las que es producto y su inteligibilidad a la coherencia y a las funciones de la estructura de las relaciones significantes que la constituyen (Bourdieu y Passeron: 1996, p. 48).

La reproducción constituye el proceso en el que la sociedad es considerada como un sistema, tiende a emplearse para designar dos tipos de procesos; por un lado, las relativas permanencias y homeostasis de las instituciones, sus relaciones y formas sociales, y los mecanismos simbólicos de legitimación de sus resultados (Giner 2001). La reproducción puede ser entendida como un proceso que atraviesa la sociedad, en los marcos de este trabajo analizamos la reproducción religiosa en sus interconexiones con el campo y sus dinámicas.

La conexión lógica entre representación y reproducción propuesta por P. Bourdieu, advierte la esencia de las representaciones religiosas en su necesaria conservación en los marcos de una cultura:

(...) De hecho, no cabe elegir entre el arbitrario objetivista, que mide las representaciones (en todos los sentidos del término) de la «realidad», olvidando que esas representaciones pueden provocar el advenimiento en la realidad, por la eficacia propia de la evocación, de lo que ellas representan, y la actitud subjetivista que, privilegiando la representación, ratifica en el terreno de la ciencia lo falso en la escritura sociológica y mediante la cual los militantes pasan de la representación de la realidad a la realidad de la representación. (Bourdieu, 1985, p. 91)

Los conceptos de representación y reproducción de Bourdieu constituyen la plataforma base para introducimos en sus aportes desde la sociología de la religión. En particular sus contribuciones sobre reproducción, posibilitan aplicar su noción de dinámicas socio religiosas, concepto central de este texto. En sus obras, introduce varios conceptos para el estudio de la religión y de ellos los

5 Esta obra fue publicada en Revue française de Sociologie, XII, 1971, Centre d'Etudes Sociologiques, París, 1971, 295-334.

6 Archives Européennes de Sociologie, tome XII, número 1, 1971, pp. 00-21

conceptos campo, dinámicas del campo, interés, monopolización de los bienes de salvación, etc., juegan un papel central. En particular para el estudio de las dinámicas socio religiosas en el campo esta se da a partir de la relación entre “transacción” y concurrencia”, introducidos en ambos textos en 1971. Campo y dinámicas socio religiosas son entidades centrales alrededor de los cuales organiza su exposición.

EL CAMPO RELIGIOSO Y SUS ARTICULACIONES CON LA ESTRUCTURA SOCIAL

Según P. Corcuff la introducción del concepto campo proviene de la tradición constructivista estructural de P. Bourdieu, cuya obra alcanza relevancia entre 1964 y 1994. La corriente constructivista estructural intenta armonizar lo objetivo y lo subjetivo, introduciendo la perspectiva relacional cuyos orígenes se remontan a la tradición marxista⁷:

(...) Con estructuralismo o estructuralista quiero decir que, en el propio mundo social, (...) existen estructuras subjetivas independientes de la conciencia y la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o constreñir sus prácticas o sus representaciones. Por constructivismo me refiero a la génesis social, por un lado, de los patrones de percepción, pensamiento y acción que constituyen lo que denominamos *habitus* y, por otro lado, de las estructuras sociales, en particular de lo que denomino campos. (Corcuff, 1998, p. 31).

No obstante, en esta doble dimensión, objetiva y construida de la realidad social, sigue concediéndose cierta primacía a las estructuras objetivas. Ello ha conducido a Pierre Bourdieu a distinguir dos momentos en la investigación, un primer momento objetivista, un segundo subjetivista, que explica a partir de:

De un lado, las estructuras objetivas que el sociólogo construye en el momento objetivista, pasando por alto las representaciones subjetivistas de los agentes, son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen los constreñimientos estructurales que pesan sobre las interacciones. Pero, de otro, no se puede ignorar estas representaciones si se quiere dar cuenta de las luchas cotidianas, individuales y colectivas, que intentan transformar o conservar esas estructuras. (Corcuff, 1998, p. 31).

Esta prioridad cronológica y teórica de la dimensión objetiva de la realidad en parte tiene sus raíces en una reflexión epistemológica, elaborada por Pierre

⁷ Yo podría, deformando la famosa fórmula de Hegel, decir que lo real es relacional: lo que existe en el mundo social son relaciones –no interacciones o lazos intersubjetivos entre agentes sino relaciones objetivas que existen «independientemente de las conciencias y de las voluntades individuales», como decía Marx. Pierre Bourdieu. *La Lógica de los Campos*. Zona Erógena. N.º 16. 1993, 39-43, p. 40.

Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron en 1968 en El oficio del sociólogo y continuada después por Bourdieu. En el núcleo de esta orientación esta la idea de “ruptura epistemológica”, ruptura entre el conocimiento científico de los sociólogos y la sociología espontanea de los actores sociales, lo que aproxima las ciencias sociales a las de la naturaleza. Una de sus fuentes es el imperativo sociológico de romper con “las ideas preconcebidas” de los actores propuesta por Durkheim en Las reglas del método sociológico. No obstante, pese a la reafirmación de este principio, el enfoque de Bourdieu, aunque solo fuera por el segundo momento subjetivista, frecuentemente aparece en los pormenores del análisis más complejo que una dicotomía entre el conocimiento erudito y el común (Corcuff, 1998, pp. 31-32).

En la interconexión entre objetivo y subjetivo, sustento de su propuesta relacional de base marxista, coloca el concepto de representación:

(...) Nada es menos inocente que la cuestión, cuestión que divide al mundo culto, de saber si deberían introducirse en el sistema de los criterios pertinentes no sólo las propiedades llamadas «objetivas» (como la ascendencia, el territorio, la lengua, la religión la actividad económica, etcétera), sino también las propiedades llamadas «subjetivas» (como el sentimiento de pertenencia, etcétera) es decir, las representaciones que los agentes sociales se hacen de las divisiones de la realidad y que contribuyen a la realidad de las divisiones (Bourdieu, 1985, p. 92).

La dialéctica relacional entre lo objetivo-subjetivo, adquiere relevancia para introducir el concepto de habitus, observable en lo relativo al habla:

Todo hace suponer que las instrucciones más determinantes para la construcción del habitus se transmiten sin pasar por el lenguaje y la conciencia, a través de sugerencias inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes de las cosas, de las situaciones o de las prácticas de la existencia común: así, la modalidad de las prácticas, las maneras de mirar, de comportarse, de guardar silencio e incluso de hablar («miradas desaprobadoras», «tonos» o «aires de reproche», etcétera), están cargadas de conminaciones. (Bourdieu, 1985, p. 32).

El habitus en términos teóricos fue introducido bajo la acepción de argumentar una determinada posición social que en el lenguaje filogenético traduce la reproducción de conocimientos objetivados por los agentes sociales.

(...) según Bourdieu, “el principio de la acción histórica en el caso del artista, del sabio o del gobernante tanto como del obrero o del funcionario, no es un sujeto que se enfrenta a la sociedad como un objeto constituido en el exterior. No reside ni en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación entre dos estados de lo social, esto

es, la historia objetivada en las cosas en forma de instituciones-y la historia encarnada en los cuerpos- en forma de ese sistema de disposiciones perdurables que denominamos habitus”.

Así pues, es la unión del habitus y del campo, de “la historia hecha cuerpo” y “la historia hecha cosa” lo que aparece como el mecanismo principal de producción del mundo social. Tratando de hacer operativo para los trabajos empíricos, Bourdieu especifica aquí el doble movimiento constructivista de interiorización de lo exterior y de exteriorización de lo interior (Corcuff; 1998, p. 32).

La separación habitus-campo solo discurre si la seccionamos de forma metodológica para su entendimiento y aplicación. El habitus da cuenta de la reproducción por parte de los agentes sociales del aprendizaje mediante la socialización; para ello:

(...) Habitus es un sistema de disposiciones durables y transferibles, estructuras, estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones. (Bourdieu, 1977, p. 92).

Bourdieu define entonces la idea, de sistema de disposiciones perdurables y transponibles. Disposiciones, eso es, inclinaciones a percibir, sentir, hacer y pensar de una determinada manera, interiorizadas e incorporadas, casi siempre de forma inconsciente, por cada individuo dependiendo de las condiciones objetiva de su existencia y de su trayectoria social. Perdurables, pues, aunque estas disposiciones pueden modificarse durante nuestras experiencias, están fuertemente enraizadas en nosotros y tienden a resistir al cambio, marcando así una cierta continuidad en la vida de la persona. Transponibles, pues las disposiciones adquiridas merced a ciertas experiencias tienen efecto sobre otras esferas de la experiencia. Por último, Sistema, pues estas disposiciones tienden a estar unificadas. (Corcuff, 1998).

En los marcos de este trabajo, los diferentes grupos de creyentes se organizan acorde a la singularidad de sus habitus y según sus experiencias sociales, clases, orígenes, etc., en tanto pautas de acción. Al explicar el papel del habitus como generador de dinámicas sociales, le otorga una capacidad de acción que se corresponde con la aspiración de observar la pluralidad de las creencias religiosas al interior de un mismo espacio social. Así también apunta:

Intentando superar las limitaciones de los sistemas teóricos que le antecedieron el constructivismo estructural de P. Bourdieu, al situar el campo y el habitus como ejes fundamentales de su sistema, junto a otros conceptos que articulan su propuesta, los conceptos habitus y campo constituyen una construcción dialéctica de unidad sobre la base de entender el campo:

(...) En términos analíticos, un campo puede definirse como una trama o configuración de relaciones objetivas entre posiciones.

Esas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación (situs) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital), cuya disposición comanda el acceso a los beneficios específicos que están en juego en el campo, y, al mismo tiempo, por sus relaciones objetivas con las otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.) (Bourdieu, 1993, p. 40)⁸

La noción de campo forma parte, junto con las de *habitus* y *capital*, de los conceptos centrales de su obra, que comprende estudios sobre los campos artístico y literario, el campo de las grandes escuelas, los campos científico y religioso, el campo del poder, el campo jurídico, el campo burocrático, etc.

Los campos constituyen el momento de exteriorización de la interioridad. Se refieren a la forma en que Bourdieu, concibe las instituciones no como sustancias, sino de manera relacional, como configuraciones de relaciones entre actores individuales y colectivos. Bourdieu prefiere hablar de agentes de la historia para indicar tanto que actúan como que no actúan libremente.

Cada campo se caracteriza por mecanismos específicos de capitalización de sus recursos legítimos. Así pues, según Bourdieu, no hay una sola clase de capital, como tiende a ocurrir en Marx y los marxistas (el capital económico), sino una multiplicidad de capitales (cultural, político etc.). Por lo tanto, no existe una representación unidimensional del espacio social-como en los marxistas, donde el conjunto de la sociedad se concibe fundamentalmente en torno a una visión económica del capitalismo-sino una representación pluridimensional, estando compuesto el espacio social por diversos campos autónomos, cada uno de los cuales define modos de dominación específicos, de esta manera, no nos hallamos ante un capitalismo (en el sentido económico), caracterizado por una forma determinante de dominación (la explotación capitalista) sino ante capitalizaciones y dominaciones: relaciones asimétricas entre individuos y grupos establecidas en beneficios de los mimos, algunas de las cuales cruzan diferentes campos, como la dominación de las mujeres por los hombres.

El campo es entendido para explicar las circunstancias específicas de las diversas experiencias religiosas manifestada en actitudes, orientaciones o ética, creencias, ritos y liturgias, bajo principios de dominación; procesos que engendran compromisos notables de influencia en los modos de vida de los individuos (agentes), los grupos y las instituciones, en el campo en que se desarrollan dinámicas socio religiosas según los diferentes sistemas en un mismo espacio y tiempo y sus configuraciones.

8 En entrevista con Bourdieu, afirmaba “Para ser más preciso, es un medio permanente para recordar que los conceptos no tienen sino una definición sistémica y son concebidos para ponerse en práctica empíricamente de manera sistemática. Nociones tales como *habitus*, campo y capital pueden definirse, pero solamente en el interior del sistema teórico que constituyen, nunca en estado aislado”. En *La Lógica de los Campos*. Zona Erógena. N.º 16. 1993, 39-43

Un punto de continuidad entre el pensamiento marxista, otros clásicos y Bourdieu, lo encontramos en la propuesta de campo religioso elaborada por él (1971). Siguiendo a Marx, Bourdieu afirma que existe una correspondencia entre las estructuras sociales de dominación y las estructuras mentales, correspondencia que se establece a través de los sistemas simbólicos; en este sentido, el campo religioso es por excelencia un campo donde se estructura la dominación simbólica. El campo religioso establece la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que están en competencia en dicho campo. (Bourdieu, 1971, pp. 295-334).

Al abordar el campo sitúa un conjunto de premisas asociadas a la división del trabajo religioso, el proceso de moralización, de sistematización de las prácticas y de las creencias. El nacimiento del campo religioso lo asocia a:

El conjunto de las transformaciones tecnológicas, económicas y sociales que son correlativas del nacimiento y del desarrollo de las ciudades, y, en particular, del progreso de la división del trabajo y de la aparición de la separación del trabajo intelectual y del trabajo material, constituyen la condición común de dos procesos que no pueden cumplirse sino en una relación de interdependencia y de reforzamiento recíproco, sea la constitución de un campo religioso relativamente autónomo y el desarrollo de una necesidad de “moralización” y de “sistematización” de las creencias y de las prácticas religiosas. (Bourdieu, 2006, p. 37)

El proceso que conduce a la constitución de instancias habilitadas para la producción, la reproducción o la difusión de los bienes religiosos y la evolución (relativamente autónoma por relación a las condiciones económicas) del sistema de esas instancias hacia una estructura más diferenciada y compleja, hacia un campo religioso relativamente autónomo, se acompaña de un proceso de sistematización y de moralización de prácticas y de representaciones religiosas que conducen del mito como (cuasi) sistema objetivamente sistemático a la ideología religiosa como (cuasi) sistema expresamente sistematizado. (Bourdieu, 1971)

En tanto que es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un cuerpo de especialistas religiosos (líderes), socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos (liturgia), la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que laicos (o profanos en el doble sentido del término) desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el hecho de que la desconocen como tal (2006).

El campo religioso para Bourdieu no es más que un instrumento de dominación caracterizado por el uso del capital simbólico. “Con este tipo de dominación, la religión enmascara sus intereses de reproducción y no permite cuestionamiento alguno de los fines de salvación, ni de los medios usados por ella para lograrlos” (Bourdieu, 2006, pp. 37-42).

Estas prácticas relativas a un sistema religioso en específico, que solo existen en un campo religioso, entendido éste como el espacio social de acción, influyen sobre un sistema de relaciones mediado por ellas, las que se constituyen, al decir de P. Bourdieu, (1971) en formas de capital cultural y simbólico.

(...) La religión como espacio de producción de sentidos y recursos constituye en sí misma un campo que, debido a sus funciones y determinadas características, se presenta también como desigual distribuidor de poder (Bourdieu, 1971, p. 237).

Al abordar la función de la religión lo hace en un acápite relativo al interés propiamente religioso y plantea que:

(...) está predispuesta a asumir una función ideológica, función práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función lógica y gnoseológica y que consiste en reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizada por un grupo o una clase, legitimando todo lo que define socialmente ese grupo o esa clase, todas las propiedades características de una manera entre otras de existir, por lo tanto arbitrarias, que le están objetivamente asociadas en tanto que ocupa una posición determinada en la estructura social (efecto de consagración como sacralización por la “naturalización” y la eternización). (Bourdieu, 2006, p. 50)

Si un aporte esencial en la obra de P. Bourdieu (1971) es la definición de campo religioso, en la cual la creencia en lo sobrenatural es el centro de funcionamiento de vida social, por su carácter divino, representado en la institución religiosa que va a legitimar el conjunto de relaciones que se establecen en él y el papel de esta institución, la necesidad de buscar las fronteras del campo desde el punto de vista metodológico la encontramos en:

(...) La pregunta acerca de los límites del campo se formula siempre dentro del campo mismo y, en consecuencia, no admite una respuesta a priori. Los participantes de un campo, por ejemplo las empresas económicas, los sastres, los escritores, trabajan constantemente para diferenciarse de sus rivales más próximos, con el objetivo de reducir la competencia y establecer un monopolio sobre un subsector particular de campo; trabajan también para excluir del campo una parte de los participantes actuales o potenciales, especialmente

elevando el derecho de entrada, o imponiendo una cierta definición de la pertenencia: es lo que hacemos, por ejemplo, cuando decimos que X o Y no es un sociólogo, o un verdadero sociólogo, conforme a las leyes inscriptas en la ley fundamental del campo tal como nosotros la concebimos. Sus esfuerzos para imponer y hacer reconocer tal o cual criterio de competencia y de pertenencia pueden resultar más o menos exitosos, según la coyuntura. De este modo, las fronteras del campo no pueden determinarse sino por una investigación empírica. Toman solo raramente la forma de fronteras jurídicas (con, por ejemplo, el *numerus clausus*), incluso si los campos conllevan «barreras a la entrada», tácitas o institucionalizadas. (Bourdieu, 2006, p. 164)

¿Cuáles son los motores del funcionamiento y del cambio del campo?

El principio de la dinámica de un campo reside en la configuración particular de su estructura, en la distancia entre las diferentes fuerzas específicas que se enfrentan en él. (Bourdieu, 2006, p. 164)

Campo de fuerzas actuales y potenciales, el campo es también un campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de sus fuerzas. Además, el campo, en tanto que estructura de relaciones objetivas entre posiciones de fuerza, sostiene y orienta las estrategias por las cuales los ocupantes de esas posiciones buscan, individual o colectivamente, salvaguardar o mejorar su posición e imponer el principio de jerarquización más favorable a sus propios productos. Dicho de otro modo, las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, es decir en la distribución del capital específico, y de la percepción que tienen del campo, es decir de su punto de vista sobre el campo en tanto que vista tomada a partir de un punto dentro del campo. (Bourdieu, 2006, p. 165)

Al abordar el interés propiamente religioso introduce la división social del trabajo religioso a partir de la relación dominador-dominado en función de su eficacia simbólica. Para el estudio del campo, introduce dos conceptos específicos como metodología particular. La dominación simbólica él la denomina en base a dos posiciones: el dominador (clero, pastores o figuras cimeras de los sistemas religiosos) y el dominado (la comunidad religiosa o de creyentes). Las relaciones que se dan en su interior son complejas y dialécticas, pasando por situaciones que denomina: concurrencia y transacción. Ello sustenta o soporta la dinámica socio religiosa: “Las relaciones de transacción que se establecen sobre la base de intereses diferentes entre los especialistas y los laicos y las relaciones de concurrencia que oponen a los diferentes especialistas en el interior del campo religioso, constituyen el principio de la dinámica del campo religioso y, por ello, de las transformaciones de la ideología religiosa”. (Bourdieu, 2000, p. 55)

Al hablar de la relación dominador–dominado y la eficacia simbólica de la dominación dentro del aparato religioso que se produce, reproduce, conserva y difunde los bienes religiosos, lo hace incorporando dos posiciones extremas: una asociada al consumo (transacción) y la otra a la monopolización de la producción religiosa (conurrencia).

Para comprender la dominación religiosa expone el proceso de diferenciación y de automatización al jugar un rol central; porque permite, a partir de la institución religiosa, conocer su estructura y composición en lo referente a la cantidad de creyentes totales, por género, grupos etarios y generaciones, sus ritos, liturgia, comportamiento ético y naturaleza normativa de la institución respecto a su dimensión práctica religiosa, desde el interior y hacia el exterior en el campo donde llevan a efecto diferentes actividades, interactúan, coexisten y se reproducen.

El campo es el lugar de relaciones de fuerza-y no solamente de sentido-y de luchas tendientes a transformarlo y, por lo tanto, el lugar de un cambio permanente. La coherencia que puede observarse en un estado dado del campo, su aparente orientación (Bourdieu, 2006, p. 166)

La metodología bourdesiana en su análisis en términos de campo introduce tres momentos necesarios y conectados entre sí (1971a):

En primer lugar, se debe analizar la posición del campo en relación al campo del poder (1983c), donde ocupa una posición dominada. En segundo lugar, se debe establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que están en competencia en ese campo. En tercer lugar, se deben analizar los hábitos de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido a través de la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran en una trayectoria definida en el interior del campo considerado una ocasión más o menos favorable de actualizarse (Bourdieu, 2006, p. 167).

La huella del campo religioso en la vida del creyente se traduce en su comportamiento social, en interacción con los sistemas de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje y la práctica religiosa (habitus) que genera estrategias que pueden estar objetivamente conforme con los intereses del grupo sin haber sido concebidas expresamente con ese fin.

Entendemos por campo religioso: al espacio social en que se reproducen los diferentes sistemas religiosos, a partir de los elementos que se constituyen bajo condición de dominación simbólica y sus respectivas proyecciones hacia la sociedad, cuyo capital simbólico, es único e irrepetible.

El habitus con relación al campo se manifiesta en las formas que adoptan sus agentes como les llama Bourdieu a los actores sociales, forma en que se organizan, se expresan dentro de su sistema religioso, como se estructuran y reproducen a partir de sus prácticas y concepciones sobrenaturales o humanistas las cuales tienen un antecedente directo en su vida cotidiana a partir de la subjetividad, adquirida por transferencia ya sea por vía familiar o grupal, estructurada socialmente en un campo religioso a través de la institución que la conforma en su proyección social y sus mecanismos de legitimación.

Si se tiene siempre al marxismo como soporte básico, en Bourdieu su enfoque dialéctico permite entender la religión como un factor en constante interacción, interrelación, cambio y conflicto con otros elementos constitutivos de la realidad, que cumple un conjunto de funciones a nivel social en el individuo que, -como parte de la ideología-, e interviene también en la forma en que los creyentes se apropian de sus concepciones teológicas o filosóficas, y la interpretan y aplican a su propio quehacer.

La sociología, en este caso religiosa busca una representación de la realidad, dominada por un “constructo” a comprender los presupuestos de las estructuras significativas de lo cotidiano. La comprensión del mundo, se da a partir de un conjunto de experiencias personales y de otros predecesores, contemporáneos y sucesores. Es por eso que P. Bourdieu (1971), se refiere al campo de las representaciones sociales, a través de la valoración del habla como expresión de las condiciones de la existencia. La palabra es el símbolo de comunicación por excelencia, porque ella representa el pensamiento.

Sus textos exponen que: La palabra es el modo más puro y sensible de la relación social”. Existe una parte muy importante de la comunicación que no puede ser vinculada a una esfera ideológica particular: se trata de la comunicación de la vida cotidiana. “El material privilegiado de comunicación de la vida cotidiana es la palabra. (Bourdieu, 1998, p. 36).

Bourdieu parte de la objetividad de las representaciones:

Cada agente, aunque no sepa o no quiera, es productor y reproductor del sentido objetivo, porque sus acciones son el resultado del modo de actuar del cual él no es el productor inmediato, ni tiene el dominio completo (Bourdieu, 1998, p. 180).

El concepto de representaciones y prácticas religiosas lo relaciona con el de dominación y reproducción en las siguientes ideas:

En una sociedad dividida en clases, la estructura de los sistemas de representaciones y de las prácticas religiosas propias de los diferentes grupos o clases contribuye a la perpetuación y a la reproducción del orden social (en el sentido de estructura de las relaciones establecidas entre los grupos y las clases) contribuyendo a consagrarlo, a

sancionarlo y a santificarlo, y ello porque, incluso cuando se presenta como oficialmente una e indivisible, se organiza en relación con dos posiciones polares, sean 1) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominante) que tienden a justificar a las clases dominantes de existir en tanto que dominantes; y 2) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominada) que tienden a imponer a los dominados un reconocimiento de la legitimidad de la dominación fundado en el desconocimiento de lo arbitrario de la dominación y de los modos de expresión simbólica de la dominación (e. g. el estilo de vida y también la religiosidad de la clase dominante) contribuyendo al reforzamiento simbólico de la representación dominada del mundo político y del éthos de la resignación y del renunciamento directamente inculcado por las condiciones de existencia (Bourdieu, 2006, p. 57)

Cuando plantea (1971) que el habitus permite levantar observaciones, debido a que nos aporta un esquema desde la praxis, en el que se interioriza de un modo implícito lo pre-reflexivo y pre- teórico que no pasa necesariamente por la conciencia y el discurso, sino desde el punto de vista práctico del agente que actúa. Para Bourdieu, el “habitus” es la medición que universaliza y proporciona las prácticas sin razones explícitas y sin intención significativa de un agente singular, su sentido, su razón y su originalidad, es decir, que

(...) las relaciones interpersonales en una pesquisa nunca son solamente relaciones de individuos y la verdad de la interacción no reside integralmente en la interacción (...) Es la posición presente y pasado en la estructura social que los individuos traen consigo en forma de ‘habitus’ en todo tiempo y lugar, la que marca la relación (Bourdieu, 1998, p. 184).

El habitus religioso implicaría para el objeto de esta investigación, un sistema compuesto por significaciones, expresiones, ética y organizaciones reproducidas bajo condiciones de dominación, garantizadas desde su eficacia simbólica en un espacio y tiempo determinado, en función de la perpetuación ideológica y práctica, que se van modificando y transformando según la lógica de las expresiones religiosas y los procesos sociales que en ella concurren.

La propuesta de campo religioso resultó pertinente a esta investigación, cuando explica las dinámicas socio religiosas y su configuración en base a los procesos de “transacción” y “conurrencia” dados en:

- Entre las propiedades del campo religioso está expresar los intereses comunes de los líderes y para que se busca el recurso religioso (conurrencia).
- La doxa son aquellos presupuestos que se aceptan tácitamente, aun sin saberlo por los miembros del grupo religioso, contribuyendo a reproducir

la creencia del valor que está en juego (transacción).

Esa posibilidad existe en la medida en que el comportamiento social y el individual obedecen a los modelos culturales interiorizados, aunque en forma de conflicto.

En sus análisis del campo religioso y acorde a nuestro objeto de estudio, las aportaciones de P. Bourdieu no satisfacen completamente nuestros intereses al presentar algunas limitaciones, a pesar de que reconoce toda la potencialidad del campo desde el punto de vista sociológico, lo estudia bajo condiciones de empoderamiento bajo la noción de dominación simbólica, en base a la riqueza cultural y social que posee en un contexto de unicidad religiosa. Si la dominación es explicada en términos políticos o ideológicos, estos no están exentos de contradicciones.

Si bien en el campo la dominación ocupa un rol central, en los sistemas de relaciones entre sistemas de creencias no solo concurren relaciones de dominación, debemos reconocer que también aparecen puntos de concurrencia y transacción, al tiempo que la dominación en sí misma como proceso puede mostrar tendencias proporcionales o inversamente proporcionales en un determinado momento.

Pese a lo dicho, es meritorio decir que advirtió las limitaciones de la obra de Durkheim y de los antropólogos respecto a la existencia de una diversidad religiosa (en sociedades simples), su análisis descansa en una única comunidad moral basados en las mismas creencias, y, por ende, la misma fe, el catolicismo. No encontramos en Bourdieu aproximaciones a las relaciones de dominación entre diversos sistemas religiosos coexistentes en un mismo espacio y tiempo como es nuestro caso. Ello no significa que su sistema teórico no pueda ser aplicado a dichos fines.

DINÁMICAS SOCIO RELIGIOSAS EN LA CONFIGURACIÓN DEL CAMPO: CONCURRENCIA Y TRANSACCIÓN PLURAL MÚLTIPLES

En las sociedades actuales el grado de diferenciación y complejidad dinamiza el espacio social, que se torna multidimensional y multifuncional, presentándose en su conjunto cómo un campo relativamente autónomo, aunque articulados por sí mismo, por la vertiginosidad que caracteriza la vida social, las relaciones sociales, los intereses y recursos propios de sus actores, matizando el campo religioso en el que interactúan en la cotidianidad.

Si encontramos continuidad con las ideas antes desarrolladas es en la obra del teórico belga François Houtart⁹ (1925-2006). Nuestros términos centrales vinculados a representación religiosa y reproducción, tienen al interior de su sistema teórico un incuestionable desarrollo, al tiempo que convierte a los temas religiosos en su principal centro de atención. Debemos no obstante reconocer, que no hemos visualizado alguna argumentación acerca de las dinámicas socio religiosas dentro de su vasta obra.

Sus intereses por el marxismo están asociados al tercer mundo, (América Latina y después Asia), en tanto el problema religioso podría ser favorable o no al proceso de liberación y metodológicamente busca detectar aspectos religiosos que puedan ser obstáculos al proceso revolucionario¹⁰.

Sus aportes más relevantes son desarrollados desde las perspectivas de la teoría sociológica contemporánea. En la perspectiva de François Houtart considera que la religión:

9 F. Houtart: Sus textos escritos son prolíferos, más de 50 libros y decenas de artículos en variados formatos incluidos la prensa, hacen de este autor uno de los más seguidos, acompañados de una escritura de fácil y amena lectura. Entre 1952 y el 2002, destacan *El cambio social en América Latina*, (1952), *The Church and Revolution, Religion and ideology in Sri Lanka*, 1974, *Religion and Development in Asia*, 1976, *Religion et modes de production précapitalistes*, 1980, *Sociología de la Religión*, 1992 y *Mercado y Religión*, 2002, entre otros. Su producción científica sigue de forma central las líneas marxistas, sin dejar de incorporar de forma relevante otras posturas teóricas de la sociología, fundamentalmente en el espíritu que acompaña la integración teórica y metodológica como una premisa necesaria del pensamiento sociológico después de la década de los 70.

10 Ello aparece en *Sociología, compromiso y religión*. Una entrevista con François Houtart, entrevista realizada en 1985 por Rafael Berástegui en Managua.

(...) es un producto cultural, con un contenido de significados y significantes que cada generación crea y recrea a partir de una voluntad consciente e inconsciente, que varían de una sociedad a otra y en cada creencia religiosa; lo que le otorga un carácter histórico concreto.

Al situar a la religión desde lo sociológico supone según él dos dimensiones:

En primer lugar, la religión forma parte de las idealidades, es decir, de las representaciones que los seres humanos se hacen de su mundo y de sí mismos. Dichas representaciones son la manera de construir la realidad en la mente. Este no es un hecho puramente automático, no es solamente un reflejo, como el de un espejo que no puede recoger la realidad más que como es, sino que la mente humana siempre está realizando un trabajo intelectual sobre la realidad para interpretarla. No existe ni en la mente humana ni en la cultura de un grupo humano una representación que no sea fruto de un trabajo de la mente. Es cierto, que este trabajo no se hace en un vacío social y cultural. Siempre se construyen las representaciones dentro de las condiciones concretas e históricas de los actores sociales. (Houtart, 1992, pp. 35-36)¹¹

Aquí encontramos sus puntos de partida y ellos vienen de forma primigenia acompañados por el concepto representación. Al tiempo que habla de la reproducción de representaciones, ideas y esquemas culturales como realidad humana fundamental, incorpora la dialéctica marxista al afirmar que:

(...) hay que recordar el carácter dialéctico de las representaciones, las mismas son producidas e instituidas, pero son también instituyentes, es decir, que si bien son el producto de los grupos humanos, del trabajo de la mente individual y colectiva, al mismo tiempo, una vez que existen, crean una situación que influye sobre las prácticas de los actores sociales (...), es así por ejemplo, que representaciones de la estructura social o de la vida social, son instituyentes de la reproducción de las mismas estructuras o de las mismas prácticas de los actores, porque las estructuras sociales se reproducen en función de las prácticas: no existen como entes separados de las prácticas de los actores. (Houtart, 1992, p. 39).

11 Resulta interesante que siendo un teólogo al abordar la sociología de la religión delimite su objeto de estudio a tono con el espíritu de dicha ciencia. ...Evidentemente, cuando se habla de la referencia a un sobrenatural, ello no significa que el sociólogo va a definir lo que es "sobrenatural". Hacerlo no cae en el terreno de su competencia. Solamente puede observar que hay grupos humanos que tienen representaciones de la realidad que hacen referencia a un sobrenatural... (p. 36) ...la sociología no se pregunta sobre esta referencia. Ese es el campo de la filosofía, o de la teología. Es por eso que la sociología no puede utilizarse ni como apología de la religión ni como argumento a favor del ateísmo. (p.37).

Si se siguen sus ideas, se advierte la presencia de grandes teóricos de la sociología, ya citados anteriormente como C. Marx, E. Durkheim¹² y fundamentalmente Pierre Bourdieu del que se declara abiertamente seguidor, aunque en lugar de agentes utiliza el término actores sociales:

(...) las representaciones tienen un impacto sobre la manera en como las personas actúan, y de manera consciente o no, construyen, reproducen o cambian las estructuras de la sociedad. Esto quiere decir que estamos inmersos en una realidad dialéctica”. (Houtart, 1992, p. 40)

La diversidad de los movimientos sociales hoy en día, expresa Houtart, son el desarrollo de una conciencia colectiva en el seno de otras relaciones sociales, tales como las de género o de identidad, revelando una nueva aproximación a las relaciones con la naturaleza. Ese contenido de sistemas de símbolos presentes en la religión configura una representación del mundo y también la posición de cada hombre y mujer, respecto a lo sobrenatural, que va moldeando comportamientos y distribuyendo roles entre los individuos de acuerdo con su sexo obedeciendo a reglas trascendentales (Houtart, 2006).

En su obra, encontramos ideas básicas para esta investigación, cuando explica el papel de la representación en la reproducción de las prácticas, al reconocer que una de sus funciones es la de transmitir interpretaciones de la realidad en tanto se memorizan, repiten y transmiten a través de las prácticas religiosas permitiendo socializar a las nuevas generaciones mediante la educación.

En Sociología de la religión (1992) explica la religión como representación:

(...) permite la adquisición de saberes, conocimientos capaces de permitir un entendimiento de la realidad, algo que no pertenece a la construcción humana material. La religión además origina sentidos, (...) es decir, una interpretación de la realidad, del hombre y del mundo que a su vez se trasluce en actitudes y comportamientos. (Houtart, 2006, p. 36)

Las prácticas sociales de los sujetos atraviesan espacios cotidianos estructurando actitudes con respecto a algo o alguien que van a estar permeadas por aquellas. Como todo fenómeno social, la religión se estructura sobre un conjunto de elementos entre los que las prácticas religiosas expresan la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo; entendidas como las acciones que realizan los individuos en su relación con lo sobrenatural que expresan la

12 De este autor incorpora sus definiciones de representaciones y conciencia colectiva, aunque incorpora la perspectiva subjetiva al hablar de significaciones y significantes. Dichas limitantes fueron superadas por Houtart al crear una tipología de las representaciones religiosas, categoría introducida por Durkheim un siglo antes como representaciones colectivas, con la diferencia que no tuvo en cuenta la alusión a un sobrenatural. Ambos concuerdan que las representaciones religiosas forman parte de la conciencia colectiva.

conciencia y sus grados de elaboración a partir de la representación que ellos tienen de dicho fenómeno.

Para la comprensión de esta relación, apelamos al concepto sistema religioso aportado por F. Houtart, que operacionaliza en cuatro dimensiones para su estudio, las que responden al enfoque marxista dialéctico de la realidad que defiende: significaciones o representaciones significantes (comprende la relación con la naturaleza, relaciones sociales de producción, sentido global del hombre y el universo) las expresiones religiosas (prácticas simbólicas, institucionalización de las expresiones, relación entre representaciones y expresiones), ética con referencia religiosa (referente de la ética), y organización religiosa (reproducción de las representaciones, producción y elaboración de sentidos religiosos, reproducción institucional, y su vinculación con otros elementos de la sociedad civil y política). (Houtart, 2006, p. 42). Estas están estrechamente relacionadas y expresan las partes constitutivas de cada sistema religioso. Estos indicadores, a su vez, visualizan la forma en que ellas tienen su expresión de carácter medible o al menos palpable¹³.

En el quinto capítulo de su obra aborda la reproducción de las representaciones con sentido religioso encontrando un cierto sabor a Bourdieu al expresar: “La reproducción de representaciones con sentido religioso no solo exige agentes específicos, sino también instituciones” (Houtart, 2006, p. 106).

Aunque incorpora la noción de campo religioso; sin embargo, difiere del concepto campo de P. Bourdieu en tanto existen instituciones religiosas, a las que denomina también organizaciones religiosas, partiendo del criterio de que el proceso de institucionalización no solo afecta la organización, sino también las creencias, significaciones, expresiones y la ética del sistema. De ahí que los actores religiosos sean los agentes que producen, reproducen y transforman el sistema religioso, pero no actúan de manera totalmente autónoma, sino que están condicionados por su permanencia grupal; por su posición de clase y por el tipo de sociedad en la cual viven. (Houtart, 2006).

A pesar del extraordinario valor que en plano teórico-metodológico es aportado por Houtart para el estudio empírico de cualquier sistema religioso, y contrapuesto a su consideración de la existencia de estas cuatro dimensiones en una estrecha relación y condicionamiento mutuo; este autor en ocasiones minimiza la acción de factores externos al sistema religioso que inciden en su reproducción. Ello limita su comprensión en torno al papel de las dinámicas socio religiosas que actúan modificando el espacio social en que existen y la estructura normativa y organizacional del sistema. (Houtart, 2006).

A tono con lo anterior y de forma similar con otros autores, analiza aquellos sistemas religiosos como el catolicismo, protestantismo o islamismo, en su conexión histórica social concreta, particularmente relevante en lo relativo al papel de las clases sociales y la liberación. Cuando aborda las variantes de la

¹³ La reproducción institucional religiosa y su vinculación con otros aspectos de la sociedad civil. P. 119.

religiosidad popular es para referirse a las clases subalternas, conectando dichos sistemas con el poder de la naturaleza y la búsqueda de explicaciones para la solución de problemas primarios.

Ello implica visibilizar su función social por encima de otros análisis, o aristas, motivado quizás por una reducción del alcance de dichos sistemas, a lo que se suma dejar por fuera las dinámicas socio religiosas que se producen en espacios donde se reproducen varios sistemas en el que la religiosidad popular no solo aporta una diversidad de expresiones (para el caso cubano santería, regla palo, vudú y otras variantes espiritistas y sincréticas) al tiempo que comparte espacios sociales y temporales con sistemas monoteístas como puede ser el cristianismo con sus variantes católica y protestante.

Si la pluralidad resulta invisible como sesgo principal de los autores anteriores citados, incluido Houtart, es justo en la producción del cubano Joel James Figarola (1942-2006) donde encontramos un atinado aporte teórico. A tono con el análisis que venimos sustentando, resulta necesario decir que el concepto de representación religiosa adquiere en él un giro radical. Si bien observamos una continuidad del uso del concepto para hablar de lo cognitivo e ideacional y sus relaciones con la realidad (aportes de Durkheim y Houtart) una aproximación más cercana a nuestra realidad la aporta al incorporar el término múltiple. Con ello no solo se está reconociendo el acercamiento a los sistemas religiosos en Cuba, sino justipreciando el alcance conceptual aportado por en casi toda su obra y en particular en el texto *Los sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores* (1999).

Se impone explicar primeramente que “sistemas mágicos-religiosos cubanos” es el término utilizado por James (1999) para definir los llamados por otros investigadores como cultos sincréticos, que en su consideración son cuatro: la santería o regla de ocha, el palo monte o regla conga, el espiritismo de cordón y la variante cubana del vudú; entendidas como variantes culturales cubanas¹⁴.

Explica en su libro *La brujería cubana: El palo monte* (2006) que el no haber incluido entre estos la secta abakuá y la regla muertera se debe a que la primera la considera más una sociedad masculina de ayuda mutua que una religión, mientras que la segunda, permanecía aún para él, en fase de estudio de campo. Al colocar estas prácticas en la línea del “tiempo cubano”, considera que los sistemas mágico-religiosos resultan en procesos paralelos, aunque con fechas diferentes para cada uno: el palo monte lo sitúa entre los siglos XVI y comienzos del XVII. La santería, emergiendo entre finales del XVIII y comienzos del XIX. El espiritismo de cordón lo ubica en 1869 con la creciente de Valmaseda durante la Guerra de los Diez años; la variante cubana del vudú aparece en el primer tercio del siglo XX. (James, 2006, pp. 10-11)

Una vez definidos y ubicados en el tiempo los sistemas mágico-religiosos que le interesan, explica su importancia, en tanto en su conjunto tienden a expresar la

14 Ello aparece en Sociología, compromiso y religión. Una entrevista con François Houtart, entrevista realizada en 1985 por Rafael Berástegui en Managua. P. 142

espiritualidad del pueblo cubano aún no cabalmente alcanzada por otros registros culturales, aseverando que dentro de la religiosidad popular tendrían que incluirse formas movibles del catolicismo y el evangelismo.

El artículo “Principio de representación múltiple” en la revista *Del Caribe*, (1988), define como representación múltiple “aquello que, por necesidad o por conveniencia del practicante, se representa de más de una manera” (James, 1988, p. 19). Lo dicho se aleja de la noción de Durkheim y Houtart en tanto la representación en ambos trata lo sobrenatural en su relación con la realidad, pero acoplados según los sistemas religiosos en su “unicidad”. Por diferencia lo múltiple alude a una esencia funcional (necesidad) o significativa (conveniencia) según el campo religioso cubano, aunque también podría aplicarse a otros espacios sociales que compartan similares condiciones.

En su obra se puede apreciar una diferencia entre representación múltiple y principio de representación múltiple, define este último como el elemento que, dentro de una pluralidad determinada, la organiza o tiende a organizarla en forma de sistema, por lo que entiende que el principio de representación está en la base de toda praxis humana pues:

(...) al imaginarse, al representarse con alguna aproximación de lo que luego va a hacer o construir, el hombre tiende, por imperativo de la finalidad que persigue, a buscar por selección una representación única o al menos prevaleciente. (James, 1999, p. 14)

De aquí se desprende el primer rasgo distintivo de la representación múltiple en los sistemas mágico-religiosos cubanos:

(...) es una realidad asumida como final. La representación múltiple puede expresarse dentro de los ordenamientos religiosos en una amplia gama de manifestaciones, que abarca desde las entidades divinas plásticamente concebidas en formas que remedan la silueta humana, hasta las variadas maneras de nombrar un mismo elemento místico ritual e, incluso en las plurales cristalizaciones con que la fuerza supra terrenal se presenta en el cerebro del creyente durante la vigilia o el sueño; por lo que la representación múltiple es, en su criterio, un elemento consustancial a todo el cuerpo de creencias mágico-religiosas cubanas. (James, 1999)

Las representaciones o imágenes del objeto de veneración, al resultar no naturalistas sino fenoménicas, no tienen por qué guardar parecido físico entre sí, sino simplemente equivalencia funcional. Esta idea acciona en el discurso durkheniano y de otros autores. Aunque en su obra perseguía aportar los principios rectores de los sistemas mágico-religiosos cubanos en el argot filosófico, resulta imposible sesgar la utilidad práctica funcional de los mismos para los creyentes.

Desde otro punto de vista, las representaciones viven dentro del tiempo vital del elemento representado; por lo que James interpreta que de ahí pudiera derivarse falsamente una supeditación irrestricta de las representaciones a lo representado que, en términos rituales está muy lejos de cumplirse. Estas representaciones tienen, en su criterio, capacidad de libre movimiento, de crecer o decrecer y de establecer relaciones con el resto del mundo exterior, con independencia del comportamiento del objeto representado. A manera de síntesis afirma que:

1. En los sistemas mágico-religiosos cubanos, todos los elementos litúrgicos y cosmogónicos poseen múltiples representaciones.
2. Una de las especificidades diferenciantes de un sistema mágico-religioso en relación con los otros, reside en el grado de elaboración o perfeccionamiento o eficiencia de los mecanismos de representación múltiple que le son específicos, en referencia con las necesidades de aproximaciones sucesivas a los distintos componentes internos inherentes al propio sistema.
3. Mientras más complejo se hace el ritual o la concepción del mundo y de los hombres, más complicada resulta la representación múltiple dentro del sistema mágico-religioso en cuestión (James, 1999: 41). Sentencia que:

(...) La representación múltiple puede obrar como principio articulador dentro de los sistemas mágico-religiosos cubanos porque constituye, en sí misma, un sistema. Ha sido capaz de articularlos, en una interdependencia absolutamente imprescindible para las proyecciones o cometidos de cada uno de ellos, así como para los términos o magnitudes de sus propias existencias: cómo aparecen o cómo se manifiestan, dentro del universo que les es pertinente, con las propiedades que son exclusivamente suyas. (James, 1999, p. 42)

Sistematizando en la manera de acercarse a las magnitudes o componentes de la representación múltiple que caracterizan de forma prioritaria cada uno de los sistemas ya conocidos, señala que estos contenidos esenciales del principio de representación múltiple, serían considerados globalmente dentro de cada sistema, los modos prevaecientes con que las entidades divinas o supraterraneas se manifiestan dentro de la representación como hecho, las posiciones en que aparece el practicante dentro de estas y la cualidad comunicante entre la instancia supraterrrenal y la terrrenal.

En su opinión, la diferencia fundamental entre la representación múltiple en las religiones llamadas superiores, en particular el judaísmo y el cristianismo, en las cuales se da como fenómeno están en:

- a. Menor consustanciación entre lo representado y sus representaciones en las religiones llamadas superiores.

- b. La representación múltiple en ellas, se mantiene en el terreno de las apariencias remitidas a singularidades causales, las cuales no se articulan entre sí, a través de los mecanismos de representación, remitiendo siempre a una singularidad superior totalizadora (James, 1999).

La representación múltiple es siempre suma accidental o circunstancial de casos. En los sistemas mágico-religiosos cubanos, la representación múltiple aparece por mezcla, por intercambio funcional entre elementos sustitutivos, que remite siempre a un criterio previo obrando interiormente, al tiempo que ordena participa de lo ordenado en sustancia y dimensión. Plantea además que, en el cristianismo, hay expresiones fenoménicas claras de representación múltiple, en situaciones tan precisas y bien conocidas como las siguientes:

1. La concepción de la Divina Trinidad, en la cual la idea del Padre se reproduce, se representa o refleja, en las fundamentaciones del Hijo y en el Espíritu Santo un poco más como expresión o de voluntad de acción;
2. El culto a los santos, elaborado en los siglos iniciales de la Edad Media, como resultado de la consolidación de una iglesia organizada, como de la fragmentación política y económica inherente al feudalismo, asociado todo ello a determinadas concesiones al paganismo;
3. Dentro del culto a los santos posee un carácter especial como alcance de la representación múltiple, el culto mariano que, al amparo de la influencia de la mujer, ha alcanzado variantes muy diferentes, bien reconocidas en casos como el de la Virgen de la Caridad del Cobre en Cuba (James, 1999).

Si se toma en consideración los postulados anteriores desde la perspectiva de la sociología de la religión, en particular, lo relativo a la concepción del campo religioso explicada en el acápite anterior, se observa que en las prácticas religiosas en Cuba, las representaciones del objeto (ya sea una imagen en conjunto, o referencia de algún genio o deidad), su representación en la memoria del individuo y en consecuencia la actuación ritual correspondiente, está pre condicionada por el capital simbólico al que la figura u objeto alude, de modo que no necesariamente tiene que ser una representación fidedigna del objeto en cuestión, sino que su sola referencia, activa los mecanismos de veneración y reconocimiento de los valores mágicos imbricados al simbolismo que representa.

La consideración del principio representación múltiple en tanto imagen conduce a la consideración de diferencias entre el objeto que se representa o refleja y cada una de las imágenes obtenidas, lo que, según el autor, establece las afirmaciones, que en este informe se comparten:

1. La imagen es siempre la continuación del objeto, con independencia de que varias imágenes de un mismo objeto se originen, paralelamente, en el mismo instante y sin desplazamiento de lugar.

2. La imagen, dentro de determinado marco de convenciones, es la representación, la reproducción libre del objeto; no es su imitación fiel, como el reflejo de una cosa cualquiera en un espejo de buena ley, sino un dibujo que referencia el objeto que puede no parecerse en absoluto a él, pero que es él mismo en la medida en que ha sido, libremente en el aspecto formal, reelaborado por el creyente o practicante.
3. A partir del momento en que las imágenes se crean o surgen las representaciones, adquieren una vida autónoma en relación con los objetos que les han dado origen.
4. Las imágenes, situadas a cierta distancia operacional del objeto que las provoca o induce, adquieren la cualidad de vincularse entre sí sin mediación obligatoria del objeto representado, con lo cual se constituye, por así decirlo, un mundo fenoménico paralelo o interactuante con el mundo mismo de los objetos primarios, litúrgicos o místicos, entrelazados ambos funcionalmente en tanto que sistema. (James, 1999, p. 52)

Si bien, en los sistemas mágico-religiosos cubanos, analizados por J. James, la representación múltiple aparece por mezcla, por intercambio funcional entre elementos sustitutivos, esta característica está presente en las prácticas que condicionan la concurrencia y la transacción plural múltiple observada en el escenario investigativo, aún no necesariamente en prácticas derivadas de los sistemas mágico-religiosos cubanos. En lo sucesivo perfilaremos ambos conceptos resultantes de las aportaciones de Bourdieu (1971) y James (1999) y su pertinencia sociológica.

La representación múltiple, con las características y matices que detallan los resultados obtenidos en el trabajo de campo, remiten siempre a un criterio previo obrando interiormente, al tiempo que ordena, participa de lo ordenado en sustancia y dimensión, matizado por la acción de dinámicas socio religiosas, lo que la convierte en código orgánico y ordenador, que caracteriza la existencia del campo religioso, en tanto, una manera de valorar, integrar y prefijar límites en la lógica y dinámica internas de cada sistema religioso .

Buscando interpretar la validez de este principio para estudiar no solo los llamados por J. James (1999) como sistemas mágicos-religiosos cubanos, sino también fenómenos actuales presentes en el campo religioso obrero, se valoran otras interpretaciones de la representación múltiple aportada por investigadores de las ciencias sociales cubanas que resultan de interés.

El valor metodológico que toma el principio de representación múltiple para esta investigación, parte del hecho de que al concebir varias formas de manifestación: bien sea como imagen, nombramientos o mecanismos de otorgamiento de denominaciones; como idea, sugerencia de destino, posibilidad de pronóstico y como recurso cultural resumidor individual y colectivamente considerado; facilita la inclusión de la mirada hacia las interconexiones entre los sistemas religiosos en el campo que se estudia.

La introducción del concepto representación múltiple aporta a esta investigación un sentido particular, en tanto por su esencia puede servirnos de vaso comunicante para comprender el campo religioso cubano en el que coexisten diversos sistemas religiosos y sus interconexiones. Siendo coherentes con los conceptos transacción y concurrencia aportados por Bourdieu, la incorporación de plural múltiple (este último en la obra de James), enriquece desde nuestra visión una mejor comprensión terminológica del espacio comunitario en nuestro país y las posibilidades metodológicas que aporta dicho concepto para el trabajo de campo.

En lo adelante definimos la Concurrencia plural múltiple como el proceso que ocurre al interior del campo, sustentado en la distribución del capital religioso entre creyentes de diferentes sistemas en la competencia por los bienes de salvación. Explica las relaciones entre los especialistas (líderes) y sus oposiciones según sus intereses y creencias al interior del campo religioso. Este proceso se sustenta en la distribución del capital de autoridad de las diferentes instancias religiosas, individuos o instituciones y su recurrencia a una competencia por la gestión de los bienes de salvación. Se argumentamos que en los marcos de este trabajo se analiza el capital de autoridad respecto a los bienes de salvación y su monopolización a partir de las relaciones que se establecen entre los líderes religiosos en el nivel comunitario.

La Transacción plural múltiple implica el proceso que se establece a partir del monopolio del ejercicio del poder religioso, conforme a la visión del mundo que se establece entre los líderes y sus comunidades de creyentes de diferentes sistemas. Su acción para modificar la práctica y visión del mundo de los laicos, a partir de un habitus religioso en una disposición durable, generalizada y transferible para actuar y pensar conforme a los principios de una visión general del mundo. La transacción reconfigura el campo religioso toda vez que los creyentes adscritos a los diversos sistemas existentes, compiten a favor de extender, imponer, legitimar y dominar sobre los otros sistemas religiosos en un espacio y tiempo determinado.

Es en las conexiones entre ambas donde discurre la dinámica del campo religioso en Cuba, particularmente útil para estudiar y comprender su comportamiento en el nivel comunitario.

Las interconexiones entre transacción y concurrencia plural múltiple constituirán el soporte o sustento de las dinámicas socio religiosas. Por ello entendemos:

- Las dinámicas socio religiosas: son formas de interacción entre actores sociales pertenecientes a diversos sistemas religioso (tanto de base cristiana como africana), únicas e irrepetibles donde tiene lugar procesos de reproducción, concurrencia y transacción plural múltiple que configuran el campo religioso, a través de secuencias histórico culturales complejas.

En este trabajo se analizan las dinámicas socio religiosas por las relaciones que existen entre la reproducción de significaciones, expresiones, ética y organización religiosa por parte de sus líderes respecto a la comunidad de creyentes (agentes sociales) que conforman un habitus en relación con el campo, bajo condiciones de representación múltiple, acorde a sus propiedades:

1. Se está en presencia de sistemas que coexisten en un espacio comunitario y en un tiempo determinado. Dichos sistemas discurren en la relación ser social - conciencia - contexto histórico social. La pluralidad es fuente de sustento de tensiones y conflictos en tanto relaciones simbólicas de poder.
2. Dichos sistemas religiosos se reproducen y reconfiguran a partir de sus propias matrices litúrgicas (significaciones religiosas, expresiones religiosas, ética como referencia religiosa y las organizaciones religiosas).
3. La concurrencia, transacción, tensiones y conflicto que se dan entre los sistemas interactuantes en un campo religioso bajo sus dinámicas, pueden tornarse álgidos en base a conflictos relacionados con la dominación.

Las dinámicas religiosas en el ámbito comunitario están atravesadas por dos ejes: el primero lo tendremos en las representaciones de un mundo simbólico que acompañan y dan sentido a creencias, prácticas, ritos y normas, reproducidas al interior de cada subsistema y las interacciones entre líderes y comunidades de creyentes, al tiempo que comparten en el mismo espacio y tiempo con otros subsistemas (transacción).

El segundo, entre los líderes provenientes de diversos sistemas simbólicos que comparten un mismo espacio y tiempo en los marcos comunitarios (concurrencia). Mundos paralelos en términos simbólicos que coexisten, se reproducen y generan tensiones.

Si bien fueron explicadas por J. James distintas manifestaciones de representación múltiple entre prácticas derivadas de sistemas mágicos-religiosos como la santería, el palo monte, el espiritismo y el catolicismo a través de las cuales se explicita el proceso de transacción en los creyentes; las observaciones realizadas en el contexto obrero indican que la pluralidad, incluye otras variantes del cristianismo protestante, específicamente los evangélicos (bautistas y pentecostales en diferentes denominaciones) a tomar en cuenta para comprender el campo en su totalidad.

La validez metodológica de esta definición estriba en dos dimensiones:

- Desde una expresión religiosa y las relaciones que se establecen al interior del campo religioso.
- Desde un individuo concreto en la conformación de su propia religiosidad.

Los aportes del principio de la representación múltiple guardan una conexión directa con la idea que defendemos en tanto en el campo religioso cubano no solo

coexisten diversos sistemas, sino que en sus posiciones se evidencian relaciones de dominación, por ello podemos añadir a lo dicho por James que:

1. En su obra no se alude de forma directa al concepto dinámicas socio religiosas, pero de forma implícita se refiere a la multiplicidad de sistemas en un mismo espacio. Aunque solo explica pormenorizadamente los 4 sistemas ya mencionados, estos interactúan con otros a los que no se hace referencia directa que si forman parte de esta investigación.
2. Las dinámicas socio religiosas presentes en su trabajo de campo constituyen la fuente nutriente de la que parte su principio de la representación múltiple.
3. Marcadamente aportativos en el plano filosófico habría que complementar con una postura sociológica lo relativo a dichas representaciones múltiples en su concurrencia y transacción plural múltiple en el espacio que hemos estudiado, a partir del concepto dinámicas socio religiosas y sus componentes conceptuales.

LOS ESTUDIOS DE CAMPO Y DINÁMICAS SOCIO RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA Y CUBA

Las referencias sobre el tema en América Latina son variadas y amplias. Lo primero que reclama atención es el importante número de trabajos elaborados bajo la concepción teórica y metodológica de P. Bourdieu, fundamentalmente en México, también extendida al resto del continente, por encima de otras perspectivas teóricas claves en la sociología. En los marcos de este trabajo y siguiendo la lógica de los epígrafes anteriores en tanto hicimos referencia a los aportes de Marx, Bourdieu y Houtart, el concepto de campo religioso es quizás el más empleado por los autores a ello dedicados, en menor medida Weber y otros teóricos de la acción.

La noción de campo religioso aparece en dos formas; unas veces, se define el término y sus usos operacionales, mientras en otras ocasiones solo se da por sobreentendido (implícito). Así también, destaca la sobrecarga de estudios que abarcan el pentecostalismo en la región y los corrimientos doctrinales desde el catolicismo, sistema este que se posiciona numéricamente como tendencia. Pentecostalismo, secularización, fundamentalismo, pluralismo y ecumenismo en el campo religioso latinoamericano constituyen los ejes de análisis centrales. Ello puede encontrarse tanto en estudios históricos, teológicos propiamente y antropológicos, así como una información muy valiosa de tipo estadístico, realizado durante décadas desde Estados Unidos y algunas universidades latinoamericanas, con registros comparados con similar metodología en países pertenecientes al continente y a El Caribe, en menor medida¹⁵.

La literatura en América Latina es vasta. A los efectos de este texto priorizaremos aquellos trabajos que han sentado pautas teóricas y metodológicas de relieve. La primera conexión campo religioso-pluralismo-pentecostalismo, conservando la lógica de tratar el campo desde un solo sistema religioso, este rasgo es repetitivo en los reportes llevados a efecto.

Otto Maduro en 1980, aportó elementos sustanciales que nos permiten

15 Los datos históricos sugieren que, durante la mayor parte del siglo XX, desde 1900 hasta la década de 1960, al menos el 90% de la población de América Latina era católica. La encuesta de Pew Research muestra que el 69% de los adultos de toda la región se identifican como católicos. En casi todos los países encuestados, la Iglesia Católica ha sufrido pérdidas netas debido al cambio religioso de muchos latinoamericanos que se unieron a iglesias evangélicas protestantes o que rechazaron en general la religión organizada. Por ejemplo, aproximadamente uno de cada cuatro nicaragüenses, uno de cada cinco brasileños y uno de cada siete venezolanos ya no son católicos. (2014, 3)

ubicarlo como un antecedente directo de este trabajo en tanto aporta una línea secuencial que articula la relación campo-dinámica socio religiosa. Este punto lo advierte cuando plantea:

(...) el campo religioso se identifica como el campo específico de consumidores y productores de los bienes de salvación. En términos generales, se entiende que “el campo religioso (...) no sólo es un producto de las relaciones y conflictos (macro) sociales, sino que se constituye a sí misma como una red específica de relaciones (micro) sociales, con una cierta realidad y estabilidad propias y particulares”. En esta perspectiva, se considera que los conflictos que se generan propiamente en el campo religioso constituyen su principio dinámico (Maduro, 2001, p. 14).

Para realizar este análisis, con cierta inclinación hacia la psicología social, introduce los conceptos interés, personalidad carismática, malestar y crisis colectiva, estos últimos en condición de principios dinámicos, al tiempo que incorpora nociones funcionalistas tales como estructuración y posición.

Para adentrarse en el estudio del campo desde la construcción de sus datos, aporta las siguientes líneas de análisis desde el discurso y las prácticas según el tipo y grado de división interna del trabajo religioso:

a) El tipo y grado de diversificación de la organización que tendrá más probabilidades para desarrollarse al interior del campo religioso; b) El tipo y grado de burocratización de las prácticas que tienden a institucionalizarse; c) El tipo de discurso que se difundirá (probablemente) en el campo religioso, así como su grado de sistematización y moralización. (Maduro, 2001, p. 15).

Este autor constituye antecedente directo porque incursiona en la existencia de centros de dominación en tanto ideologías adversas en el sentido doctrinal y ritual, pero concordantes desde la filiación común. La literatura revisada mayormente esquivó incursionar en las rivalidades entre campos religiosos diferentes, constituyendo esto nuestro centro de atención. Esto lo asevera cuando parte de:

Otra expresión importante de conflicto religioso configurado en el campo religioso, es el conflicto teológico, el que canaliza la competencia de ideologías religiosas diferentes en la existencia de tipo latente o manifiesto en cuanto que la división del trabajo religioso determinando posiciones diferentes y opuestas de los creyentes y especialistas que van conformando su proyección en el espacio social garantizando su jerarquía en el mismo. En cuanto conflicto configurado en el campo religioso está el que se asume la forma de un conflicto teológico, el que trata de la autoridad que se canaliza con la competencia de ideologías religiosas diferentes. Se

comprende la existencia de este tipo de conflicto latente o manifiesto en cuanto que la división del trabajo religioso determina posiciones diferentes y opuestas de los mismos especialistas (sector dominante y sector dominado) que señalan categorías sociales definidas (etnia, género, grupo etario), que ha dejado de ser homogéneo, para pasar a constituir una estructura de intereses religiosos diversos, múltiples y contrapuestos. (Maduro, 2001, p. 22).

Casi contemporáneo con Maduro, las justipreciadas aportaciones a los estudios latinoamericanos alcanzan en la obra de Elio Masferrer Kan posiciones cimeras. En una trayectoria similar, su producción se inicia a mediados de los años 90 del siglo pasado con la incorporación del concepto cambio religioso para visibilizar las conexiones funcionales, simbólicas y de poder entre el mundo religioso y los medios de difusión masiva.

Dentro de su vasta obra destaca *Los destellos de la luz. Crónica de una polémica* (1997). En este artículo, es analizada la dinámica de los sistemas religiosos vinculada con el papel que desempeñan los medios de difusión masiva como una forma de que la sociedad sepa y entienda las funciones de los sistemas religiosos en el contexto social, pero no como se relacionan en el espacio público con otros sistemas religiosos en ese campo. En *Iglesia y nuevos movimientos religiosos. Un esfuerzo por aclarar la confusión* (1997) hace un análisis crítico del recorrido del concepto de nuevos movimientos religiosos, las sectas y sus iglesias en América Latina a partir de 1916 y la búsqueda de un significado científico para la sociología que ayude a comprender el fenómeno religioso y protestante hasta los momentos actuales.

Masferrer Kan, resume su idea del campo en relación con: las instituciones religiosas, los sistemas organizacionales que se abocan a la reproducción de lo sagrado y de sus especialistas, condicionando cambios religiosos que están en función de la eficacia del sistema simbólico en su cotidianidad.

Para este autor, el tránsito por diversas religiones e instituciones está en función de sus necesidades, lo cual asocia al fenómeno de la multirreligiosidad por considerarlo actores maduros que escogen, seleccionan y mezclan, evalúan y deciden sus preferencias religiosas reconociendo a su vez las responsabilidades de cada una de estas instituciones en las tareas que le son asignadas dentro de ellas. En su obra *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso* (2007), analiza el campo religioso, sus conexiones con el poder político y el papel de la comunicación¹⁶.

Una diferencia sustancial entre las ideas de Masferrer y este trabajo es que parte de la oferta y demanda religiosa al estilo del mercado, por tanto, estudia la

¹⁶ Otros trabajos son Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos (1998), ¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso (2007), (Tesis Doctoral en Antropología, UNAM, México), Religión, Poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias, México, Editorial; Libro de Araucaria, 2009

movilidad al interior del campo religioso en México, al tiempo que no explica las interconexiones entre los componentes del campo socio religioso.

Un libro imprescindible es la compilación de Olga Odgers Ortiz (2010), *Pluralización religiosa de América Latina*, refiere pensar que:

(...) América Latina continúa siendo mayoritariamente católica, hay procesos de cambio significativos que comparte un número importante de países de la región, entre los que destaca el crecimiento sostenido de la pluralización religiosa, donde la presencia del protestantismo —especialmente en su versión pentecostalizada— constituye el ángulo más visible. Ello no significa, naturalmente, que al interior de América Latina los perfiles y las tendencias del cambio religioso no sean homogéneos, sus campos religiosos se han conformado mediante procesos históricos que comparten elementos entre sí, en la comparación de los procesos de cambio religioso de los distintos países de América Latina tiene un gran potencial heurístico que podrá contribuir a la formación de paradigmas teóricos para comprender las expresiones contemporáneas de la religión desde esta parte del globo. (Odgers, 2010, p. 11).

Esta compilación referencia un conjunto de trabajos de incuestionable valor para nuestras ideas. Particularmente encontramos análisis profundos sobre dos términos centrales: el campo y las dinámicas religiosas por lo que constituye un antecedente directo en nuestra región. Un autor reconocido, Jean Pierre Bastian, (2010) en su concepto de campo religioso refiere “(...) permite comprender las interacciones entre los actores y los efectos de competencia que explican a su vez las transformaciones de las prácticas y de las creencias”. (Bastian, 2010, p.25). Al hablar de campo religioso parte reconociendo la pluralidad de sistemas que configuran dicho campo. En su noción de campo religioso privilegia la perspectiva micro, al tiempo que valora como foco de análisis el papel de la subjetividad y los actores sociales¹⁷. Ello supone una distancia teórica del enfoque de Bourdieu que seguimos, toda vez que desde su constructivismo estructural parte del habitus y del movimiento estructurante de las estructuras, aunque menciona dicho autor como un clásico del tema.

A pesar de reconocer la pluralidad de sistemas, privilegia al pentecostalismo como sistema y como movimiento, su historia en América Latina y su oposición al catolicismo, al articular las dinámicas entre ambos campos describe y analiza los procesos de dominación intrínsecos en sus lógicas, lo que de cierta forma supone incorporar el pensamiento de Bourdieu, aunque no lo declare. Es sin dudas el pentecostalismo el foco de atención de la mayoría de los ensayos sobre el tema¹⁸.

17 El cambio religioso en México y América Latina: la construcción de un objeto de investigación.

18 Para entender por qué elegí los protestantismos latinoamericanos como objeto de investigación debemos recordar que en los años setenta surgieron en Europa las teorías sociológicas

El crecimiento del pentecostalismo en América Latina ha sido atribuido a su compatibilidad con las religiones indígenas, lo que aumentó su atractivo entre los latinoamericanos. Al enfatizar el contacto personal con lo divino a través de la sanación por la fe, el hablar en lenguas y profetizar, el pentecostalismo atrae a quienes comparten una afinidad con las religiones indígenas que tradicionalmente incorporan creencias y prácticas asociadas con la comunicación con el “mundo espiritual”. Los pentecostales ponen énfasis en la prosperidad y el ascenso social y económico. En consecuencia, los seguidores del pentecostalismo pueden ver en la religión un medio más conducente hacia la prosperidad económica, ello puede ser extendido a países que también comparten sus espacios religiosos con sistemas sincréticos.

En la conexión campo, pluralismo, pentecostalismo, coloca las religiones populares y sincretismo religioso, presente en El Caribe y en Cuba. “(...) que el protestantismo sectario se integraba perfectamente en el panorama de las religiones populares de América del Sur, al lado de los animismos, de los espiritismos, de las religiones afroamericanas, de los mesianismos, de las formas populares de catolicismo”. (Bastian, 1975, p. 179).

Al abordar y construir el objeto, lo hace desde la teoría de los campos, elaborada por Pierre Bourdieu, donde el campo religioso latinoamericano tenía que ser construido como una red de relaciones objetivas entre posiciones definidas por la situación actual y potencial de los agentes y de las instituciones en la estructura de distribución de los distintos tipos de poder simbólico religioso.

que trataban de explicar el fenómeno de secularización registrado en ese continente. En América Latina la realidad era muy distinta, allí se podía más bien hablar de una proliferación de nuevos movimientos religiosos que pertenecían o al protestantismo o a otras corrientes religiosas. El crecimiento de estos movimientos y la diferenciación creciente del campo religioso, hasta entonces dominado por la Iglesia católica romana, llamaba la atención de los observadores. En cambio, en América Latina se vivía una efervescencia religiosa continua en una coyuntura de crisis económica y social crónica debida a la dependencia estructural de una región que se presentaba como víctima de las fuerzas económicas exógenas. Pág., 73. Trabajar sobre el terreno latinoamericano ofrecía la ventaja de poder abordar la dinámica de las relaciones entre los protestantismos de distintos continentes. A la vez, sacar la sociología de los protestantismos de sus terrenos privilegiados europeos y norteamericano podría permitir nuevas interrogantes y enriquecer la problemática de la modernidad religiosa. pág., 75. Con el fin de captar la dinámica del campo religioso convenía, construir su estructura; pero esta no podía entenderse sin la aproximación genética de la constitución histórica del campo religioso protestante y sin la comprensión de las relaciones entre este campo y otros, en particular el campo político. Pág. 77, 78. Que la dinámica de la génesis de los protestantismos latinoamericanos se debía fundamentalmente a factores endógenos, religiosos, políticos y en particular al desenvolvimiento de un liberalismo radical del cual participaban los actores protestantes; •que el desarrollo de estas sociabilidades se debía a las demandas religiosas de sectores sociales en transición, preocupados de reforzar su autonomía política y simbólica.

•Que estos protestantismos no eran del tipo sectario, sino más bien respondían al tipo ideal de la sociedad de ideas, fungiendo como laboratorios para anticipar y llevar a cabo un proyecto de reforma social democrática.

•Que su función religiosa y social fue de contribuir a la emergencia de una cultura religiosa y política de la modernidad liberal; de ahí su constante compromiso en las luchas en favor de la democracia liberal contra los actores corporativos y tradicionales. • que su lazo con los protestantismos norteamericanos y con el panamericanismo tenía que analizarse a partir de las luchas de intereses propios de los campos religiosos y políticos latinoamericanos para entender el uso que hacían aquéllos de los modelos norteamericanos en la pedagogía activa que llevaban. Pág., 93,94.

Una construcción así, para ser pertinente, tenía que tomar en cuenta la génesis misma del campo religioso latinoamericano. (Bastían, 1975, p. 106).

El vuelco de los años cincuenta marcó el inicio de un proceso de desregulación religiosa que se acelera en la actualidad. Este proceso se ha iniciado con la irrupción de un tipo de autoridad que hasta entonces seguía siendo marginal: la autoridad del profeta, en el sentido weberiano del término; es decir, del actor dotado de carisma, que actúa no en virtud de una tradición, sino en virtud de una verdad propia (Bastían, 1975, p. 109)

En obras posteriores profundizo en el pentecostalismo:

(...) la aceptación del pentecostalismo por las masas empujó y constriñó aún a la iglesia católica a ‘pentecostalizarse’, es decir, a adoptar las prácticas que tanto su clero tradicional como su vanguardista progresista habían condenado anteriormente como sectarias, manipuladoras y reaccionarias. El actor dotado de carisma, vale decir el pentecostalismo, favorece una desregulación religiosa cuyos efectos aparecen no sólo en la iglesia católica, sino en el conjunto de las otras religiones, en particular sobre los actores tradicionales ligados a la religión llamada “popular”. Hasta entonces, ellos habían vivido a la sombra de la institución católica hegemónica. La pluralización religiosa tiende ciertamente a atomizar, a fragmentar, el campo religioso, pero al mismo tiempo favorece la emergencia de pequeños, medianos y grandes actores religiosos corporativistas en competencia, capaces de aliarse y confederarse buscando rivalizar con la iglesia católica en el plano regional o nacional. (Bastían, 2010, p. 30).

Otro autor que incursiona en la misma lógica es Cristián Parker en *Religión, política y cultura en América latina nuevas miradas*. (2012) cuando afirma: “En este contexto el catolicismo romano, que fuese la fuerza hegemónica religiosa y cultural, con su gran influencia en el campo político, ahora lucha por recomponer su posición simbólica predominante frente al creciente número de grupos evangélicos y a la diversidad religiosa cultural acentuada” (Parker, 2012, p. 29).

Al apuntalar como fuerzas en conflicto a la diversidad religiosa en la que predominan grupos evangélicos, católicos y sus influencias en el campo político, se refiere a posiciones de poder que no solo se observan desde lo litúrgico, sino que se entremezclan con factores económicos y funcionales.

Otros autores cercanos a nuestra línea de análisis son Eric Solera Mata, J. Amando Robles (2001) “Religión, sociedad, crisis” quienes se definen teóricamente dentro de la perspectiva de Bourdieu y Houtart. Estos definen el campo como:

El campo religioso es una estructura diferenciada y compleja que articula las instancias (individuos, grupos e instituciones) encargadas específicamente de la producción, reproducción y difusión de los bienes religiosos, necesarios para la satisfacción del interés religioso. A través de las asimetrías de esta estructura se procesan las demandas religiosas que toman su consistencia en el mismo campo religioso, a pesar de que los factores condicionantes de esta demanda no se agotan en las coordenadas del campo religioso, sino que tienen conexiones complejas y diversas (no lineales ni siempre inmediatas, insistimos), con el contexto económico, político y sociocultural. “(...) un campo religioso, con sus categorías respectivas: interés y demanda religiosa, producción religiosa, capital religioso, conflicto religioso, elemento clave para abordar el eje de tensión unidad/diversidad. (Solera y Robles, 2001, p. 14)

Si se sigue a Bourdieu, los autores insisten en que los sistemas simbólicos están predispuestos por su misma estructura a ejercer simultáneamente funciones de inclusión y exclusión, asociación-disociación, integración y distinción y, por tanto, conocimiento y desconocimiento. A la definición dada por ellos, se suma una fragmentación metodológica de situaciones para su análisis desde las influencias política y económica, en tanto priorizan la comprensión de la religiosidad y sus conexiones con el poder político, particularmente en el campo religioso católico, aportado en la obra de J. L. Bonilla Morales en “Teología del Pluralismo Religioso: paradigma y frontera” (2011).

Aunque incorporan los estudios de Houtart de los nuevos movimientos religiosos y particularmente el auge del pentecostalismo; el rescate de la identidad indocristiana y afrocristiana, bajo el nombre de nuevos movimientos religiosos (NMR), menciona desde los procesos de la transculturación de expresiones religiosas orientales, aunque no los analiza desde la articulación campo-dinámica. Ciertamente, los movimientos discontinuos entre la línea teórica marcada por Bourdieu y otros autores, no se puede negar su influencia en América Latina cuando se aborda el concepto campo.

El pentecostalismo y sus conexiones con otros sistemas religiosos y el fundamentalismo, tratados como campos religiosos, han sido investigados desde la perspectiva weberiana en particular y bajo el enfoque más contemporáneo de P. Berger y T. Luckman. Autores que abordan la problemática fundamentalista y el pentecostalismo son Marcos Villamán (2002) en “La vuelta de lo sagrado: religión y dinámica social” y Jorge Alexander Ravagli Cardona (2013), en el artículo “Pluralismo y espiritualidad tradicional en América Latina. Fundamentalismo y sacralidad en la modernidad del subcontinente”.

Por fundamentalismo estamos entendiendo: “(...) una tendencia actual dentro de las tradiciones judía, cristiana, y musulmana, que suele estallaren reacciones más o menos violentas contra todo

cambio cultural. Estudios psicológicos describen a sus adeptos más celosos como “personas autoritarias”, es decir, como individuos que se sienten amenazados en un mundo dominado por poderes malignos en actitud permanente de conspiración, que piensan en términos simplistas y conforme a esquemas invariables, y que ante sus problemas se sienten atraídos por respuestas autoritarias y moralizantes. (Villamán, 200, p. 505).

Es en el pentecostalismo donde el fundamentalismo alcanza un alto nivel dada su naturaleza carismática, a diferencia de otros grupos protestantes: “El pentecostalismo parece ser en la actualidad un movimiento religioso tan potente que ha impactado tanto en el mundo protestante como en el católico-romano. En el mundo protestante es evidente la marca pentecostal, tanto en la doctrina como en el culto, en casi todos los nuevos movimientos que han surgido y siguen surgiendo en el campo religioso. (Villamán, 2002, p. 513).

En un camino inverso a lo argumentado encontramos otro bloque de autores que refieren la problemática de la secularización como proceso típico no solo del viejo continente europeo, sino como una tendencia en las sociedades latinoamericanas. “Religión y Sociología, cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, de R. Blancarte (2002) y “Secularización, despertar religioso y expansión de nuevas comunidades de sentido” de W. M. Beltrán Cely, (2016), siguiendo el camino iniciado por P. Berger y T. Luckman en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1996), este último término ha sido reinterpretado para comprender el mundo religioso desde el creyente y el posicionamiento del término sentido en el contexto pluralista del fundamentalismo. “la secularización camina de la mano con un proceso de pluralización social. Es decir, suele implicar la posibilidad de que en una misma circunscripción territorial (Estado-nación) convivan diversas comunidades de sentido”. (Beltrán, 2016, pp. 11-12).

Otro derrotero sigue aquellos esfuerzos encaminados a frenar las posiciones fundamentalistas desde una intención ecumenista por parte de movimientos religiosos, instituciones, organizaciones y líderes. El diálogo interreligioso se erige poco a poco en elemento central de políticas públicas e incidencia desde organizaciones sociales, que básicamente ha surgido como principal paradigma para el trabajo con el campo religioso desde la perspectiva de la incidencia. (Parker, 2012, p. 62)¹⁹.

19 Religiones por la Paz en América Latina y el Caribe reúne representantes de las principales comunidades de fe de la región, a través del Consejo Latinoamericano y Caribeño de Líderes Religiosos (LACCRL), el cual es uno de los cinco consejos interreligiosos regionales de la red mundial de Religiones por la Paz. La rama latinoamericana y caribeña se inició con la Consulta sobre la Planificación Estratégica para la Cooperación y el Diálogo Interreligiosos en América Latina, celebrada en Sao Paulo, del 2 al 4 de febrero de 2004. Pág. 62. Religiosos, cuya primera sesión plenaria fue realizada en la Ciudad de Panamá, del 22 al 23 de junio de 2006. Como resultado de la misma, fue elegido el Comité Ejecutivo integrado por delegados del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), la Conferencia de Iglesias del Caribe (CCC), el Foro Iberoamericano de Diálogo Evangélico (FIDE), el Congreso Judío Latinoamericano (CJL), la Organización Islámica para América Latina y el Caribe (OIPAL),

Acciones y organizaciones implicadas en este esfuerzo de ecumenismo han sido dirigidos a la promoción sobre la necesidad de participación de entidades religiosas en organismos internacionales y de participación de la sociedad civil a nivel de los organismos internacionales y regionales. Existe un llamamiento a que se integren espacios como la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), en los que aún no se están estableciendo mecanismos para la participación de las organizaciones religiosas, aunque si se han registrado encuentros con el MERCOSUR Social y la Secretaría de la Integración Social Centroamericana (SISCA) y dentro de las reuniones internacionales y regionales de las Naciones Unidas que se celebran en América Latina y el Caribe, se desarrollan escasas articulaciones entre las organizaciones religiosas participantes de la región. (Parker, 2012, p. 64). El papel de las redes sociales y la necesidad de la comunicación interreligiosa es también centro de atención²⁰.

El ecumenismo como postura de paz y su alto valor ideológico en un mundo creciente de violencias, promovió la RILEP como red de instituciones vinculada a diversas organizaciones religiosas, que buscan favorecer actividades de promoción de paz y la buena convivencia. Fue creada conjuntamente por la Oficina Latinoamericana y Caribeña de la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz (WCRP) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). La RILEP tiene como objetivos: a) Promover la educación para la paz en las comunidades religiosas, particularmente en sus marcos de trabajo educativo, mediante el conocimiento mutuo y el encuentro

y el Consejo Continental de Ancianos y Guías Espirituales Indígenas de América. Asimismo, componen el Consejo Latinoamericano y Caribeño de Líderes Religiosos, representantes de la Comunión Anglicana en América Latina y el Caribe, la Conferencia de Liderazgo de las Iglesias Miembros en América Latina y el Caribe de la Federación Luterana Mundial (COL), el Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas de América Latina y el Caribe (CIEMAL), la Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina (AIPRAL), la Asociación Evangélica del Caribe (EAC), la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Asamblea de Obispos Ortodoxos Canónicos de Sudamérica, el Foro Musulmán Caribeño (CMF), el Instituto Nacional de Tradición y Cultura Afro-Brasileras (INTECAB), el Secretariado Latinoamericano y Caribeño de Caritas (SELACC), Visión Mundial América Latina y el Caribe, y las redes regionales de Centroamérica y el Caribe, y de Mujeres de Fe y de Jóvenes Religiosos de Religiones por la Paz. Pág. 63.

20 La “red de redes”, fomenta el reconocimiento del diálogo interreligioso como un elemento central para la convivencia democrática. La Resolución 68/126 y otras conexas de la Asamblea General de las Naciones Unidas referidas a la promoción del diálogo, la comprensión y la cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz, al igual que el Informe del Secretario General 68/286 ha reconocido “la importancia del diálogo entre religiones y su valiosa contribución al fomento de la cohesión social, la paz y el desarrollo, y como importante instrumento de la labor destinada a lograr, el pleno cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio”. De aquí que Religiones por la Paz realiza un amplio trabajo enfocado en la articulación de líderes religiosos para la incidencia pública como también un trabajo protocolar con organismos internacionales y entidades gubernamentales sobre la sensibilización del involucramiento de entidades religiosas en términos de promoción de la convivencia democrática y pacífica desde una perspectiva de fe. (Parker, 2012, 64)

fraterno, superando toda clase de prejuicios; b) Establecer un espacio permanente de enlace, intercambio de experiencias y capacitación de educadores y educadoras para la paz de las comunidades religiosas de América Latina; y c) Utilizar las tecnologías de información y comunicación (TIC) para la promoción de una cultura de la paz, desde una perspectiva interreligiosa y latinoamericana. (Parker, 2012, pp. 65-66).

No podemos dejar de mencionar la amplia obra del investigador cubano Aurelio Alonso al insistir en la necesidad del ecumenismo para la región latinoamericana, incorporando los términos intrarreligioso y extrarreligioso para “aludir a los vasos comunicantes entre la religión y el mundo arreligioso e irreligioso, y que incluye el diálogo con la ciencia, con la política e incluso con el ateísmo, en un plano extremo”. (Alonso, 2008, p. 17).

Alonso habla de tres ámbitos del diálogo, ya se trate de un contexto nacional o global: el diálogo interreligioso es el que tiene lugar entre una religión y las otras; el intrarreligioso, en el interior de una misma religión; y el último extrarreligioso, que puede aludir a los vasos comunicantes entre la religión y el mundo arreligioso e irreligioso, y que incluye el diálogo con la ciencia, con la política e incluso con el ateísmo, en un plano extremo (Alonso, 2008).

En esa línea resalta tanto los obstáculos como las formas en las que se debe avanzar a favor del ecumenismo:

(...) los obstáculos que se levantan frente al avance del diálogo interreligioso (y el diálogo en el sentido más amplio) en América Latina son de dos tipos: los estrictamente doctrinales, ligados a la interpretación del dogma, y los sociales, vinculados a la pobreza, la desigualdad, la subsistencia y la necesidad de justicia social en un mundo con potencial productivo para acabar con las miserias humanas, pero imposibilitado de hacerlo por un ordenamiento socioeconómico y político que lo impide. Un ordenamiento que requiere ser transformado en la tierra, y que no puede asumirse como ajeno o secundario desde una verdad de fe. (Alonso, 2008, pp. 27-28)²¹

Aún cuando situamos a Houtart en nuestro primer subtítulo, prácticamente sus aportaciones han nacido de la experiencia latinoamericana principalmente el movimiento conocido como Teología de la Liberación, hablando también a favor del ecumenismo en espacios conciliadores. Su conferencia La sociedad civil. Foro Mundial de las Alternativas componente de la Sociedad Civil “de abajo”,

21 Este ecumenismo se orienta en el rescate del diálogo que desde los años sesenta, animado por el espíritu del Vaticano II, la II conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín en 1968 y la carta encíclica *Populorum Progressio* del papa Pablo VI, inspiró, o por lo menos sirvió para legitimar, iniciativas como las de la teología de la Liberación, los movimientos sacerdotales y laicos de cristianos por el socialismo, las comunidades eclesiales de base, la pedagogía del oprimido de Paulo Freire y otras experiencias liberadoras. Pág. 28.

enfila un camino hacia las convergencias, donde mundializar las resistencias y las luchas es un objetivo inmediato. La gran multiplicidad de movimientos, su fragmentación, puede ser un obstáculo, en la medida en que estos están atomizados, pero puede ser una fuerza si en lugar de constituir una simple suma, entran en una convergencia funcional, ejemplos de Seattle, en Washington, Bangkok, Praga, Niza y Davos.

Un interés en profundizar el conocimiento acerca de las tendencias de la religión en América Latina y El Caribe (excepto Cuba) llevó a la elaboración de un informe que analiza la afiliación, creencias y prácticas en 18 países y en EE.UU. (Puerto Rico). Lo interesante es que mediante la aplicación de 30,000 encuestas cara a cara, que se realizaron entre octubre de 2013 y febrero de 2014, en español, portugués y guaraní, se pudo tener acceso a un gran volumen de información y sus correspondientes usos de forma comparativa²².

Este informe acopia información acerca de iglesia de partida (a que sistema pertenecían valorando siempre la relación católicos-protestantes), razones de la conversión al protestantismo, edad en la que se convierten, género, movilidad geográfica, nivel de instrucción, el impacto de la presencia de un papa latinoamericano (Jorge Mario Bergoglio, elegido papa en marzo de 2013, adoptando el nombre Francisco), observancia religiosa (asistencia a ceremonias y ritos), la sanación y el carismatismo, la ayuda a los pobres y temas sociales como el aborto, la filantropía, valores tradicionales, el divorcio, comportamientos sexuales (opiniones acerca del matrimonio gay) y el uso de los anticonceptivos.

Su marcado valor estadístico apunta hacia el crecimiento vertiginoso hacia el pentecostalismo, así como consideraciones acerca de si los sacerdotes deberían poder contraer matrimonios o si las mujeres deberían poder ser sacerdotes.

²² La encuesta se llevó a cabo como parte del proyecto Pew-Templeton Global Religious Futures, que analiza el cambio religioso y su impacto en las sociedades de todo el mundo. El centro conduce encuestas de opinión pública, investigación demográfica, análisis del contenido de medios de comunicación y otras investigaciones sociales de carácter empírico. Asimismo, estudia la política y las opiniones políticas en los Estados Unidos; los medios de comunicación y el periodismo; el Internet y la tecnología; la religión y la vida pública; las tendencias entre los hispanos; las actitudes en el ámbito global; y las tendencias socio-demográficas en los Estados Unidos. La encuesta abarca casi todos los países de habla hispana y portuguesa y territorios que se extienden desde México y América Central hasta el extremo meridional de América del Sur. Debido a limitaciones en el trabajo de campo y a susceptibilidades relacionadas con la realización de una encuesta sobre religión, no se pudo incluir a Cuba. Es el único país de habla hispana de América Latina que no fue posible encuestar. © Pew Research Center, 2014.

El trabajo de campo para este estudio fue llevado a cabo por Princeton Survey Research Associates, bajo la dirección de Mary McIntosh, y por Ipsos Public Affairs, bajo la dirección de Clifford Young. El cuestionario se enriqueció con la orientación de expertos en religión y opinión pública de América Latina entre los que se encuentran Matías Bargsted de la Pontificia Universidad Católica de Chile; Andrew Chesnut de Virginia Commonwealth University; Néstor Da Costa del Instituto Universitario CLAEH y la Universidad Católica del Uruguay, Uruguay; Juan Cruz Esquivel de CONICET - Universidad de Buenos Aires, Argentina; Silvia Fernandes de la Universidad Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil; Frances Hagopian del Departamento de Gobierno de la Universidad de Harvard; Fortunato Mallimaci de CONICET - Universidad de Buenos Aires, Argentina; Catalina Romero, de la Pontificia Universidad Católica de Perú; y Mitchell Seligson de Vanderbilt University. (Young, 2014, 26).

Lamentablemente, a pesar del inmenso caudal de información aportado por el informe, este no va más allá de incorporar las estadísticas y sus usos comparados, sin aprovechar las potencialidades para el estudio del campo y las dinámicas religiosas.

De la revisión de la literatura podemos concluir que, aunque parten de las claves del análisis del campo religioso en el sentido de Bourdieu, escasean aquellos textos que acompañan el estudio del campo desde las dinámicas socio religiosas que expliquen los vasos comunicantes entre los diversos sistemas. Esta característica sesga en gran medida una visión dialéctica e integrada de la región desde lo político, socioeconómico y lo cultural, aún cuando el ecumenismo constituye una posición ideológica que habla a favor de compatibilizar en un esfuerzo común el fundamentalismo que tanta lacera las relaciones interreligiosas.

De manos del ecumenismo llegan a Cuba los estudios del campo religioso personalizados en la figura del gran teólogo y sociólogo François Houtart, pero antes debemos examinar los estudios sobre religión y sus características esenciales. Un acercamiento a las distintas perspectivas desde las que se ha estudiado el fenómeno de la religiosidad popular en Cuba, nos indica que ha sido la antropología (etnografía), la historia y la sociología las ramas del saber, en las que se ubican las principales aportaciones a considerar como antecedentes.

Partir de la premisa de que el contexto socioeconómico, político y cultural del país incide en el comportamiento del campo religioso y las diferentes expresiones de la religiosidad popular, así como de sus reportes investigativos. Lo anterior, permite dividir en dos grandes períodos o bloques cognoscitivos: el primero, el desarrollo profuso de textos que no priorizan como matriz teórica los estudios desde el campo religioso (desde sus inicios hasta mediados de los '80 del siglo xx); el segundo, incorpora el concepto campo como perspectiva teórica y metodológica, mayormente priorizando entre sus miradas, el análisis de las relaciones de dominación (instituciones, organizaciones y creyentes en los marcos de un sistema religioso desde los '80 hasta la actualidad).

Los trabajos que se consultan presentan desde una visión macro social la pluralidad existente en Cuba, su diversidad, tendencias, los procesos inter denominacionales e interreligiosos, las membrecías, el papel y lugar de los espacios sociales, la libertad religiosa y la convivencia social, los aspectos jurídicos y las políticas signadas desde el sistema político cubano, en su relación Estado-Iglesia.

En el primer período se colocan figuras claves e imprescindibles, el más notorio, Fernando Ortiz Fernández, como máxima expresión de investigaciones de corte antropológico, etnográfico y sociológico, a las que se suman las obras de autores como Lydia Cabrera y Rómulo Lachatañeré, en el convulso contexto social de la república, en el cuál sus resultados investigativos constituyeron retos científicos y sociales²³.

23 Es sin dudas el gran sabio cubano Don Fernando Ortiz (1881-1969), la piedra angular

En Ortiz existe no solo a un meticuloso y genial escritor, sino sus acciones como promotor, abogado, conferencista y patrocinador cultural marcan los destinos epistemológicos de varias décadas del siglo xx y aún en la actualidad²⁴. La obra de Ortiz cubre una zona tan amplia y heterogénea de la cultura cubana que es imposible resumirla aquí, si bien su *Hampa cubana: Los negros brujo*s (Madrid, 1906) es considerado su primer trabajo sólido, donde se vislumbra la capacidad del autor y el ambicioso espectro social que pretendía abarcar.

Se encuentra una prolífera producción de libros, artículos y ensayos en los que destaca *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco* (1940) como texto que trasciende con su definición “transculturación”, marcando un hito en los estudios antropológicos culturales no solo en Cuba, sino de América Latina²⁵. Entre 1906 y 1969 lo producido por Ortiz aún no ha sido suficientemente justipreciado a nivel internacional. No por gusto es considerado el padre de la antropología y la sociología en Cuba²⁶ debido a sus aportaciones teóricas, y sus incursiones en el abordaje de los problemas socioculturales mediante esclarecedores descubrimientos que han permitido hurgar en los antecedentes directos e indirectos de los procesos que le dieron origen y continuidad a la nación.

En su obra hay numerosos aportes sustentando como método:

(...) aislar los distintos elementos culturales (de origen europeo, africano, asiático o aborígen) que componen la cultura cubana; estudiar la evolución de Cuba de cada uno por separado; analizar las relaciones de cada uno de estos elementos con los demás; a partir

para iniciar cualquier indagación al respecto, sin que esta afirmación nos lleve a ignorar que los antecedentes y las fuentes de las que se nutrió su obra, se encuentran en los siglos XVIII y XIX, período en que un valioso grupo de personalidades cubanas, aglutinadas en instituciones como la Sociedad Económica de Amigos del País y otras de carácter científico y social, dieron un importante impulso al estudio de la antropología y la etnografía. (NOTA de la clase de etnografía). En sus obras, sorprenden sus obras por la profundidad y el estudio en sus investigaciones etnográficas y sociológicas del componente cultural africano en Cuba y, en menor medida, se conocen sus estudios sobre las raíces hispánicas en la formación de la nación cubana lo que traslucen en la dinámica formativa del pueblo cubano.

24 Profesor de Derecho de la Universidad de La Habana, fundador y editor de Revistas tales como Administración de Teoría y Práctica del Estado, Archivos del Folklore, Revista Surco, Boletín de Legislación, Ultra, Presidente de la Sociedad Amigo del País, Fundador de la Biblioteca de la SEAP, Sociedad de Estudios afrocubanos en La Habana, Organiza la institución Hispano – cubana de cultura, preside numerosos seminarios de Etnografía cubana.

25 F. Ortiz ilustra su concepto utilizando como metáfora de la cubanidad el famosísimo ajíaco: [...] en todo momento el pueblo nuestro ha tenido, como el ajíaco, elementos nuevos y crudos acabados de entrar en la cazuela para cocerse; un conglomerado heterogéneo de diversas razas y culturas, de muchas carnes y cultivos que se agitan, entremezclan y disgregan en un mismo bullir social; y, allá en lo hondo del puchero, una masa nueva ya posada [...], mixtura rica y sabrosamente aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación. Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbotela en el fogón del Caribe (Ortiz, 1940b).

26 Su libro *Estudios etno sociológicos*, (1942) aborda desde el descubrimiento los factores humanos de la cubanidad, los indocubanos, los rasgos holgazanes, las fiestas religiosas de los afrocubanos, las sectas (los ñañigos, sunsundamba) los tambores de los negros y la transculturación, carnavales, el folklor, lo francés y el vudú.

de la forma en que se hayan presentes dichos elementos en nuestra realidad, ascender en su estudio hasta la fuente primigenia o cultura matriz de la cual procede; comparar entonces las manifestaciones originales con sus rebrotes cubanos y extraer las conclusiones pertinentes. (Iznaga, 1989, p. 6).

Lo dicho por esta autora se corresponde con la postura metodológica de la época, de la que sus aportes no se podían desprender en tanto formación académica²⁷. Los pasos iniciados por Ortiz solidificaron una perspectiva que tendría continuidad en numerosos investigadores contemporáneos y sus sucesores hasta bien avanzado el siglo xx y en la actualidad.

A lo anterior, se debe adicionar que la profundización cognoscitiva de los sistemas religiosos, sus liturgias, procesos doctrinales, ética, prácticas, estructuras organizativas, jerarquías generacionales y el mundo de fe que los impulsa, pretenden visibilizar las urdimbres de funcionamiento de los diversos sistemas religiosos-con todo el acabado instrumental, danzario, ornamental, etc.-inauguraron la profundización cognoscitiva de sistemas religiosos en su interior, aperturando a las ciencias sociales, zonas desconocidas del imaginario popular.

Sus aportes son claves para estudios posteriores en lo relativo al “espiritismo de cordón”, santería y otras religiones de base africana, por sus rituales, cantos, invocaciones, posesiones, despojos, la caridad, decoración de los centros; los elementos materiales utilizados en las ceremonias; la composición social, racial y de género de los practicantes; y en fin todas sus características.

Lo iniciado por Ortiz constituyó el sendero principal por el que avanzaron los estudios religiosos en el país. Tantas figuras claves, las publicaciones resultantes de sus estudios y la labor institucional que se configuraría después de 1959 están signadas por su distinción, con la pretensión, en ciertas ocasiones, de superar limitaciones epocales que acompañaron su producción, el papel de la socialización de conocimientos en conferencias o talleres internacionales y el espíritu científico que prevaleció en la isla y sus publicaciones periódicas. Las *Actas del Folklore*, revistas como *Isla*, *Del Caribe*, *Catauro*, *Temas*, *Caserón* y otras, reproducen sus aciertos.

27 En el criterio de autores como Ángel Lago Veito, la comprensión de F. Ortiz de ciertos procesos etnos culturales estuvo limitada por una visión capitalina, habanera y en ese sentido estrecho, el que no le permitió captar la esencia y el espíritu propio de otras regiones de la geografía insular que presentaban un disímil devenir histórico-social; que es posible que su loable labor vindicadora de lo negro; no le permitiera observar las huellas de otros componentes culturales —vale decir, los indígenas—, en el proceso de formación de la identidad cultural cubana. (A. Lago, 2010). Todas estas investigaciones en sus orígenes estuvieron permeadas de un paternalismo que en ocasiones no les permitió vislumbrar el alcance real de este fenómeno pero no debe dejar de reconocerse que las mismas abrieron el diapasón que posteriormente se abrió y permitió un diapasón más profundo y abarcador para el estudio de estos en las diferentes regiones del país donde se encontraron para dar una respuesta a lo que realmente sucedió y le dio lugar al que posteriormente se denominaría cultura.

La construcción de una síntesis sobre la literatura existente en Cuba puede ser ordenada atendiendo básicamente a las matrices religiosas en las que profundizan, al tiempo que, en algunos casos, convergen en su abordaje, varios sistemas religiosos. Una visión global visibiliza los enormes desbalances sobre la producción de conocimiento sobre el tema religioso, tanto por parte de prestigiosos investigadores, como por la labor conjunta de instituciones cuyo objeto por perfil institucional responde a dicho objetivo, situación similar se refleja en las publicaciones y congresos. Las inclinaciones se muestran a favor de las religiones de base africana tanto en la época republicana como durante el período revolucionario. Poca justicia se ha hecho especialmente en lo relativo al tratamiento de las sectas (Testigos de Jehová fundamentalmente, cuya fuerza en cifras y proselitismo muchas veces ocupa posiciones cimeras, o los nuevos movimientos religiosos en zonas alejadas de la capital)²⁸.

En el primer período, se advierte la ausencia del tratamiento teórico y metodológico desde el campo y las dinámicas socio religiosas, así como la pluralidad de sistemas que coexisten en espacio y tiempo. Por lo anterior tendríamos el siguiente ordenamiento:

1. Investigadores que priorizaron en este primer período los estudios de las religiones de base africana y sus sincretismos: Lidya Cabrera²⁹, Rómulo Lachatañeré³⁰, Natalia Bolívar Arostegui, Rogelio Martínez Furé, Miguel Barnet, Jesús Guanche, Samuel Feijó, Joel James Figarola, José Millet, José Vila, Alexis Alarcón, Abelardo Larduet y Marta Cordiés Jackson, entre otros.

2. Instituciones que se nuclean en torno al tema religioso e identidad nacional: Centro de Estudios del Folklore del Teatro Nacional de Cuba³¹,

28 En el informe Percepción social de la libertad religiosa y la convivencia social en Cuba, del CEDERS – CIPS del año 2019, se incluyen a los Testigos de Jehová en calidad de muestra, caracterizan su proselitismo, actividades más comunes y participación comunitaria. De 14 provincias estudiadas tenían presencia mayoritaria de líderes en 12.

29 Lydia Cabrera (1899-1991), sin dudas, excelente portavoz de la cultura afrocubana, se adentra en este período en el estudio profundo, serio y minucioso de las creencias y prácticas religiosas presentes en Cuba, desde la voz de los propios practicantes. Entre sus primeros textos se encuentran “Cuentos Negros de Cuba” (1940) y “¿Por qué Cuentos Negros de Cuba?” (1948), a los que le siguieron otros como “Ayapá: Cuentos de Jicotea” (1971), en los que inmortalizó la poesía, la música, la mítica, el humor y la cosmovisión del afrocubano. Publicó “El Monte” (1954), identificado como la Biblia de las religiones afrocubanas, donde se recoge el origen de la santería y su liturgia. Su obra es referente imprescindible para el estudio de la religiosidad popular en nuestro país, como expresión de los múltiples fenómenos de sincretismo que se manifiestan en las prácticas hoy día, objeto de nuestra investigación.

30 Figura desconocida, aunque no lo suficientemente reconocida, es el santiaguero Rómulo Lachatañeré (1909-1951), quien profundizó en la procedencia y desenvolvimiento social de los africanos y las raíces africanas de nuestra cultura y la recopilación de los mitos yorubas en sus obras como “Oh mío Yemaya” (1938), “Manual de santería” (1942), “El sistema religioso de los negros afrocubanos” (1992).

31 El Instituto de Etnología y Folklore (IEF), que pasaría a pertenecer, casi inmediatamente, a la proyectada Academia de Ciencias de Cuba (1962), radicada en el Capitolio Nacional, creada dentro del naciente Consejo Nacional de Cultura, por la ley no. 994 del Consejo de Ministros, de diciembre de 1961, se nuclearon personalidades como Isaac Barreal, Isabel Mestre Urbizu, Calixta

la Casa del Caribe, Casa de África, Fundación “Fernando Ortiz”, Centro de Investigación Cultural “Juan Marinello”, Departamento de Estudios socio religiosos (CIPS)³² y el Instituto Cubano de Antropología.

3. Análisis de sistemas religiosos de base cristiana:

- a) Católicos: Olga Portuondo Zúñiga, *La Virgen de la Caridad del Cobre: Símbolo de Cuba* (1995); Rigoberto Segrero. *Iglesia y nación en Cuba (1868-1898)*, (2010), *De Compostela a Espada. Vicisitudes de la Iglesia Católica en Cuba* (2000); Eduardo Torres Cueva. *La Iglesia Católica en la patria de los criollos (1519-1789)*, (2008); José Guillermo Montero Quesada y Yirina Toranzo Utra (2015). *La iglesia católica en Las Tunas durante la república neocolonial*.
- b) Protestantes: de Marcos Antonio Ramos. *Panorama de Protestantismo en Cuba* (1986); Yoana Hernández Suárez. *Protestantes en Cuba. Desarrollo y organización 1900-1925* (2006), e *Iglesias cristianas en Cuba. Entre la independencia y la intervención* (2010).
- c) Los trabajos Testigos de Jehová: existen trabajos monográficos y tesis de licenciatura en universidades. Los informes del DESER-CIPS su evolución en las condiciones cubanas a partir de la postura asumida por su membresía. Según los resultados del DESER-CIPS incumplimientos de formalidades en un clima de expresada hostilidad, determinaron que en los '70 se le retirara el reconocimiento oficial por el Registro de Asociaciones del Ministerio de Justicia y sus Salones del Reino pasasen a funciones sociales. En los últimos tiempos se advierten posturas de diálogo evidenciando voluntad de no asociarse a acciones políticamente opositores. (Ramírez, 2001, p. 9).

Es en la obra ya citada del investigador Aurelio Alonso, donde encontramos dos ejes de análisis a los que les damos continuidad en esta investigación; el primero cuando se introduce en el concepto diálogo religioso, obligando a

Guiteras Holmes o Alejandrino Borroto, se formó una nueva hornada de jóvenes investigadores, entre los cuales estarían María Teresa Linares Savio, Hernán Tirado Toirac y Dennis Moreno, entre otros. (Korsbaek, Barrios, 2010).

32 Las investigaciones que desde la perspectiva de la sociología de la religión se han desarrollado en nuestro país, han tenido sus principales exponentes entre los investigadores del Departamento de Estudios Socio-religiosos del CIPS, en La Habana (aunque no omitimos otros núcleos investigativos que pudieran ubicarse en la Universidad de la Habana, la Fundación Fernando Ortiz y la Casa del Caribe, por citar algunos otros), y han partido de la premisa de entender la religión como un fenómeno dialéctico, multifacético y eminentemente social, que no puede existir fuera de ese ámbito; que se halla en constante cambio y transversaliza esferas de la vida. A mediados de 1980 el colectivo de DESR en uno de sus primeros resultados de investigación El fenómeno social religioso en la sociedad cubana. La Habana, 1986, al definir primer vez el concepto Religión dejó definidas sus raíces sociales en vínculo dialéctico con la realidad cubana. Aspecto teórico en el que se profundizó posteriormente en el estudio de La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana contemporánea, que se llevó a cabo en 1989. Definición ampliada y complementada en el libro de J. R. Calzadilla, Religión y Relaciones Sociales, Editorial Academia, La Habana, 1999.

diferenciar, al menos, tres extensiones; por otra parte, encontramos alusión al concepto de campo religioso en América Latina en la pluralidad y su complejidad, problematiza el contorno, la génesis y las determinaciones que les son propias en sus dinámicas.

1. Si comienzo por afirmar que el campo religioso latinoamericano se caracteriza por ser plural y complejo, estaré ofreciendo probablemente una caracterización irrefutable, pero también del todo insuficiente y vaga. Lo mismo sería posible afirmar del campo religioso en Europa Occidental, en Estados Unidos, en el subcontinente indio y, posiblemente, en cualquier otro entorno geográfico de análogas dimensiones territoriales y poblacionales.
2. En el sentido moderno, el ecumenismo, expresión cristiana de la voluntad de diálogo interreligioso, fue un movimiento que renació en el seno del protestantismo europeo a principios del siglo XX, y se fue extendiendo progresivamente a todo el mundo protestante tradicional. Desde el primer conflicto mundial, jugó un papel relevante en la lucha por la paz y se convirtió en un signo social positivo de la realidad cristiana. La Iglesia Ortodoxa se sumó también desde fecha temprana a este movimiento. Sin embargo, debemos aclarar dos cosas: la primera es que el ecumenismo, tal como surgió y como se aplica, se refiere en esencia al diálogo dentro del cristianismo; la segunda es que no es posible afirmar que todo el espectro denominacional del protestantismo se inscribe por igual en la perspectiva ecuménica. Más exacto sería distinguir dos tendencias en el protestantismo de hoy: una de inspiración ecuménica y otra de tintes fundamentalistas (implícitos la mayoría de las veces) que hacen que prevalezca la perspectiva excluyente (Alonso 2008).

Si bien Aurelio Alonso nos introduce en estos 2 ejes al segundo período, este lo ubicamos en la segunda mitad de la década de los 80 del siglo XX hasta la actualidad, es lógico que se vaya gestando la necesidad de introducir el concepto campo religioso al interior del trabajo de los especialistas, en particular desde los abordajes sobre diálogos interreligiosos y cultura de paz. La valoración teórica y metodológica del concepto campo y dinámicas socio religiosas es resultante de la experiencia acumulada por investigadores que fueron profundizando en las potencialidades de esta perspectiva para la sistematización de sus estudios empíricos y de los intercambios cognoscitivos.

El Departamento de Estudios Socio Religioso (DESER), adscrito al Centro de Investigaciones Psico social (CIPS), vinculado al CITMA fundado en 1982 se ha dedicado al abordaje de la religión y aporta levantamientos sobre las características más relevantes de las creencias y prácticas religiosas. Se distinguen caracterizaciones por expresiones religiosas, así como elementos comunes en la religiosidad de la población cubana, desde múltiples aristas.

Su colectivo integrado por prestigiosos investigadores en Cuba ha hecho posible conocer resultados que se puede agrupar por líneas:

1. El campo religioso cubano, constituye un tema muy trabajado entre los años 1987 y 2009 en el que se agrupan trabajos colectivos e individuales.³³
2. Las fiestas y ritos, aparecen un año después con similar forma de elaboración.³⁴

33 “El fenómeno social religioso en la sociedad cubana contemporánea” (Autor: Colectivo DESR, 1987), “Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo como expresiones religiosas en la sociedad cubana contemporánea (Aníbal Argüelles e Ileana Hodge, 1988). “El pentecostalismo. Su significación en la sociedad cubana contemporánea” (Juana Berges y René Cárdenas, 1988). Características y formas de manifestarse la religiosidad en Cuba, (Jorge Ramírez Calzadilla y Teresa Torres, 1988). Utilización de la religión por el enemigo en función de sus intereses de clase contra la Revolución cubana. (Jorge Ramírez Calzadilla, Pedro Bonome, Aníbal Argüelles y Zeyda Sánchez, 1988). “La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana contemporánea” (Jorge Ramírez Calzadilla, Daisy Fariñas, Juana Berges, René Cárdenas, Ana M. Díaz, Ofelia Pérez, Minerva Rodríguez, 1990). Tendencias políticas y particularidades de la Iglesia Católica en la coyuntura actual. (Pedro Bonome Moreno, Gustavo Véliz Olivares y Zeida Sánchez, 1991), Modos de manifestación del espiritismo en Cuba. (Ileana Hodge, Minerva Rodríguez, 1996), Los valores de la Regla Ocha. (Aníbal Argüelles, Ana Celia Perera, 1996). Antecedentes de las actuales proyecciones sociopolíticas de la iglesia católica, (Jorge Ramírez Calzadilla, Juana Berges Curbelo, 1996), La visita del Papa a Cuba. Estudio exploratorio previo, (Aurelio Alonso, Jorge Ramírez, Juana Berges, Aníbal Argüelles, Annette Del Rey, Yalexis Castañeda, Ileana Hodge, Sonia Jiménez, Andrea Morales, 1997). La visita del Papa a Cuba. Su desarrollo y primeras valoraciones, (Aurelio Alonso Tejada, Jorge Ramírez Calzadilla, Gustavo Véliz, Sonia Jiménez, 1998). WOJTYLA en Cuba. Un balance de la visita, (Aurelio Alonso Tejada, 1998). Reflexiones teórico-metodológicas acerca de la significación de las creencias religiosas en el individuo, (Ana Celia Perera, Ofelia Pérez, Minerva Rodríguez, Ileana Hodge Limonta, 1998). Las actuales proyecciones sociopolíticas de jerarquías y élites católicas, (Jorge Ramírez Calzadilla, Aurelio Alonso Tejada, Sonia Jiménez, 1998). Proyección político-social de las jerarquías y élites protestantes. (Juana Berges Curbelo, 1998). Pensamiento social espiritista cubano en los 90, (Ileana Hodge Limonta, Yalexis Castañeda, 1998). Significación de las creencias y práctica religiosa para el creyente cubano. Relación con los cambios sociales, (Ofelia Pérez Cruz, Ana Celia Perera Pintado, 1998). El campo religioso cubano en los 90, (Aurelio Alonso Tejada, Jorge Ramírez Calzadilla, Ofelia Pérez Cruz, Ana Celia Perera Pintado, Ileana Hodge Limonta, Yalexis Castañeda, Aníbal Argüelles, Sonia Jiménez, Andrea Morales, 1998). El incremento en el campo religioso cubano en los 90. Reactivamiento y significación social, (Jorge Ramírez Calzadilla, Annette del Rey, Yalexis Castañeda, 1999). Análisis del contenido socio-político de publicaciones católicas, (Sonia Jiménez Berrios y Jorge Ramírez Calzadilla, 2000). Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana, (Jorge Ramírez Calzadilla, 2000). Fundamentalismo, ortodoxia y cambios. Un análisis de las particularidades del pentecostalismo cubano, (Juana Berges, 2001), La doctrina social de la Iglesia, (Aurelio Alonso, Jorge Ramírez Calzadilla y Sonia Jiménez, 2002). Estudio de la Regla Conga y el espiritismo cruzado. (Ileana Hodge, 2002). Las devociones populares en los estudios sociorreligiosos. Devuelta a su enfoque teórico y metodológico, (Ofelia Pérez Cruz, 2006). Las relaciones identitarias entre la Regla Ocha, el Palo Monte y el Espiritismo Cruzado, (Ileana Hodge, Aníbal Argüelles, Aurora Aguilar y Yanet Veitia, 2006). La devoción a figuras milagrosas como termómetros sociales. San Lázaro y la Virgen de San Juan de los Lagos. Dos contextos y una realidad sociorreligiosa, (Ofelia Pérez Cruz, 2007).

“Cultura de resistencia y resistencia de una identidad cultural: la santería cubana y el candomblé brasileño 1950- 2000”. (Ileana Hodge Limonta, 2009). “Las nuevas modalidades religiosas. Estudio sobre las variaciones del campo religioso en la región occidental de Cuba” (Ofelia Pérez, Juana Berges, Ana Celia Perera, Sonia Jiménez, Maritza Díaz, Aurora Aguilar, Juliette Fernández y Yamilet Rojas, 2009).

34 “Las festividades más concurridas como fenómeno que tipifica la religiosidad en la sociedad cubana” (Colectivo DESR, 1988), así como también, La influencia de la tradición oral nigeriana en el sistema adivinatorio de IFA de Aníbal Argüelles, 1989. Las plantas en la Regla Conga o Palo Monte y en el espiritismo cruzado. Uso e importancia, (Ileana Hodge y otros, 2001).

3. Religión, género y generaciones, a partir de los 90 en el contexto de emergencia del período especial.³⁵
4. Religión, historia y transculturación. Es quizás el menos trabajado.³⁶
5. Migraciones y religión, articula los procesos migratorios que se suceden con mucha fuerza en la década de los 90 y las diversas oleadas y sus impactos en la religión.³⁷

Los elementos antes expuestos justifican que las investigaciones realizadas desde el Departamento de Estudios Socio-religiosos del CIPS, abarquen un importante número de tópicos, aunque no cubran la totalidad de relaciones sociales en sus interconexiones con la religión (salud, familia, educación, ámbito laboral, etc.). Necesariamente los temas tratados en su singularidad también han sido trabajados por otros especialistas.

Bajo la concepción unificadora aportada por J. Ramírez Calzadilla (2000), los conceptos religión, como una categoría sistémica y totalizadora³⁸, representaciones y prácticas, creyentes y campo religioso aparecen en el centro de sus trabajos. La introducción en sus construcciones epistemológicas del concepto campo es consecuencia de los intercambios sostenidos por el CIPS y el prestigioso especialista belga F. Houtart, quien habla a favor de una postura marxista e integradora del campo religioso latinoamericano.

En el origen del campo religioso cubano están incluidas, en variados niveles, distintas influencias culturales acompañadas de formas religiosas específicas, por las cuales se instalaron en el país el catolicismo fundamentalmente de corte español, varias religiones derivadas de formas africanas, el espiritismo y el protestantismo de procedencia norteamericana³⁹, el vudú haitiano, elementos

35 Incidencia de elementos religiosos en la concepción del mundo de jóvenes. Estudio de la influencia de la religión sobre la juventud (Teresa Torres, Jorge R. Calzadilla, Ofelia Pérez, Minerva Rodríguez, 1990). “Las congregaciones protestantes históricas: El componente femenino y juvenil”. (Juana Berges y René Cárdenas, 1992). Reflexiones teórico- metodológicas acerca de la repercusión de la religión en el creyente individual. (Ofelia Pérez y Ana Celia Perera, 1993). Percepción de la situación del país y de San Lázaro como símbolo religioso en jóvenes devotos. (Ofelia Pérez, Ana Celia Perera, Ana M. Díaz, 1997).

36 Formas tempranas de la religión en Cuba. (Daisy Fariñas, 1992).

37 Religión, Migración, Identidad. Estudio Inicial, (Ana Celia Perera, 2001), Las proyecciones sociopolíticas de la Arquidiócesis de Miami y la representación de lo cubano, (Ana Celia Perera Pintado, Sonia Jiménez Berrios, 2004). Algunas tendencias y manifestaciones del movimiento de la nueva era en Ciudad de la Habana, (Sonia Jiménez, Ana Celia Perera, Aurora Aguilar, Maricela Perera, 2006). Nuevas modalidades religiosas en Cuba. Estudio sobre las variaciones del campo religioso en la región occidental, central y oriental del país. Resultado integrador Colectivo de autores del departamento DESER-CPIS.

38 Al entenderla como: “(...)uno de los componentes de la sociedad que al tiempo que refleja la realidad externa de un modo peculiar, y tiende a explicarla y darle un sentido a las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza (...), una forma de conciencia social, una parte de la vida espiritual de los creyentes y un fenómeno social que incide en los diferentes campos de la actividad de los hombres y grupos, cumpliendo variadas funciones sociales en el individuo; es parte de la cultura humana y cultura en sí misma. (...) la religión se interrelaciona con otros fenómenos y en esa constante conexión mutua se genera, reproduce, modifica.” (Ramírez, 2000:26).

39 Bueno, los protestantes son un grupo mayor, un saco mayor de iglesias que viene desde el

religiosos traídos por braceros chinos, el judaísmo de inmigrantes europeos, y otras modalidades filosófico religiosas orientales como el bahaísmo y el teosofismo. En los últimos tiempos se han ido constituyendo grupos budistas, yogas y musulmanes (Ramírez, 1997, p. 9).

La relación entre cultura y religión, con independencia de que concebimos la religión dentro de la cultura, admitiendo que Max Weber la califica de categoría cultural y que Marx la explica en tanto producto de la actividad humana en sociedad, la concebimos a partir de diferentes modelos socioculturales establecidos sucesiva o simultáneamente en diferentes etapas de la historia cubana. El primer modelo, autóctono, el aborigen, ha tenido una escasa trascendencia en lo religioso, al menos en comparación con la herencia de culturas mesoamericanas o incaicas. El español implantó el catolicismo sobre bases hegemónicas durante la etapa colonial. Del africano, importado por la fuerza de la trata esclavista, derivaron varias formas religiosas como la Regla Ocha o santería, la Regla Conga o palo monte, las Sociedades Abakuá y otras menos influyentes. Del modelo norteamericano, en especial desde la dominación estadounidense con el status neocolonial ensayándose, se establecieron el espiritismo, actualmente en diferentes variantes, y el protestantismo con su diversidad denominacional. (Ramírez, 1997, p. 22).

En sus análisis al abarcar la heterogeneidad y complejidad en el estudio del campo religioso cubano, recogida en numerosos informes de investigación entre las que podemos mencionar: El campo religioso cubano en los 90 (1998); El incremento en el campo religioso cubano en los 90. Reavivamiento y significación social (1999); Conformación y evolución del campo religioso cubano. Cronología comentada sobre la religión en Cuba (2000), Las nuevas modalidades religiosas. El campo religioso y la juventud en la sociedad cubana actual (2001), El campo

siglo XVI con el fenómeno de la Reforma Protestante de Alemania. Ahí se desprenden las iglesias reformadas, las iglesias anglicanas, las iglesias luteranas y de ahí a Cuba han llegado como parte de las reformadas, la Iglesia Presbiteriana. Por supuesto, la Iglesia Luterana y la Iglesia Anglicana, que aquí en Cuba, los misioneros que vinieron a traer esa denominación vinieron de Estados Unidos. Acá se llama Episcopal en Cuba. Entonces las iglesias protestantes en Cuba, son las iglesias luterana, presbiteriana y episcopal. En ese caso la luterana, que es la Iglesia, que de alguna manera siguió el pensamiento de Lutero. La Iglesia Presbiteriana es parte de la tradición reformada y la Iglesia Episcopal que, en Estados Unidos, cuando se fundan las trece colonias en un intento de independizarse de la corona británica, renuncian al nombre de anglicanos y se colocan el de episcopales. Por eso en Cuba se forman los bautistas, metodistas y pentecostales. Todo eso es parte de un movimiento posterior a la reforma y que sería como una especie de relectura de la reforma. O sea, estos grupos bautistas, pentecostales, metodistas son los históricos. Posteriormente el Ejército de Salvación aparece por considerar que la reforma no ha cumplido del todo con su objetivo y que todavía se puede reformar un poco más, del tronco histórico de las iglesias protestantes. De ese tronco histórico se desprenden otras que entienden que aún aquí las iglesias protestantes todavía no han roto del todo con la tradición anterior. Este proceso es el que da lugar a la aparición continua de nuevas iglesias y movimientos protestantes.

religioso latinoamericano y caribeño. Efectos de la globalización neoliberal. En América Latina y el Caribe. Territorios religiosos desafíos para el diálogo (2008), Estudio sobre las variaciones del campo religioso en la región occidental de Cuba (2009), Nuevas modalidades religiosas en Cuba. Estudios sobre las variaciones del campo religioso en las regiones occidental, central y oriental el país. Resultado integrador de investigaciones DESR-CIPS (2016), nuevas dinámicas en el campo religioso cubano en los primeros tres lustros del Siglo xxi. Todos realizados bajo la tutela del DESER-CIPS.

Para el estudio del campo religioso bajo la coyuntura del período especial y sus implicaciones, el término “reavivamiento religioso”⁴⁰ retomado por Martínez Calzadilla y el equipo de investigadores del CIPS, el que aparece explicado en artículos como “El incremento en el campo religioso cubano en los 90. Reactivamiento y significación social”. (1999); El reavivamiento religioso en los 90. Informe de Investigación. (2000); “Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-2000). Secularización y reavivamiento religioso (2003); “Religión y cambio social: el campo religioso cubano en los 90” (2003).

Definido ya el reavivamiento del campo religioso, la secularización y el cambio es válido puntualizar que estos dos elementos están en una constante interacción que opera mediada por la acción de las dinámicas socio religiosas, que los vincula y condiciona a un constante proceso de reconfiguración del campo religioso, indisolublemente ligado al contexto social cubano. “En el campo específicamente religioso el movimiento social tuvo repercusiones muy variadas, principalmente en dos sentidos, de una parte, una también politización de la actividad en ciertos sectores y, de otra, una reducción generalizada de la religiosidad”. (Calzadilla, 2003, p. 8)

La heterogeneidad del campo religioso cubano tiene que ver con sus orígenes, tal como afirma Ramírez quien considera que “Ese cuadro, las diferentes agrupaciones religiosas, el conjunto de sus relaciones y las respectivas proyecciones hacia la sociedad, conforman lo que conocemos por campo religioso, el que, por lo dicho, en Cuba resulta también complejo, heterogéneo y hasta contradictorio”. (Ramírez, 1997, p. 7).

En 2003 comienzan a aparecer con mayor frecuencia textos que abarcan el tema campo religioso tomando en cuenta las complejas relaciones que se entretienen en el espacio social y el carácter determinante del poder en la caracterización de estas relaciones, se afirma:

(...) es indispensable connotar los criterios emitidos desde la sociología por uno de los eminentes investigadores de lo social como es el caso de Pierre Bourdieu, de quien asumimos el concepto de

40 Utilizada por Elena G. de White. “La historia de la redención” una de las fundadoras de la tradición adventista, escrito en siglo XIX o la obra valorativa de Damboriena, Prudencio. El rearme moral. Luces y sombras de un moderno movimiento religioso. Arbor; Madrid Tomo 40, N.º 150, (1958) p: 167.

campo aportado a esta ciencia, y es desde sus postulados científicos, considera que la estructura social es definida por el conjunto estructurado de los campos, que incluyen sus influencias recíprocas y las relaciones de dominación entre ellas”. (Hodge *et al.*, 2016, p. 15)

Para Ramírez C. el campo es un espacio social de acción y de influencia en el que convergen relaciones sociales determinadas. Estas quedan definidas por la posesión o producción de una forma específica de capital, entendido este no solo en sus formas clásicas centrada en dinero y recursos materiales de valor, sino incorporando también el conjunto de relaciones que establece un sujeto en el campo, así como los valores o cualidades que este individuo pueda incorporar a su vida. De tal modo, los campos son dinámicos y producen una jerarquización entre quienes detentan el poder y quienes aspiran a obtenerlo, gozando de cierta autonomía, pues a partir de esta redistribución crean sus propias leyes. (Hodge *et al.*, 2016)

De lo dicho se desprende que se trabaja con la definición aportada por Bourdieu y sus consecuencias teóricas, aunque en la problemática religiosa como espacio de producción de sentidos y recursos constituye en sí misma un campo que, debido a sus funciones y determinadas características, se nos presenta también como desigual distribuidor de poder. No encontramos indicios de incorporación de elementos sustantivos por parte del equipo al concepto ya existente, más allá de sus aportaciones metodológicas y empíricas resultantes del campo religioso cubano.

Por otra parte, el antecedente teórico del concepto dinámicas socio-religiosas (también en el espíritu de la obra de Bourdieu) lo ubicamos en la literatura que socializa los resultados de investigaciones realizadas por el Departamento de Estudios Socio Religiosos del CIPS, en las que se define las dinámicas como:

(...) procesos cambiantes, contradictorios y en evolución de resignificación, reconceptualización y reproducción que expresan comportamientos temporales y espaciales de un sistema religioso en su campo de acción. Se manifiestan a partir de la modificación o reproducción de elementos propios de tres dimensiones fundamentales: el ámbito doctrinal-teológico, el estructural-organizativo y las proyecciones en el espacio social. (Hodge *et al.*, 2016, p. 17).

Aquí también se pueden encontrar las huellas teóricas de F. Houtart al hablar de los 4 elementos constitutivos de los sistemas religiosos: las significaciones religiosas, expresiones religiosas, la ética (el ámbito doctrinal-teológico), y las organizaciones (el estructural-organizativo).

Para Ofelia Pérez Cruz, las dinámicas socio-religiosas funcionan adicionando al concepto aportado por Hodge, el complejo rupturas-continuidad.

(...) las dinámicas socio-religiosas se ponen de manifiesto en el complejo ruptura-continuidad que marca la vida no sólo al interior

de un fenómeno religioso o en la relación de su perspectiva hacia adentro o hacia afuera, sino en cada una de sus interacciones. Entidad que integra, pero impugna, resiste, pero cambia, es estable a la par que se resignifican. Intentar separar esta correlación, aunque desde otra perspectiva, retoma posiciones dicotómicas criticables que marcan la vida no sólo al interior de un fenómeno religioso o en la relación de su perspectiva hacia adentro o hacia afuera, sino en cada una de sus interacciones. (Pérez O, 2008, p. 8)

Es importante advertir que en su definición está presente el espíritu constructivista de Bourdieu, al intentar complementar estructuras y acción y las sucesivas resignificaciones que ocurren durante los procesos de interacción. Las marcas significativas de las aportaciones del CIPS pueden resumirse así:

En el pueblo cubano, por múltiples razones, no ha prevalecido una expresión religiosa sobre las restantes, de modo que llegue a tipificar la religiosidad en su conjunto. En resumen, no es eminentemente católico, ni protestante, ni santero, ni palero, ni espiritista, tampoco es ateo; es mayoritariamente creyente, aunque de una religiosidad que pudiera conceptualizarse como religiosidad popular, conformada en el curso socio histórico cubano desde la conquista y la colonización hasta la contemporaneidad. (Ramírez, 1997, p. 4).

Proféticamente Ramírez aseguró que el período especial ha dejado una huella en la subjetividad del cubano y aunque mejoren las condiciones, los cambios en la mentalidad de los creyentes van a perdurar. Al analizar las tendencias al crecimiento o decrecimiento del fenómeno comunidad religiosa afirmaba Pérez Cruz, que:

(...) Puede detenerse el ritmo de incremento acelerado de la religión y tender a cierta estabilización, pero existen condiciones para una probable intensificación del papel movilizador de la religión. El espacio físico y afectivo (ganado en este contexto) se ha incorporado ya al por qué, para qué y cómo seguir viviendo. (Perera A. y Pérez O, 2009, p. 16).

Abordar el campo religioso tiene entre estos investigadores especiales aplicaciones en lo relativo a la convivencia social y los comportamientos ecuménicos. En tanto uno de los principios de las normas y valores de la convivencia social es la aceptación de la diversidad, respetar la existencia de otras formas de vida, creencias e ideas, así como la no creencia en ninguna religión. Su opuesto, la intolerancia religiosa, puede consistir en considerar ciertas creencias como fuera de lugar o heréticas por el simple hecho de ser diferentes. (Pérez, 2009). Pese a ello reconocen que en:

Cuba el tema de la convivencia social no es abordado con claridad legalmente, aunque la plataforma legal del país constituye de por sí el

conjunto de normas, que, en conformidad con la justicia, cumple una función reguladora dentro de la sociedad. (Hodge *et al.*, 2018, p. 58).

Los estudios antes mencionados fueron logros tras más de 35 años de trabajos sistemáticos garantizando una respuesta académica y científica al tema. El informe más reciente se centra en la problemática de la libertad religiosa y la convivencia social augurando la necesidad de un aparato jurídico necesario para darle sustento a la organización jurídica de las relaciones Iglesia-Estado⁴¹.

No se puede dejar de mencionar otros trabajos realizados desde otras instituciones que abordan el campo religioso cubano, en particular el de tipo protestante. Lamentablemente, los vacíos regionales en cuanto a sistemas religiosos en la plataforma cognoscitiva de Bourdieu son evidentes. Destaca en particular las aportaciones desde la formación académica Alejandro Torres Gómez de Cádiz Hernández con *Protestantismo y sociedad en el Holguín republicano* (2008) y *Estudios sobre religión en el norte oriental de Cuba: potencialidades en la enseñanza de la antropología* (2012).

En su libro *Protestantismo y sociedad en el Holguín republicano*, introduce su análisis del campo religioso cubano a partir de la configuración del campo es “(...) predominantemente de una religiosidad difusa, sincrética, matizada por creencias heterodoxas que implican asistematicidad, escasa recurrencia institucional y nomadismo religioso” (2008, p. 12). En su texto alude desde lo histórico a los diferentes momentos de la historia del protestantismo en Cuba, donde hay espacios de diálogos interdenominacionales y tendencias al ecumenismo, esto último de interés en este trabajo.

41 Libertad religiosa y la convivencia social en Cuba, Colectivo de autores del DESER – CIPS, 2019

ESTRATEGIA METODOLÓGICA PARA UN ESTUDIO DE CASO EN EL POBLADO EL COBRE, SANTIAGO DE CUBA

Las relaciones que se establecen entre las diferentes agrupaciones religiosas estudiadas y sus respectivas proyecciones hacia la sociedad obrera, reflejan manifestaciones de lucha por la hegemonía en el campo religioso, matizadas por heterogeneidad y sincretismo. En dicho campo, identificamos distintas expresiones religiosas: catolicismo, otros cultos cristianos como bautismo, pentecostalismo, Testigos de Jehová; espiritismo, santería y palo monte.

La presencia única de la iglesia católica que tiene en El Cobre un importante complejo institucional conformado por la Basílica Menor Santuario Nacional de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre (construida en 1926), la hospedería y varias casas que cumplen diversas funciones parroquiales y de retiro. Al Santuario asisten diariamente un promedio de 350 personas entre nacionales y extranjeros, con el fin de cumplir promesas, ofrendar flores, velas, orar o entregar artículos como muestra de fe, asistir a misa, o por interés turístico; comprobándose que los sábados y domingos puede llegar a duplicarse. A las misas diarias asisten un promedio de 10 a 12 personas residentes del poblado, entre 25-60 años de edad, principalmente del sexo femenino.

Entre las actividades de accionar parroquial dirigidas a los obreros se destacan las catequesis y el trabajo con jóvenes y adultos que se preparan para recibir distintos sacramentos. Según la información recabada durante el período de estudio, a la catequesis asistían aproximadamente 97 niños del poblado, mayores de 6 años, y otros grupos de adultos en cifra aproximada entre 22 a 26 personas, mayormente del sexo femenino y en edades comprendidas entre los 25 y los 40 años, que son atendidos por catecúmenos y por 21 educadores jóvenes.

En el centro del poblado existen 8 casas de oración que celebran culto una vez a la semana y a las que asisten entre 30 y 40 personas mayormente mujeres, entre las edades de 35 a 60 años y más. Otras casas de oración se encuentran ubicadas en Melgarejo, el Castillito, Hongolosongo, la Clarita y Dos Palmas, a cuyos cultos asisten semanalmente un promedio de 35 a 40 personas en las dos primeras, cifra superada en Hongolosongo, La Clarita y Dos Palmas, cuyo promedio de asistencia asciende a 65 a 70 personas entre niños, jóvenes y adultos, manteniendo la prevalencia femenina, como elemento característico.

Se identificaron 13 espiritistas (10 mujeres y 3 hombres), que viven en El Cobre y Melgarejo; que realizan prácticas sistemáticas de consultas y

otras labores. Entre ellos predomina el sexo femenino y las edades entre 60 y 70 años; 3 de ellos son oradores. El líder reconocido de esta organización religiosa declara tener cerca de 25 ahijados espirituales (principalmente mujeres) incluyendo algunos extranjeros y con consultas diarias, acumulando un promedio de 20 a 35 personas semanales. Las observaciones realizadas en las consultas de otros cuatro espiritistas revelan un promedio de 12 y 15 personas semanales, básicamente mujeres que acuden en busca del recurso religioso ante problemas de salud, convivencia familiar y asuntos laborales.

En el poblado viven 4 tatas consagrados, 3 de ellos formados bajo la tutela del tata santiaguero Vicente Portuondo y el cuarto consagrado en el municipio Palma Soriano, los que declaran haber iniciado entre 40 y 45 jóvenes obreros de 27 y 35 años de edad entre ellos 4 mujeres, pues revelan que son más frecuentados por hombres que por mujeres, lo que pone de manifiesto la diferencia con otras organizaciones religiosas. Lo anterior se corrobora pues los que asisten a sus consultas según nuestras observaciones, sumarían alrededor de 10 a 14 personas semanales, en su mayoría jóvenes del sexo masculino en busca de protección ante situaciones derivadas de problemas sociales y económicos.

Las prácticas de santería son realizadas por 9 santeros, de ellos 3 son familia consanguínea: madre y dos hijos que a su vez conforman una familia religiosa; los otros 6 realizan labores religiosas en sus respectivas familias en Santiago de Cuba hacia donde se trasladan. Estos santeros refieren haber iniciado aproximadamente alrededor de 16 personas del poblado, principalmente del sexo masculino, cuyas edades oscilan entre los 35 a 50 años.

Lo descrito permite una ubicación empírica en el campo religioso en el que interactúan católicos y creyentes de las religiones sincréticas. Así mismo, en El Cobre el protestantismo tiene un núcleo importante en el Seminario Teológico Bautista de Cuba Oriental, institución rectora de la capacitación bíblico teológica de la Convención Bautista Oriental ubicado en la carretera que conduce a El Cobre perteneciente a la Caoba, a 7 Km del poblado, que tiene la misión de formar líderes cristianos. Dicha institución se estructura en especialidades ministeriales, contando con una amplia plantilla de profesores y graduaciones sistemáticas de alumnos en las distintas especialidades.

Su influencia hacia la población obrera se desarrolla a través de la casa culto (tabernáculos), las misiones y las células de oración. La casa culto de El Cobre tiene capacidad para 200 personas a la que asisten niños, jóvenes, adolescentes, adultos y adultos mayores todos los sábados. Las misiones se encuentran ubicadas una de otras a más de 2 Km y están dirigidas desde el Seminario Bautista por misioneros; radicadas en La Clarita con aproximadamente 26 personas, San Isidro 21, Charco Mono 24 y Melgarejo 27, predominan el sexo femenino. Estas cifras siempre son aproximadas en tanto pueden variar entre 3 y 5 personas que asisten de forma esporádica, con el objetivo de estudiar la Biblia.

Funcionan además 23 células de oración, constituyendo el espacio de reunión de aproximadamente 7 a 9 personas que se reúnen en una casa a orar por un tiempo que oscila entre 30 a 45 minutos una vez a la semana, teniendo un carácter rotatorio entre sus miembros que brindan sus domicilios para estas oraciones, fundamentalmente mujeres entre 35 a 50 años.

La presencia del pentecostalismo es heterogénea: está asentada la Iglesia Pentecostal Asamblea de Dios, en Melgarejo, que es una rama de la ubicada en el Paseo Martí en Santiago de Cuba, a la que asisten aproximadamente de 75-80 personas, mayormente mujeres entre 25 y 55 años y un número reducido de hombres, que también oscila en estas edades.

En la comunidad Guamuta, se ubica una Iglesia Evangélica Pentecostal que es más pequeña, a la que asisten aproximadamente 30-35 personas. Otra Iglesia Pentecostal llamada Alianza Misionera, apadrinada por practicantes canadienses, enclavada en Melgarejo, constituye la estructura más joven en el poblado, a la que asiste un promedio de 50-60.

Con un número más reducido -entre 20 y 25- se encuentra el único culto de Testigos de Jehová en Melgarejo. Allí asisten mayoritariamente mujeres cuyas edades oscilan entre 25 y 50 años, que se reúnen los sábados con el objetivo de estudiar la Biblia, saliendo luego a predicar en dúos desarrollando el proselitismo religioso para ganar adeptos a su organización alegando que hay personas que se acercan buscando estudiar la Biblia, pero sin lograr una permanencia estable, cuyo número oscila entre 10 a 12 personas.

Descrito el campo religioso cobrero, se revela una contradicción dada desde la representación social por una “aparente hegemonía católica históricamente legitimada”, cuyas relaciones interreligiosas están marcadas por disputas entre actores sociales, sus líderes y las organizaciones. En esta estructura del campo religioso, las interacciones entre los componentes de los sistemas permiten evidenciar espacios de consenso y conflicto y la necesidad de afianzar una sana y próspera convivencia social.

En dicho campo coexisten agentes, grupos y comunidades religiosas con una profusa vida espiritual al interior de sus respectivos sistemas, al tiempo que vienen creciendo desde el protestantismo (bautistas y pentecostales -en menor número-) acciones de dominación, jerarquización y violencia simbólica hacia la comunidad católica (minoritaria). Dichas tensiones pueden ser puntualmente señaladas en procesos y acciones que tienen lugar, al tiempo que la violencia, el proselitismo y la comunicación entre ambos grupos pueden ir desde la indiferencia absoluta, la marginación y la exclusión, hasta acciones de corte agresivo.

CAMPO RELIGIOSO, CONCURRENCIA PLURAL MÚLTIPLE, TRANSACCIÓN PLURAL MÚLTIPLE, DINÁMICAS SOCIO RELIGIOSAS. CONCEPTOS

A los efectos de la presente investigación la transacción ocurre no solo hacia el interior del sistema, sino considerando un campo religioso en el que los creyentes comparten esencias que pueden resultar diferentes, pero que conservan una esencia común (representación múltiple) e interactúan en un espacio comunitario, sus interacciones y relaciones pueden ser de tolerancia, respeto, tensión y conflicto, según sus adherencias a un determinado sistema. Al adherirse a la definición de Bourdieu, incorporamos la concepción de la pluralidad que han tenido lugar en las comunidades durante siglos y sus crecimientos tanto en iglesias, su organización, creencias, significaciones, expresiones y ética, en los últimos 30 años en el espacio obrero.

Se estudian las posiciones de transacción y concurrencia plural múltiples desde los cuatro elementos introducidos por Houtart en: significaciones, expresiones, ética y organizaciones religiosas.

La estrategia de investigación seguida a partir de la perspectiva Bourdesiana, que en lo sucesivo trata de su aplicación como método en nuestro objeto, teniendo en cuenta los cuatro elementos de los sistemas religiosos según Houtart, de modo que podamos hacer comprensible los comportamientos religiosos. Un análisis en términos de campo implica tres momentos necesarios y conectados entre sí:

1. Se debe analizar la posición del campo en relación al campo de poder, donde ocupa una posición dominada, o dominante.
2. Se debe establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las relaciones ocupadas por los agentes a las instituciones que están en competencia en ese campo.
3. Se deben analizar los hábitos de los agentes los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido a través de la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran en una trayectoria definida en el interior del campo considerado una ocasión más o menos favorable de actualizarse. (Bourdieu, 1993, p. 47)

Para la selección del poblado se tuvieron en cuenta varios criterios:

1. El papel del poblado en la historia patria.
2. La significación de la veneración a la Virgen de la Caridad de El Cobre, declarada Patrona de Cuba.
3. Como sitio vinculado a un paisaje cultural asociativo donde se identifican tres elementos fundamentales: el culto de la Virgen de la Caridad, la minería a través de la existencia de las primeras minas de cobre de América, explotadas a partir del siglo XVII y el inicio del cimarronaje como hecho del simbolismo patriótico y de las más importantes protestas esclavas en Cuba.
4. La heterogeneidad socio cultural del poblado, que condiciona se manifiesten comportamientos religiosos diversos.
5. Por la ubicación geográfica del Consejo Popular, la excelente combinación del panorama local y la inserción del poblado en el Proyecto UNESCO “La ruta del esclavo”.

Según su propuesta en primer lugar debemos analizar la posición del campo en relación al campo de poder, donde los sistemas pueden ocupar una posición dominada o dominante. Aquí se cumplen dos fases: la primera exploratoria-diagnóstica, permitió un primer acercamiento a los creyentes y la familiarización para la investigación con el propósito de caracterizar la comunidad religiosa para establecer un diagnóstico inicial sobre el campo religioso. Se aplicó el método de la observación científica de tipo ajena, no participante y semi estandarizada en distintas actividades religiosas.

Para el estudio de la posición en el campo, se interactuó con los creyentes según las expresiones y con los agentes que intervienen (líderes) para poder levantar información relativa a su subjetividad (significaciones y expresiones) en el contexto de su vida cotidiana, tanto a nivel de grupo (ética individual y colectiva), así como los aspectos organizacionales al interior de los sistemas. Se empleó además el análisis de documentos aportados por el Consejo Popular del poblado; la Dirección de Estadísticas Municipal y el Análisis de la Situación de Salud.

No resulta suficiente poder cumplir con el primer acápite la lógica que propone la metodología bourdesiana, por ello fue necesario una segunda fase de caracterización del campo religioso, se aplicaron métodos, técnicas e instrumentos de la investigación sociológica que aportaran información en torno al campo religioso y sus dinámicas; por lo que se emplearon cuestionarios, entrevistas y el método Juicio de Expertos.

Se realizaron diferentes tipos de entrevistas: a informantes clave, líderes religiosos de todas las expresiones existentes en dicho campo y a personas de reconocido prestigio. Se consiguió conformar un listado de 20 personas. Así también se realizaron entrevistas a 1 cura y 4 pastores, así como representantes

de instituciones de la ciudad Santiago de Cuba como el “Centro Loyola” y el “G. B. Lavastida” y el “Saint Egidio”.

La estrategia permitió utilizar el empleo del método de Juicio de Expertos, asumido como procedimiento mediante el cual se le solicita a un conjunto de personas la demanda de un juicio hacia un objeto, su opinión respecto a un aspecto concreto, en este caso se empleó para indagar en el consenso en torno a los conceptos aportados, específicamente el de representación múltiple.

Con los métodos aplicados pudimos configurar el campo de poder, sus límites, relaciones e interacciones, así como los procesos de reproducción y sostenimiento de sus prácticas. El método crítico racional permitió someter a escrutinio los antecedentes y fundamentos encontrados al tema tanto en la teoría sociológica clásica como en la contemporánea, así como a las contribuciones y carencias de los estudios sociológicos sobre el campo y dinámicas socio religiosas en Cuba.

Este proceso cognoscitivo cierra cuando ya se obtienen resultados asociados a los sistemas religiosos de forma particular (católicos, protestantes: bautistas, y pentecostales, Testigos de Jehová, de base africana (santeros, espiritistas y paleros) y se configura el sistema de relaciones entre ellos al interior del campo como una totalidad, buscando determinar las relaciones de poder (Figura 1).



Figura 1 Composición del campo religiosos de El Cobre. Fuente: Elaborada por el autor

El segundo lugar de la metodología de Bourdieu habla a favor de establecer la estructura objetiva de las relaciones, entre las relaciones ocupadas por los agentes de las instituciones que están en competencia en ese campo.

La fase de análisis, triangulación y sistematización de la información, tras el procesamiento de los datos proporcionados por las distintas técnicas empleadas, su interpretación y análisis triangulado para la síntesis y planteamiento de las conclusiones.

Se utiliza como herramienta analítica el Método MACTOR en la investigación de sistemas y sus dinámicas. Permite estudiar las matrices de impacto, desde tres categorías: análisis estructural, estrategias de los actores y matriz probabilística de impacto cruzado. En el análisis estructural, estos impactos se relacionan con las variables determinadas en el objetivo, mientras que la matriz de estrategias de los actores incluye actores y sus objetivos.

El Método MACTOR, si bien ha sido escasamente empleado en estrategias de triangulación metodológica desde la perspectiva sociológica, y, en especial, en estudios desde la sociología de la religión, se considera pertinente pues parte de un enfoque interdisciplinar para el estudio del comportamiento y las distintas interacciones que se establecen, teniendo en su centro el concepto de actor social. Debemos reconocer que habla a favor de establecer la estructura objetiva de las relaciones y al segundo aspecto vinculado a las relaciones ocupadas por los agentes de las instituciones que están en competencia en ese campo.

En tercer lugar, según Bourdieu se analizan los comportamientos de los agentes las diferentes expresiones, la interiorización de sus normas acorde a las condiciones sociales y que encuentran en una trayectoria definida en el interior del campo. El campo de las posiciones es metodológicamente inseparable del campo de la toma de posición, entendido como el sistema estructurado de las prácticas y expresiones de los agentes. Los dos espacios, el de las posiciones objetivas y el de la toma de posición deben ser analizados juntos y tratados como dos traducciones de la misma frase según su trabajo *La lógica de los campos* (Bourdieu, 1993, p. 47)

CONFIGURACIÓN DEL CAMPO Y LA DINÁMICA SOCIO RELIGIOSA EN EL COBRE

EL CAMPO RELIGIOSO COBRERO Y LA CONCURRENCIA PLURAL MÚLTIPLE

El campo religioso cobrero, posee una singularidad en su configuración propia de cualquier comunidad cubana, en tanto única e irrepetible. En particular en este espacio confluyen una diversidad de estructuras religiosas, matizada por la existencia de una gran variedad de instituciones, organizaciones, grupos y líderes que coexisten en espacio y tiempo, configurando una religiosidad sui generis. Dicha diversidad debe ser descrita y analizada desde las dos primeras etapas del modelo metodológico de Bourdieu (entrevistas en profundidad, observación participante y cuestionarios) para el mapeo del campo religioso, para luego en un tercer momento acercarnos a la concurrencia a partir de los aportes del método MACTOR. Se intentan esclarecer los comportamientos vinculados a la transacción y concurrencia a los que incorporamos como cualidad el estar situados en un contexto de diversidad religiosa, que se singulariza la pluralidad y la multiplicidad.

Para el estudio del campo desde la concurrencia plural múltiple habría que tener en cuenta las relaciones de sus líderes desde tres niveles fundamentales: interacciones entre líderes en un mismo sistema; entre diversos sistemas y de estos con las autoridades políticas y gubernamentales y, viceversa.

En lo relativo a la configuración del campo como relaciones de poder, la presencia de la Basílica Menor Santuario Nacional de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre por varios siglos ha signado con su singularidad las creencias religiosas de base católica; sin embargo, desde hace 70 años la presencia del Seminario Bautista a 7 km del poblado aportó nuevos nutrientes del cristianismo, a los que se suman las creencias sincréticas existentes prácticamente desde el proceso de conquista y colonización. En los últimos 30 años comienzan a emerger nuevas iglesias de corte evangélico que acentúan con mayor fuerza la diversidad religiosa ya anunciada. Se asevera la idea de Bourdieu quien asegura que en las funciones de la religión se adecúan según los grupos sociales, por lo que el campo no es monolítico ni homogéneo⁴². El Cobre, presenta esta singularidad de modo especial.

42 En América Latina los términos “protestante” y “evangélico” se usan indistintamente, en las encuestas un 4%, refieren pertenecer a iglesia protestante o que no sabía su denominación. Entre los que pertenecen a iglesias pentecostales, Asambleas de Dios es una de las afiliaciones más comúnmente mencionadas y sus miembros se reconocen con más facilidad. La observancia

Los asentos de creencias protestantes tienen en el campo religioso fuertes pilares. Sus desarrollos, crecimientos sustentados en un proselitismo, el carismatismo de sus iglesias y sus tendencias al incremento sostenido de miembros, apuestan a una presencia en franca batalla espiritual por los bienes de salvación, frente a la perdurable presencia del catolicismo en la región y el poderoso poder simbólico que le aporta el culto mariano. Así como en la larga data de los cultos sincréticos de diferentes denominaciones.

El poblado El Cobre se encuentra geográficamente ubicado a 22 km de la ciudad de Santiago de Cuba. Limita al norte con el municipio San Luis y el poblado de Boniato. Al sur con el municipio Guamá y el Consejo Popular Agüero-Mar Verde. Al este con el Consejo Popular Agüero-Mar Verde-Distrito “José Martí” y al oeste con el Consejo Popular Dos Palmas y el municipio Santiago de Cuba. Su extensión territorial es de 169,5 km².⁴³

Por siglos estuvo marcado por la extracción de mineral, aunque cesó en el 2001 y reabrió sus puertas en el 2010⁴⁴. El trabajo en la mina del cobre resultó desde el momento fundacional de la villa la principal fuente de empleo para sus pobladores; sin embargo, su evolución a lo largo del tiempo condiciona cambios y hoy día las principales fuentes de empleo se identifican además en el sector de los servicios: educacional, de salud, cuenta propista, comunales, trabajadores agrícolas, y otros en un menor índice de porcentaje. Estos datos resultan necesarios en tanto buscamos acercarnos a la fuente nutricional de los creyentes en relación con los diversos sistemas religiosos.

El poblado cuenta con una amplia red de instituciones de carácter social, económico y político que garantizan la satisfacción de las necesidades básicas

religiosa, muestra que los protestantes de América Latina tienden a ser más observantes en términos religiosos que los católicos. En casi todos los países encuestados, los protestantes dicen que van a la iglesia con más frecuencia y que oran más a menudo que los católicos. Una mediana regional del 83% de los protestantes manifiestan asistir a la iglesia al menos una vez al mes, en comparación con una mediana de los católicos del 62%. También, en comparación con los católicos, hay una mayor tendencia a que los protestantes lean las sagradas escrituras fuera de los servicios religiosos, que tomen la Biblia literalmente y que crean que durante su vida Jesús volverá. En Religión en América Latina. (2014). Cambio generalizado en una región históricamente católica. Pew Research Center, pág. 6.

43 Tiene 12 circunscripciones, de ellas 6 en zonas de montaña, el poblado cuenta con un estimado de población de 18 341 habitantes, de ellos 11 474 residentes en la zona urbana y 6 876 en la rural. (Datos suministrados por Alejandro Pérez, Presidente Consejo Popular).

44 Dicha actividad ha tenido una historia fecunda y en los años 80 del siglo XX laboraban en las minas más de 200 trabajadores y los volúmenes anuales de extracción llegan hasta las 1500 ton. Se alcanza una producción record para esta etapa en 1986 de 1513 ton. En la actualidad al producirse el agotamiento del mineral de la cantera y encontrarse las reservas en zonas muy profundas obligaba a cuantiosas inversiones. Unido a este hecho hay un descenso del precio del cobre en el mercado mundial y la sustitución de este mineral por la fibra óptica. Todas estas circunstancias aparejadas a la llegada del periodo especial incidieron en la decisión del cierre de las minas en el año 2001. En 2010 reabren para la extracción de oro. Según datos aportados por el Departamento de Recursos Humanos del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social Municipal, en la Empresa Geominera Oriente actualmente trabajan 187 obreros, de ellos el 88,7% son nativos del poblado y aproximadamente el 95% de ellos son hombres. (2018).

de la población allí residente⁴⁵. Se observa también una fuerte influencia social derivada de la actividad de la Logia San Juan de Wilson, una de las primeras fundadas en la región oriental de tipo masculino, que fue centro de actividad patriótica y revolucionaria de grandes próceres de las guerras de independencia, como el General mambi “Agustín Cebreco”, a la que pertenecen creyentes de los sistemas religiosos de la región.

Para la configuración del campo religioso entendido como campo de poder y las relaciones de dominación en la metodología bourdesiana, iniciamos con una comprensión del campo religioso católico.

La dinámica organizativa del catolicismo en el poblado tiene como tipicidad el hecho de poseer la Basílica Menor Santuario Nacional de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre (Figura 2) que en los últimos 28 años reanuda su vida parroquial como estructura de funcionamiento doctrinal y espiritual en el marco comunitario. Debemos diferenciar la estructura y funcionamiento de las instituciones católicas en la región. La estructura que asume el catolicismo supone distancias entre un Santuario como complejo conformado por una parroquia, una hospedería, una casa de retiro, una casa de Las Hermanas Sociales de la Caridad, una casa de las Hijas de la Caridad y un alojamiento que se construyó para la visita del papa, pero que ahora viven las hermanas de una orden mexicana bajo el dominio de un rector, y una parroquia que acciona mediante Consejo Parroquial, reactivado a partir del año 1992.



Figura 2. Santuario de la Caridad del Cobre. Fuente: Elaborada por el autor

La parroquia existió hasta los años 1962 cuando pasa a ocupar otras funciones sociales al margen de lo religioso (aún se mantiene), en el año 1992.

⁴⁵ En el tejido institucional del poblado se encuentran: centros de salud: consultorios del Médico de Familia, Policlínico, Puesto para urgencias médicas, Clínica Estomatológica, Hogar materno, Hospital clínico quirúrgico y docente “Ambrosio Grillo”; además de funeraria, farmacias, unidades de producción industrial, unidades gastronómicas, centros educacionales: seminternado, escuela de oficios, especiales y de superación integral, círculo infantil, secundaria básica, y preuniversitario. Existen otros centros e instituciones tales como: Casa de Cultura, unidades de comercio y gastronomía, panaderías, UBPC, CPA, CSS, UEB, sala de computación, sala de video, cine, acueducto, INDER, acopio, Cadeca, punto de ETECSA, Registro Civil, librería, peluquería, barbería, tiendas recaudadoras de divisas, entre otros.

El vacío que se mantuvo por décadas luego de su desaparición hizo que las labores de sostenimiento de la religiosidad católica descansaran en el Santuario, disolviendo y relegando a un segundo plano el quehacer parroquial tradicional. En estos momentos la labor de la parroquia se estructura a partir de un sacerdote, secretaria, consejo parroquial y diversas pastorales (para la formación de la fe: infantil, catequesis, adolescentes, juvenil, familiar, matrimonio, penitenciaria, tercera edad, caritas, comunicación social, salud, misión, vocacional, ministerios laicales y catecumenado adulto. Las pastorales están compuestas por animador, catequista, vicepresidente y tesorero. Como se puede observar la estructura y funcionalidad pretende abarcar diversos espacios de la vida comunitaria, intentando cubrir intereses diversos con fines proselitistas y de tipo social.

Para acercarse a esto último, es vital comprender que por décadas, entiéndase, más de 30 años, la inexistencia de una parroquia comunitaria y la disolución de la vida religiosa de los cobreros en el Santuario, marcó una dinámica de mucha complejidad, en tanto en la consecución de la vida comunitaria estas ausencias de alguna forma flexibilizan, merman y desplazan las ritualidades que suponen un accionar sistemático en ceremonias y ritos como confirmación de creencias, significaciones, expresiones y ética de tipo católico. Este vacío le cobra factura en tanto otras iglesias de tipo protestante ven en ello una oportunidad para incursionar y asentar sus misiones, siendo estas las principales competidoras por el control de los bienes de salvación⁴⁶.

El número de creyentes durante la realización de este estudio asciende aproximadamente a 1 000, divididos en niños, jóvenes y adultos, agrupados en 8 casas de oración, teniendo extensión de estas en: La Clarita, Hongolonso, Dos Palmas, atendidas una vez por semana según la necesidades de los feligreses, encabezados por un miembro de la pastoral misión encargado por cada casa, estructurada por un animador, catequista, vicepresidente y tesorero, las que cuentan con una asistencia asidua entre 45 y 60 personas cada una.

La iglesia católica asume en su estructura la presencia femenina a través de dos órdenes allí asentadas, las que se encargan de funciones propias del santuario y otras de tipo social que requieran de su participación para el desarrollo y buen funcionamiento de la institución. El proselitismo asociado al crecimiento de la membresía católica se hace a través de la pastoral misionera, encargada de hacer la caridad fuera de la parroquia a través de la fe con las obras, captando los adeptos de forma más fácil que en otros lugares, por ser un pueblo creyente, dada

46 El tránsito hacia el protestantismo desde la iglesia católica en América latina ocurre de forma acelerada. Los protestantes encuestados refieren sobre las razones por las que se convirtieron. La más frecuentemente esgrimida fue que buscaban una conexión más personal con Dios, buscando un estilo de culto diferente o una iglesia que ayudara más a sus miembros. Las razones más recurrentes fueron: Buscan una conexión personal con Dios, Disfrutan el estilo de culto de la nueva iglesia, Querían un mayor énfasis en la moralidad. Encontraron una iglesia que ayuda más a sus miembros, Acercamiento por parte de la nueva iglesia, Problemas personales, Buscaban un mejor futuro económico o Se casaron con alguien que no era católico. En Religión en América Latina. (2014). Cambio generalizado en una región históricamente católica. Pew Research Center, pág. 4

la presencia de la virgen y el santuario como un referente muy fuerte que está en la identidad del obrero⁴⁷.

En las interconexiones religión-economía, no podemos dejar de mencionar que el culto mariano ha engendrado nuevas fuentes de empleo en el sector cuentapropista, existiendo redes de artesanos y personas vinculadas a la producción, reproducción y comercialización de imágenes de la virgen y de otros santos del panteón católico y yoruba, como representación múltiple del imaginario popular presente en una iconografía, mítica, ritual y oral; ejemplo de esto es la venta de piedras de la vieja mina, a las que le atribuyen un carácter mágico protector y sagrado asociado al culto, vinculados a este sector emergente de la economía obrera se contabilizan alrededor de 514 personas, cuya fuerza es mayoritariamente masculina y representa un 72,6%. (Datos ofrecidos por el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social del Municipio Santiago de Cuba).

La significación religiosa nos permite explicar cómo la virgen se erige en símbolo que cobra fuerza a partir de las causas sociales que le dieron origen, representado históricamente en términos dinámicos, fundado en una realidad que constituye y ha constituido un elemento de la mentalidad común de sus seguidores con una fuerza colectiva objetivada y proyectada que permite demostrar la noción de poder, y su eficacia simbólica proviene de la causalidad de su aparición como fenómeno religioso y social que es evidente y universalmente reconocido como un fenómeno de la subjetividad social que coexiste, perpetuado por el recorrido de su consagración como acción constructiva y determinante de la espiritualidad, que está impregnada de fuerza y dominación a la vez.

En líneas generales la descripción del funcionamiento del catolicismo no puede ser comprendido a cabalidad sino situamos la reapertura de la parroquia como una necesidad inminente no solo al calor de las pérdidas de funcionalidad de la vida religiosa católica como un cuerpo espiritual, sino por la presencia creciente y arrasadora del protestantismo y sus articulaciones hacia la vida comunitaria. El sacerdote Gustavo aclara:

(...) yo nunca he tenido relación directa con el pastor, no porque no lo quisiera sino porque había una barrera psicológica en él, ahora con el actual pastor he llegado hasta la puerta de su casa, lo he saludado y no me ha mirado, me ha dado la espalda, entonces cuando uno se encuentra estas cosas uno dice ¡qué puedo hacer! Solo bajo circunstancias especiales convocadas por otros niveles hay alguna relación.

47 La Virgen tiene una función casi especular de determinadas aspiraciones, ansiedades, frustraciones y esperanzas de los cubanos como pueblo. El imaginario colectivo distingue en la imagen, entre otros atributos, los de ser: maternal, protectora, anuladora de las diferencias raciales, sociales, políticas e incluso ideológicas, fuente de esperanza y solidaridad colectiva, entre otros calificativos. (Portuondo, O. 2002)

Las interacciones se vuelven ásperas en tanto la competencia por el espacio religioso y el detentar el poder desde lo simbólico, constituye un propósito básico para los protestantes mientras la jerarquía católica, en este caso reconoce sus limitaciones.

La movilidad religiosa, asociada al proselitismo, aspecto de mucho valor para el estudio del campo, constituye el concepto sociológico que da cuenta del movimiento entre sistemas religiosos y a diferencia de la conversión (término de origen teológico) ofrece información de elementos complementarios a lo meramente doctrinal, según los empleos, orígenes, género, generaciones, tradiciones familiares, etc. En este caso predominan los desplazamientos efímeros del protestantismo (bautista) al católico con pequeñas cifras (entre 7 u 8) en los últimos 7 años; los que en el transcurso de un año o año y medio vuelven o regresan a su iglesia de base. Es lógico comprender que, en la membresía católica, el sincretismo religioso de alta presencia en Cuba y en particular en la región, no ofrezca datos acerca de ello (ampliamente explicado por James al abordar el principio de la representación múltiple).

Tampoco debemos dejar de mencionar que, aunque el bautizo es un sacramento y muchos obreros están bautizados, el seguimiento sistemático y ético que supone la creencia se ve afectado en tanto solo asisten al templo en conmemoraciones especiales o bajo circunstancias de vida que necesitan una respuesta particular. El acercamiento o alejamiento de la participación responde muchas veces a situaciones coyunturales.

La merma funcional por la ausencia de parroquia en términos de expresiones y significaciones se convierte en la simiente de un conflicto que se va configurando en el campo religioso frente a otros sistemas de base protestante; este se asume en forma de un conflicto teológico, en tanto se refiere a que una autoridad religiosa canaliza la competencia de ideologías religiosas diferentes. Se comprende la existencia de un conflicto en cuanto la división del trabajo religioso determina posiciones diferentes y opuestas de los especialistas (sector dominante y sector dominado), que ha dejado de ser homogéneo, para pasar a constituir una estructura de intereses religiosos diversos, múltiples y contrapuestos. Los procesos de comunicación al interior de la jerarquía católica son fluidos y funcionales, en tanto, concurrencia plural múltiple, debemos significar sus niveles escasos fuera del ámbito meramente católico, aunque constituye una línea de acción priorizada tanto hacia otros sistemas como hacia la sociedad y sus estructuras políticas y organizativas. También refiere:

(...) la comunicación con otros líderes católicos del consejo parroquial es fluida y muy positiva a favor del buen funcionamiento de nuestra organización, nos apoyamos mutuamente tratando de favorecer el fortalecimiento de nuestra fe...

Las misiones protestantes están caracterizadas por una pluralidad signadas por relaciones inter denominacionales, pero primero debemos describir la

organización de sus sistemas: bautista y pentecostal, sus entradas al campo religioso cobrero y las derivaciones funcionales obtenidas de su marcado crecimiento como comunidad religiosa.

La Convención Bautista Oriental (Figura 3), su existencia por más de 70 años y su misión formativa y de asesoramiento a la región oriental, permitió que se formara en 1998 el primer templo bautista con autonomía propia en el poblado, conformado por un pastor principal y co-pastores, contador y económico, mayordomo y superior. Está conformado por los ministerios: niños, jóvenes, adolescentes, damas, caballeros y tercera edad. Su membresía es de 280 feligreses practicantes y 350 administrados (no son miembros, pero participan de la vida religiosa convirtiéndose en miembros una vez bautizados). Los bautizos giran alrededor de 28 a 30 personas.



Figura 3. Seminario Teológico Bautista Cuba Oriental también conocido como Convención Bautista Oriental. Fuente: Elaborada por el autor

El proselitismo se erige en la principal arma de crecimiento el que adquiere dos formas de expresarse, la primera, de forma directa a través del testimonio, la oración y la palabra de Dios tanto en la propia iglesia como en otros espacios comunitarios, el segundo, indirecto, es a través de acciones de ayuda como programas de comedor comunitario de almuerzo a los niños, tratamiento a los jóvenes con el objetivo de captar su atención a través de propuestas que le son novedosas y no están a su alcance, como son viajes y excursiones en ómnibus subsidiados por la institución a diferentes lugares e intercambios con hermanos de otras comunidades en otras provincias paseos a playas, entre otros.

En el caso de la movilidad, esta tiene una base más amplia que los creyentes católicos en tanto se desplazan desde el catolicismo y otros creyentes de los sistemas sincréticos, sobre estos últimos recaen desde la ética expresiones peyorativas relacionadas con orígenes diabólicos, primitivos y salvajes, que a su vez desarrollan comportamientos alejados de las “buenas costumbres” tales como el alcoholismo, el vicio y la prostitución. Pese a lo dicho, las expresiones bajo las cuales se configuran la ritualidad de santeros, paleros y espiritistas, tienen en lo relativo a algunos elementos de la liturgia (dígase cantos y bailes) algunos puntos coincidentes con el protestantismo en forma general.

Las relaciones inter denominacionales o al interior del protestantismo son orgánicas y funcionales, se aprecian fuertes relaciones tanto entre sus líderes (pastores o co pastores bautistas y pentecostales básicamente) porque se observa la presencia de ellos tanto en la iglesia de procedencia, como mediante acciones de servicio y apoyo a otras denominaciones protestantes como argumentaremos a continuación. El pastor de la iglesia bautista afirmó:

(...) nosotros tenemos buenas relaciones, vamos a otras iglesias bautistas, pentecostales y predicamos y sus pastores vienen a la nuestra, entre nosotros todo va bien, pero no es así con las falsas doctrinas como los Testigos de Jehová, el ministerio apostólico (católicos) y de base africana porque no compartimos sus ideas.

La concurrencia plural múltiple se observa aquí sobre la base de una comunión en el manejo del monopolio de los bienes simbólicos de salvación, (base protestante), frente a la ideología cristiana católica y los cultos sincréticos.

El gobierno del territorio local, dígase delegados y Presidente del Consejo Popular, tienen relaciones cordiales y diplomáticas con las diferentes denominaciones, por parte de ambas partes para cumplir el protocolo social, pero realmente según expresara su presidente, ellos no los convocan para ninguna tarea social en específica, pues estas denominaciones religiosas desde sus respectivas estructuras tributan en necesidades puntuales brindando su apoyo, ayuda a veces moral y en ocasiones materiales, lo que no compromete a ambas partes por considerarlas sociales, humanitarias, cordiales y de paz. Solo no están de acuerdo con los Testigos de Jehová por su forma y proyección bíblica pues está en contra del principio más elemental de la solidaridad humana, la coexistencia armoniosa de los factores sociales que constituyen el estado cubano, y cito:

(...) la religión contribuye a la cohesión comunitaria ya que no se oponen al proceso que construimos, ahora está tomando auge la bautista y casi alcanza a la católica que es mayoritaria..., incluso inician sus acciones cantando el himno nacional, no hablan mal del socialismo, ni que se hable mal de la patria y ninguno de sus líderes, con los líderes hay que hacer un trabajo y atraerlos porque también son cederistas y federadas. Ellos no hablan mal del gobierno ni de ninguno de sus líderes, no se imponen al gobierno sino piden permiso para hacer cualquier actividad e inclusive nos invitan y participamos.

Lamentablemente es el ecumenismo uno de los afectados en el mundo religioso de nuestros tiempos, fundamentalmente cuando nuestra unidad de análisis es el nivel micro. Solo al interior del mundo protestante se observan posiciones ecuménicas no solo entre las iglesias de El Cobre, sino de otras regiones orientales y del país. Aunque se aprecian relaciones de respeto y buena voluntad entre las autoridades del territorio (Presidente del Consejo y Delegados del Poder

Popular) y los líderes de las iglesias, la separación entre ambos universos lastra en mucho los resultados que ambas esferas pudieran compartir en términos de trabajo social comunitario.

El pentecostalismo es, la denominación más estudiada en América Latina a la hora de abordar estudios sobre campo religioso desde la metodología de Bourdieu, dado que constituye el subgrupo cuyo crecimiento desborda en creces respecto a otras expresiones en su más amplio espectro⁴⁸.

En sus afanes de estabilidad litúrgica y en base al incremento de sus feligreses, encuentran serios obstáculos para su funcionamiento en tanto como nuevas iglesias, carecen de espacios para la realización de los cultos, se iniciaron como centros de oración en las casas de los miembros, para posteriormente, funcionar en otras que se alquilan para estos fines. La búsqueda incesante de espacios para crecer constituye una aspiración para reforzar sus intenciones de dominación.

Los bautistas y pentecostales al igual que los católicos son trinitarios pues creen en el padre, el hijo y espíritu santo previo bautizo. Las diferencias entre ellos son de tipo litúrgico en tanto las significaciones, expresiones y ética religiosa adquieren significación luego de la reforma protestante. Los desprendimientos ocurridos desde sus variantes históricas son una consecuencia de diferencias al interior de cada una de sus denominaciones, el papel de los líderes y la comprensión de la religiosidad en sus vínculos con el mundo social y frente al catolicismo, postura que mantienen hasta nuestros días. Las iglesias señaladas cumplen con esta aseveración.

Por su parte, en el campo religioso obrero la presencia de Testigos de Jehová, considerados secta y agrupados bajo el nombre de Congregación⁴⁹, con una estructura compuesta por un líder y la congregación, estas se reúnen en asambleas que pueden agrupar a un número importante de creyentes y se organizan por regiones cada vez más abarcadoras. Al igual que los casos anteriores la concurrencia plural múltiple solo que ocurre dentro del mismo sistema y las posiciones ecuménicas están muy alejadas de su ética religiosa. Uno de sus líderes afirmó: ...no nos integramos con otros líderes religiosos y menos con los del gobierno, eso está en nuestros principios y debemos acatarlos como tal...”. Esta postura habla a favor de nulas acciones de concurrencia.

48 Si bien las prácticas varían, los servicios religiosos pentecostales suelen implicar experiencias que los creyentes consideran “dones del Espíritu Santo”, como la sanación divina, hablar en lenguas y recibir revelaciones directas de Dios. Muchos latinoamericanos incluidos porcentajes substanciales de católicos y protestantes manifiestan adoptar creencias y prácticas a menudo asociadas con religiones afrocaribeñas, afrobrasileñas e indígenas. En Religión en América Latina. (2014). Cambio generalizado en una región históricamente católica. Pew Research Center, pág. 7.

49 La congregación está compuesta por superintendentes capacitados que son ancianos hombres espiritualmente maduros que pastorean y dirigen la congregación, conscientes de que Dios les ha dado ese importante encargo. Su labor es cuidar y proteger a la congregación, enseñar a hacer la voluntad de Dios, animan personalmente a los congregados con el fin de satisfacer las necesidades de cada uno de sus miembros. Además de estos superintendentes y ciervos ministeriales que prestan diferentes servicios a la congregación.

En un último bloque del campo religioso colocamos las denominadas religiones sincréticas (santería, espiritismo y palería) en la misma lógica de análisis que los anteriores. En el caso de la santería, no se identifica una estructura organizativa que agrupe a sus practicantes, dado en parte, por el bajo número identificado de ellos y la escases de sus seguidores, se evidencia un menor nivel de extensión. No hay casas templos estructuradas (por el padrino; la madrina, o el santero mayor y o menor que coinciden a la hora de laborar en la consagración religiosa), los santeros que se identificaron están agrupados en un entorno familiar consanguíneo y religioso a la vez, espacio en el que generalmente, desarrollan las prácticas, o se trasladan a otros lugares de la ciudad.

En las prácticas del espiritismo predominan elementos festivos: música, bebida, comida, baile, como es el caso del bembé de sao, específico en estas zonas del país y en el poblado de referencia aún se realizan; mantienen elementos bantús y congó, las ceremonias se realizan en espacios al aire libre, de representaciones de carácter colectivo, en las que predominan la improvisación y la falta de regularidad en el intercambio de individuos. Destacables resultan los momentos de intensa comunicación con pluralidad de códigos y significaciones.

Según sus practicantes en El Cobre hay espiritistas, médiums y videntes, debido a que las crecidas del río, los diferentes accidentes ocurridos en las minas y las guerras provocaron muchas muertes violentas, lo que condicionó en la población, la creencia de que los espíritus de los fallecidos buscan la comunicación a través de estos médiums para dar respuestas y consuelos a situaciones como vía para solucionar determinados problemas que ahí se han manifestado de corte espiritual que repercute en el ámbito social y humano en la comunidad, desarrollándose el espiritismo con características muy propias.

Estas prácticas espiritistas, con evoluciones, cambios y préstamos, son hasta hoy la expresión de la religiosidad popular más conocida y extendida, estructurada sobre la base de quien la da y del que la recibe. Los practicantes no tienen tensiones con el culto a la Virgen, se apropian de dicha imagen y la convierten en una de las deidades significativas y de permanente presencia en sus altares. También común en la santería y el palo monte, en su variante quimbisa y mayombe, sus antecedentes en el poblado se remontan al igual que el espiritismo casi desde la misma fundación del mismo, debido a que en sus inicios y antes de la división político administrativa del año 1975, sus representantes más antiguos quedaron fuera de las fronteras del actual poblado pues se encontraban en zonas rurales dentro de lo que hoy se encuentra zonas aledañas a Dos Palma y Guamá.

En relación con la estabilidad de la palería, sus seguidores, no son numéricamente representativa por lo que se evidencia un nivel menor de extensión en comparación con los otros sistemas; está estructurado según corresponde y sus prácticas son de menor frecuencia y más discretas que las demás.

A partir de esta caracterización se puede afirmar que en el orden religioso y cultural, la comunidad obrera en su espacio sociocultural y espiritual mantiene

prácticas, mitos y realidades complejas de elaboración popular, fe, cultura local, nacional y a la vez universal, donde se manifiestan proyecciones psicosociales, individuales, colectivas y coyunturales que acompañan a los cobreros, así mismo coexisten una competencia entre sistemas a favor de prevalecer unas creencias por encima de otras, un espiritista refiere:

Estuve con un tío mío que estaba en fase terminal de una enfermedad infecciosa y llegó primeramente un sacerdote de la Iglesia Católica, un cura muy querido el padre Gustavo, pidió permiso al médico que estaba y que, si podía orar por el enfermo, hizo un rosario muy bajito y cuando terminó pidió al Señor que tomara su santa voluntad sobre él, que no lo dejaba sufrir más en esa condición. Luego dio las gracias y se fue, estuvimos conformes. Como los 10 minutos llegó un pastor. De una manera arrogante pidió orar por el viejito, si la gente quiere, no hay problemas. Empezó a orar alto diciendo que lo iba a salvar, la súplica que hizo, la hizo de una manera alta, que se le llamó la atención, por escándalo y bulla, pidió perdón y parece que alguien le había dicho que yo era espiritista. Cuando culminó el pastor, se giró hacia mí y me dijo hermano, usted debe congregarse, usted tiene que acogerse a Dios por lo que usted practica y le respondo que lo que yo practico es problema mío y mi fe usted la tiene que respetar. Usted con lo suyo y yo con lo mío.

La movilidad al convertirse en fuente de cambios de unas creencias por otras, en ocasiones revela posiciones hostiles por parte de líderes que con su ejemplo tratan de mostrar la veracidad de unas creencias sobre otras. Ello es dado entre protestantes (líderes y creyentes que anteriormente pertenecieron a creencias de base africana).

Una arista mejor conservada, es la oralidad en los rituales sincréticos como el espiritismo en los que se recrean elementos lingüísticos de base africana, donde espíritus, muertos y comisiones, interactúan en un diálogo, concurriendo en una comunicación dialógica que sienta base y comportamientos que van a caracterizar a la comunidad para la solución de un número de problemas y situaciones cotidiana.

El concepto representación múltiple permite comprender como el creyente, sin entrar en conflicto con su conciencia religiosa, manifiesta su condición de dominado, a través del recurso simbólico que permite articular en un solo cuerpo los elementos simbólicos del cristianismo con los de las expresiones sincréticas dando lugar al campo religioso, fortalecido desde los propios líderes en su monopolización de los bienes de salvación.

El estudio empírico revela que en este campo se expresan las significaciones del símbolo de la Virgen de la Caridad del Cobre, en las prácticas de cultos sincréticos que se desarrollan desde esta figura contrario a las protestantes, que en no consideran el valor simbólico que esta imagen tiene en ese espacio social.

El liderazgo de los adscritos a las creencias sincréticas ocurre en perfecta armonía en su interior, en dependencia del tipo de problema que se vaya a solucionar la comunicación fluye entre ellos para consultas espirituales, para ceremonias de rayamiento e iniciación y otras. Estos líderes armonizan litúrgicamente con los líderes católicos, sin entrar en contradicción con sus doctrinas; sin embargo, con los Testigos de Jehová no fluye el intercambio, tampoco con los protestantes.

De forma general el campo religioso cobrero está signado por conflictos y polémicas entre el catolicismo y sus estructuras organizativas (a los que se suman santeros, paleros y espiritistas), salvando diferencias doctrinales y litúrgicas y el mundo protestante, cuyas acciones se encaminan a favorecer una ampliación sistemática de sus bases, creyentes y potencial organizativo mediante acciones comunitarias sistemáticas. En una posición menor (según su estructura organizativa y número de creyentes) situamos a los Testigos de Jehová, aunque no desestimamos su alcance por la sistematicidad, entrega y dedicación proselitista, la que pudiera en los próximos años ganar en jerarquía, respecto a los otros sistemas.

Por otra parte, lo que se denomina concurrencia plural múltiple solo es apreciable al interior de los propios sistemas, prácticamente inexistente en su diversidad, aun cuando sus líderes declaren mantener dicha postura, atentando contra las pretensiones ecuménicas que deben caracterizar los tiempos actuales. Los intentos por revertir este comportamiento han sido encaminados por el “Centro Loyola de Santiago de Cuba”, el Centro Cristiano de servicio y capacitación “B. G. Labastida”, y la Casa de Acogida de Sant’ Egidio.

El método MACTOR, aflora el siguiente sistema de relaciones para la comprensión del campo religioso (Figura 4):



Figura 4. Esquema se resumen las posiciones que según el método MACTOR ocupan los actores sociales existentes en el campo. Fuente: Elaborada por el autor

Como se puede observar, la ausencia de los Testigos de Jehová revela una posición periférica respecto al resto de los sistemas tanto por parte de sus líderes como respecto a la comunidad de creyentes. Para estudiar el sistema de relaciones que se establece entre sus líderes y creyentes a nivel de campo religioso en

términos de dependencia e influencia, al caracterizar y determinar las relaciones entre actores sociales y el vector de convergencias - divergencias respecto a los objetivos que persigue cada organización religiosa.

El Plano de influencia/dependencia de actores en el campo religioso cobrero, se corrobora lo ya argumentado en cuanto al papel dominante del catolicismo y de los protestantes, los que están luchando por la jerarquía del campo, el factor de enlace que ejerce el espiritismo, mientras que la santería y el palo monte se comportan como actores dominados en el campo religioso (Figura 5).



Figura 5. Gráfico de influencia dependencia entre actores en el campo religioso. Resultados del MACTOR. Fuente: Elaborada por el autor

La Matriz de Influencias Directas e Indirectas (MIDI), orienta en los valores que toma la relación de dependencia y de influencia. El vector de la influencia toma su mayor valor, con 12, para los protestantes, seguidos por los católicos con valor de 11 (Figura 6).

MIDI	A	B	C	D	E	Σ
A	2	3	2	3	3	11
B	0	0	0	0	0	0
C	3	3	2	3	3	12
D	0	0	0	0	0	0
E	0	0	0	0	0	0
Di	3	6	2	6	6	23

Figura 6. Histograma de relaciones de fuerza. Fuentes del método MACTOR. Listados de actores: CATÓLICOS (A), ESPIRITISMO (B), PROTESTANTISMOS (C), PALEROS (D), SANTERÍA (E), TESTIGOS DE JEHOVA (F). Fuente: Elaborada por el autor

La mayor fuerza de los protestantes se debe principalmente, en nuestro criterio, a la aparición más reciente de nuevas denominaciones, numéricamente significativas, a nivel de espacio social, haciéndola cada vez más visible y representativa en el campo religioso cobrero en términos de jerarquía. Están

ocasionando conflictos, con respecto a las expresiones religiosas sincréticas y católicas entre sus actores sociales, las que han ido en franco desafío, declarando el carácter diabólico de estas organizaciones religiosas y el papel hegemónico y preponderante de la iglesia católica.

Lo que se infiere del grafico de Matriz de Influencia directa cuando el nivel de dependencia entre paleros, espiritistas y santeros, toma los mayores valores; seguidos de las creencias católicas con valor de 3 y la menor dependencia se observa en los protestantes con 2, lo que también es indicativo del nivel de autonomía del protestantismo en el espacio social, junto con el catolicismo. Se debe reconocer que desde las comunidades apenas se advierten expresiones de ecumenismo entre los creyentes. Aspecto que desarrollaremos desde la transacción plural múltiple y la dinámica socio religiosa en el próximo acápite.

DINÁMICAS SOCIO RELIGIOSAS Y LA TRANSACCIÓN

PLURAL MÚLTIPLE: SIGNIFICACIONES, EXPRESIONES,

ÉTICA Y ORGANIZACIONES RELIGIOSAS COMO FUERZAS

DINAMIZADORAS DEL CAMPO

La propuesta teórico metodológica argumenta la dinámica socio religiosa a partir de la correlación concurrencia-transacción plural múltiple que aquí se sustentan. La transacción explicita las interconexiones entre las comunidades de creyentes al interior del sistema intrarreligioso e interreligioso en un mismo espacio y tiempo. Ello se hace a partir de los resultados de los diversos instrumentos aplicados y la información obtenida a través del MACTOR con una interpretación a modo de síntesis.

Para el análisis de la transacción, la organizamos en dos grupos. Primero, la autodefinición y los corrimientos entre sistemas cuando se advierten posiciones ambivalentes (confluyen sin entrar en conflictos con su conciencia religiosa); el segundo, cuando los agentes religiosos entran en conflictos, tensiones y contradicciones con los actores de otros sistemas mediante acciones proselitistas y de confrontación con sus ideologías religiosas y prácticas.

Al estudiar cómo se autodefinen y la distribución del capital religioso, el 42,8 % se definen como católicos, el 24,4 % se ubica en distintas denominaciones protestantes, el 21,4 % como espiritistas, el 3 % como paleros y santeros respectivamente, mientras un 5,1 % no es creyente (Tabla 1). Observamos que de los 42 encuestados que se autodefinen como católicos, 9 también se afilian a los espiritistas; 21 auto definidos como espiritistas, 12 se consideran también católicos; 3 autodefinidos (Figura 7) como santeros, 1 se declara espiritista y 1 palero; mientras que 1 declarado como palero se declara a su vez como santero. Por ello, se abre a la pluralidad las relaciones de transacción en los líderes específicos dentro de un sistema y la pluralidad que resulta cuando un mismo actor se autoidentifica y reproduce las espiritualidades correspondientes a varios sistemas al unísono o integrados.

Tabla 1 Releja los motivos según grupos de edades a través de los cuales se evidencia la transacción plural múltiple.

Grupos edades	Familiares	Salud	Convivencia	Económicos
20-29 años	8	2	6	7
30-39 años	6	5	5	9
40-49años	15	12	7	14
50-59 años	15	13	10	11
60-69 años	13	17	5	6
70-80 años	6	7	3	-
Total	63 (64%)	56 (54%)	32 (31%)	47 (41%)

Fuente: Elaborada por el autor



Figura 7. La Autodefinición religiosa de los practicantes de los diferentes cultos sincréticos. Fuente: Elaborada por el autor

De los encuestados que se autodefinen como católicos se concentran mayormente en las edades de 40 a 69 años, representando el 85,7 % del total; los autodefinidos como espiritistas son mayores de 40 años. Aunque predominan los autodefinidos como protestantes en el grupo de edad entre 20 a 59 años, no consideramos significativas las diferencias respecto a otras edades. Los autodefinidos como paleros y santeros se concentran entre 20 y 49 años, respectivamente.

A partir de los cambios y transformaciones que en el orden socio político ocurren en el país a finales de los 80 y en especial tras el iv congreso del PCC (1991) y de un conjunto de cambios político-constitucionales, además de la recomposición de referentes ideológicos debido al derrumbe del campo socialista, se produjo en el país una reorientación social de las expresiones religiosas. 53 % de ellos son bautizados por la iglesia católica y nacidos antes del Triunfo de la Revolución, mientras que el 37 % son menores de 49 años e hijos de creyentes que se autodenominan ateos al triunfar la revolución.

La transacción plural múltiple, adquiere en el bautizo uno de sus pilares básicos como gestión de salvación simbólica, la que argumentamos a través de los siguientes índices:

Traer a los niños a bautizar al santuario fue una tradición muy extendida; los padres traen los niños recién nacidos ante la virgen como símbolo de buen augurio para el buen futuro para esa criatura, aunque luego no vuelvan más lo hacen sentirse realmente católicos, sino por tradición, por costumbre. Luego, eso se perdió esta tradición y disminuyó mucho el número de bautizos, aunque aquí entre la población obrera se mantuvo un poco más” ...“Antes la gente venía aquí a consultarse con recelos, casi ocultos algunos, sin decir que venían a verme, pero ya la gente perdió el miedo y vienen no importa quién sea, ni si son jefes o importantes. Vienen y no saben qué hacer, pues nunca han ido a ningún culto, no saben rezar. A mí no me importa lo que son, yo no ando preguntando, lo mío es atender al que viene. Claro, tengo mis clientes que se atienden conmigo por mucho tiempo, gente que viene de muchos lugares, incluso de fuera, pero aquí todos son iguales para mí. Los que vienen a bautizarse luego recurren a la santería o palería sin conflictos, pero con los que se dicen protestantes o testigos de Jehová no pasa eso”

La transacción es reforzada simbólicamente cuando estos creyentes, que de una forma u otra realizan acciones religiosas públicas o privadas, de forma asistemática y en actividades según sea el caso y tipo de religiosidad, fundamentalmente el espiritismo que es el más común por su fácil acceso pues no necesitan de consagración, ni de iniciación previa, los motivos identificados según las personas encuestadas declaran buscar ayuda (cuyos líderes capitalizan los bienes de salvación simbólica) es para enfrentar situaciones derivadas de la vida cotidiana, tales como: problemas de orden familiar (64 %), de salud (54 %), de convivencia (31 %), así como de orden económico (41 %).

En ocasiones ocurre un entrelazamiento de motivaciones cuyas soluciones pueden asociarse a fenómenos como las migraciones, el emparejamiento, la muerte, etc., canalizados no únicamente desde un solo sistema religioso.

Las personas vienen a mí buscando consuelo y remedios a sus males. Muchos vienen por problemas de salud y de familias; cuando tienen líos entre familias, entre hermanos, separaciones, o por problemas de salud, eso trae mucha gente aquí, buscando ayuda y también para no perder el trabajo o que les ayude a salir de algún enredo laboral, a veces buscaron ayuda con otros religiosos y terminaron aquí.

En los jóvenes entre 20 y 29 años, los motivos son principalmente familiares y económicos, lo que demuestra que las personas van en busca de solución a su problemática, como parte de las frustraciones de los agentes como unidad básica, que en su conjunto integran el grupo social y la posibilidad de alinearse con su destino, en función de proponer, al menos, una solución a la problemática que les aqueja.

Para poder acceder a la transacción, en la fase exploratoria de la investigación identificamos 16 creyentes sistemáticos, que participan de manera activa y desempeñando cierto rol de liderazgo en los cultos y liturgias de la organización religiosa, como oficiantes que gozan de reconocimiento y prestigio, tanto dentro de la población residente en el poblado, como de visitantes nacionales y foráneos: de ellos 7 son del sexo masculino y 9 del femenino, liderados por Madeleine.

No se puede minimizar la función económica a través de la cual se accede a la transacción, en la que 6 de estos creyentes sistemáticos sostienen sus ingresos a partir del cobro de prácticas religiosas, alegando que su remuneración está en función del criterio del que la recibe, a diferencia de los otros 11 que declaran tener otra fuente de ingreso, como trabajadores estatales, cuentapropistas o pensionados. Lo económico puede presionar y factibilizar el papel de lo simbólico de dos formas, el pago directo o el indirecto, a partir de prestaciones o por intercambio de bienes y servicios. Las auto clasificaciones no excluyen sus inclusiones en el catolicismo.

Como se observa en estos datos, los 16 practicantes se mueven en más de un sistema religioso, vinculando el palo monte con el espiritismo cruzado y la santería con el espiritismo cruzado, y sus conexiones con el catolicismo. Un ejemplo la encontramos en la referencia que hace una oradora entrevistada que narra:

(...) empecé a desarrollar mi media unidad a los 13 años, para ser oradora hay que tener un don como yo, que tengo una africana, una monja, un indio y ahora se me está presentando una acción de San Rafael médico divino; si hay algo que yo he tenido en la vida, mira ni me someto a darle nada a nadie ni hacer que no tenga facultad.

Al triangular estos datos con las observaciones realizadas en prácticas como consultas, último rezo, don de gracia, comida a cazuela del muerto y bembé de sao, comprobamos que aunque estos practicantes no se autodefinen católicos de forma manifiesta, se verifica la presencia de elementos del catolicismo, con un fuerte arraigo tanto en la iconografía como en la liturgia que desarrollan en sus cultos, quedando demostrado que el catolicismo tiene un peso específico muy fuerte en el espacio estudiado.

Los espiritistas cruzados en El Cobre, a diferencia de otras partes del país, se autodefinen indistintamente como espiritistas muerteros o cruzados por las mezclas de creencias. Se reconoce éste, como una manifestación popular del espiritismo cubano, el cual se organiza de forma más llamativa por la forma de expresar sus creencias, ideas, concepciones y concepciones de sus prácticas

religiosas, lo que evidencia el carácter utilitario en cuanto a la concepción que tienen estos creyentes de la manifestación.

El concepto de representación múltiple facilita la comprensión de lo observado en las bóvedas espirituales visitadas, donde se encuentran imágenes de Cristo crucificado, cuadros del Corazón de Jesús, así como el Libro de Oraciones de Allan Kardec y la utilización de otros elementos que por simbolismo religioso son comparables a los utilizados por creyentes Católicos, Regla de Ocha o el Palo Monte (Figura 8).



Figura 8. Realizadas durante el trabajo de campo y tomadas con la autorización de los practicantes haciéndoles saber el fin ilustrativo que demanda la investigación para su veracidad. Fuente: Elaborada por el autor

La particularidad del ritual es que realizan las ceremonias mayormente de pie, la que puede ser alrededor de una mesa o frente a la misma. Es pasivo en cuanto a gestualidad. Se realizan trances espirituales (estado en que cae el médium cuando es poseído por un espíritu) y se utiliza el libro de oraciones kardeciano en la liturgia. La representación múltiple ayuda a revelar el proceso de transacción de distintas prácticas religiosas en figuras religiosas devocionadas entre la población cubana, como es la Virgen de la Caridad del Cobre, que representa a Ochún en la Regla de Ocha, diosa de la sensualidad y de las aguas del río, que en Palo Monte es llamada Mama chola o Madre agua; la Virgen de la Merced, deidad católica que representa Obatalá en el panteón Yoruba y se le considera el dueño de las cabezas y en el Palo Monte se llama tiembla tierra; a Santa Bárbara en el catolicismo, se le conoce en la santería como Shango y en el palo monte se le denomina Siete rayos; San Lázaro para los católicos, para los santeros Azojano, mientras que en el palo es Cubayende.

En los locales donde se desarrollan estos cultos, complementan su estética con iconografías que son representaciones múltiples del santoral católico, recursos utilizados en la transacción plural múltiple por parte de sus líderes en tanto monopolización de la gestión de los bienes simbólicos de salvación, los que tienen también su significación dentro del panteón yoruba y del palo monte, considerados desde una concepción católica como santos milagrosos y desde la concepción popular de igual forma.

Se observan, además, diferentes imágenes que son depositarios de leyendas y mitos mágicos como los de Shiva, deidad hindú, budas en sus diferentes representaciones y caminos, a Fu Manchú, personaje ficticio creado por el escritor de misterio y novelas policíacas Sax Rohmer⁵⁰. En el trabajo de campo se pudo observar que los creyentes sistemáticos tenían en sus altares espirituales, bustos chinos e hindúes o símbolos provenientes de estas culturas y cuando se les pregunta refieren ser direcciones de espíritus que tienen, aunque no están conscientes realmente de su significado⁵¹.

Los conflictos emergen en ocasiones producto de las imágenes y su carácter simbólico. Una entrevistada aseveró:

(...) ellos salen a la calle (...) llegan a algunas casas a veces donde les conviene (...) cuando ven algún pequeño altar o cosas espirituales, buscan la manera de criticar, de reprenderle porque el único Dios es Cristo y que esas son falsas imágenes, cosas del diablo que hacen mal.

Los cánticos y las oraciones son cantadas mayormente direccionadas por el practicante que guía el culto se realizan a través de un orador, que es un médium cuya función dentro de la liturgia solo es llevar el libro de oraciones, lo que aparece como una particularidad o singularidad del espiritismo cobrero. En este espiritismo cruzado los oradores son personas consideradas con este don, los cuales se consagran, en una ceremonia muy parecida a la de coronación cuando se recibe Ocha en santería⁵².

Otra acción a la que se vincula la transacción son las prácticas curativas conocidas por santiguación o despojo, forman parte de su actividad religiosa, adquiriendo matices según los diversos sistemas. En los rituales para este fin, utilizan el agua, agua bendita, y plantas. La primera por su carácter purificador, la segunda por lo sagrado que demuestra la fe católica y la tercera, por las propiedades curativas que poseen, según el tipo seleccionado para las dolencias.

Se observó que en el espacio real simbólico donde se ubican estas ceremonias que en el altar está presente la cazuela del muerto y en caso del santero junto con el canastillero (tipo de armario o vitrina destinados para que vivan los orichas), los que solo en el momento de laborarlos se separan y cada uno asume su protagonismo, estando presente elementos de los diferentes cultos, ligados y listos para ser

50 Quién hace su primera aparición en 1913, asumido como una deidad con fuerza maléfica por los hechos y características que se le atribuyen.

51 En la búsqueda bibliográfica se pudo comprobar que estos tienen similitud por sus leyendas y mitos, con santos del panteón yoruba y católico respectivamente, lo que apunta, a una riqueza cultural y simbólica que pone de manifiesto la representación múltiple que está más allá de las posibilidades reales del actor social colectivo y del conocimiento que en profundidad poseen y de la amalgama que generan sus múltiples prácticas.

52 Una característica de este espiritismo cruzado, es que sus oficiantes no fuman tabaco ni echan humo, pues refieren que eso llama otras espiritualidades que en ocasiones la aleja de la realidad que buscan y se dilata el propósito de la ceremonia que se realiza y retarda encontrar la solución esperada.

utilizados según sea el caso y la necesidad. Entre los 16 practicantes sistemáticos sincréticos en el poblado, la mayoría (60 %) coincidió en haber llegado a la práctica religiosa por influencia familiar o de otra persona, y el restante (40 %) refirió haber llegado solo por sus propios medios, por iniciativa o instados por alguien.

Los testimonios anteriores corroboran que la familia acciona como núcleo central en la transmisión directa de valores religiosos al trasladar a las nuevas generaciones desde edades tempranas las ideas que se deben conservar, transmitir, reproducir y multiplicar. Estos valores, en el caso objeto de estudio, se basan en lecciones o enseñanzas reveladas en términos del bien y el mal, “recibidas” en comunicaciones a través de la posesión religiosa, la cual incide de forma directa en la vida de este actor social colectivo al tener un carácter de corte orientador.

Por su parte los Testigos de Jehová, alegan que no tienen problemas con otros religiosos pues salen a predicar de dos en dos y no ejercen presión sobre las personas que quieren atraer al tratar de convencerlos, unas veces lo logran otras no, unos vienen porque quieren saber y aprender, van varias veces y no vuelven más, pero se mantienen relaciones de amistad y no tienen vínculos con otros cultos pues son mal comprendidos. Los recursos que suelen emplear no siempre activan los recursos de salvación espiritual, relacionados con factores individuales, familiares y de vida cotidiana de la que no son ajenas razones de tipo político.

Si se habla de santeros, paleros y espiritistas en sus interconexiones con lo católico son coherentes y asertivas, respecto a otros como protestantes y Testigos de Jehová son caóticas y rechazadas por ilegítimas. Según refiere un entrevistado sobre los protestantes:

(...) mire yo pienso que ellos son irrespetuosos en la forma que algunos se manifiestan hacia la palabra con la cual ellos quieren atraer, generalmente son impositivos y te hablan no desde la palabra, sino de lo que dice la persona porque lo lógico es que desde la palabra ellos ya la hayan asimilado y así poder llegar a la persona que todavía no se ha convertido.

Teniendo en cuenta el medio religioso en que se han desarrollado estos creyentes y la influencia en su formación como practicantes, es lógico que desde muy jóvenes hayan sentido la necesidad de poner en práctica los conocimientos recibidos y transmitirlos. Esto se comprueba en este estudio porque la mayoría de los practicantes dicen haber comenzado a tener manifestaciones espiritistas entre las edades de 8 a 13 años, a través de percepciones atípicas (visiones, sueños, presentimientos, premoniciones); aspectos que constituyen indicadores, señales para comenzar a desarrollar la llamada mediaunidad por cuanto reflejan, a decir de los creyentes, sensibilidad mediounímica. Sin embargo, también en su decir, “se es médium solo cuando se desarrolla esa sensibilidad a través de las prácticas sistemáticas”.

En el lenguaje descansan, en buena medida, los aspectos simbólicos que estructuran con un carácter totalizador los bienes de salvación a través de los cuales se accede a la transacción plural múltiple por parte de los líderes, en estas prácticas el léxico determina el tipo de consejo que se le ofrece al “consultado”, denotando la influencia teórico-doctrinal del médium que los transmite y del espíritu que los da, lo que, al interior, en la tendencia contextualizada, los criterios se dan de forma más heterogénea, la problemática mágico-religiosa se vincula al “don espiritual” o a la espontaneidad. Pese a lo anterior, es el creyente el que sintetiza las creencias en tanto los líderes se adscriben a sistemas diferentes. Para el caso de líderes espiritistas, santeros y paleros existen interconexiones con el catolicismo, pero esto no ocurre a la inversa.

Esta necesidad de ser un médium activo, más que ético, doctrinal y religioso de hacer el bien al prójimo, es personal. Ello responde al deseo de sentirse seguro, amparado, lo cual se traduce, según sus respuestas y las observaciones realizadas, en la posibilidad de brindar la caridad y hacer trascender y exteriorizar sus propios problemas y los de sus consultados y ahijados para compartirlos con el espíritu con el cual alegan ponerse en contacto; así como con el grupo religioso con que interactúan activando la eficacia simbólica de sus mensajes. Queda claro que lo importante para este tipo de practicante, no es la valoración social que se pudiera tener frente a su expresión religiosa, sino la satisfacción que como individuos les pueden ofrecer sus creencias y prácticas ante problemas sociales, o de índole personal, en momentos donde las carencias económicas, funcionales y de vida cotidiana complejizan el panorama de la población obrera.

La crisis vivencial en este momento exige un reacomodo de valores, de prioridades, de intereses en todas las esferas de la vida, que exige niveles de ocupación respecto a la satisfacción espiritual; lo que ella sea capaz de darle es decir, o esa parte de la espiritualidad, que trasciende será el nivel de compensación y satisfacción con que el practicante podrá enfrentarse a la vida, será su fuerza, el instrumento que le sirva para medir sus potencialidades y particularidades para tratar de influir como parte su ética como religioso que en este contexto comunitario tiene un sustrato humanista.

Otro aspecto lo constituye la afiliación de esta expresión religiosa a problemáticas concreto-sensibles manifestado, por ejemplo, en la alta incidencia en la esfera de la salud. Lo anterior, convierte al espiritismo cruzado en una alternativa religiosa de fácil acceso, pues solo necesita de la voluntad del que la procura y de la bondad del que la brinda; ello reafirma una postura ética ante las relaciones sociales. Además, favorece la valoración positiva del actor social colectivo respecto a su lugar como religioso y dentro de su grupo, al hacerlo sentirse satisfecho ante la vida, al relegar a un segundo plano otros problemas que pudieran afectarlo, aquí radica tanto la eficacia simbólica de la creencia como el interés propiamente religioso del que la profesa.

Durante las observaciones en secciones de consulta, una buena parte de los asistentes provienen de otros espacios, 9 residen en El Cobre, pero el resto proviene de provincias como Ciego de Ávila, Camagüey y Sagua de Tánamo y cubanos residentes en otros países como Estados Unidos, Bélgica y Noruega. De ellos, el (47%) pertenecen al sexo masculino y el restante (53%) al femenino. El grupo de edades más representado fue el de 40 a 49 años, seguido del de 50-59 y 20-29.⁵³

Lo anterior, permite analizar las dinámicas socio religiosas en la visualización de la transacción plural múltiple desde su función social en el campo, a partir sus estructuras internas, al exteriorizar simbólicamente los patrones subyacentes que van determinado las condiciones económicas y sociales que poseen y es cuando se trazan las estrategias y proyecciones en su estructura organizativa, sistema de creencias, práctica religiosa y normas.

Los proyectos de los protestantes dirigidos a la movilidad y crecimiento de su membrecía nos dicen que:

(...) Hacían una labor proselitista que la Iglesia no lo hacía, porque la Iglesia siempre ha estado centrada en dentro del templo. Esa gente no. Esa gente salía a la calle. Se hicieron labor social, vaya, para decírtelo de otra manera. Hicieron una labor social, casi como un trabajo social del Estado.

Por su parte la iglesia católica ha atendido las necesidades de los comunitarios bajo condiciones de crisis, tal es el caso del huracán Sandy, cuando:

(...) el padre Gustavo que trabajaba muy bien se ocupó bastante de la gente, dieron colchones, aceite, pero de ahí en fuera olvídale muchas prácticas se quedaron así, y ahora las quieren retomar poco a poco porque han visto que esas religiones se le ha ido casi por arriba, por la cantidad de seguidores que tienen, en cada cuadra hay una casa o dos de cristianos.

La labor de los protestantes está mejor organizada y es más sistemática que las de los católicos. Por otra parte, los datos indican cómo los protestantes influyen en la misión de los católicos. La crítica protestante al tradicionalismo católico a la hora de la interpretación bíblica y el discurso sobre Dios, ha llevado al catolicismo a modificar y atemperar a los nuevos tiempos su proyección en el espacio social, donde el protestantismo gana cada día adepto y desarrolla una activa misión evangelizadora. Las intenciones de dominación de estos últimos hablan a favor de escasas conexiones como transacción respecto al campo, incidiendo fuertemente mediante una postura de dominación en sus expresiones y relaciones.

⁵³ Otro instrumento utilizado para la recogida de información fue la aplicación de un cuestionario a 23 personas que aceptaron ser encuestadas en el momento que asistían a una consulta espiritual.

(...) organizan viajes a la playa para los jóvenes y tienen muy bien concebida las actividades que les gustan, además entregan ayuda económica por hermanamiento de sus iglesias con otras iglesias internacionales sobre todo Estados Unidos y Canadá, ellos trabajan bien porque van directo a las necesidades de los jóvenes a los que ellos no tienen alcance (...) la labor de los protestantes va incluso a saber cómo tratar a los jóvenes porque mi sobrina cuando entró a esa religión conoció el país entero porque dan viajes de intercambio entre otras sedes fuera de provincia en todo el país, hacen intercambios con todo el país.

Una entrevistada comentó:

(...) Yo entiendo que es la religión. Entonces, yo creo en la Virgen, pues ellos (los protestantes) no permiten que yo les hable de la Virgen, yo tengo que permitir que ellos me hablen de su religión, entonces si tú le hablas de la tuya, ya somos el enemigo y cada uno cree en lo que quiere, mi hija me obliga a escucharla o prácticamente se pelea conmigo, porque ella quiere obligarme a meterme a esa religión. Yo desde que tengo uso de razón mis padres me enseñaron que era Dios y la Virgen, y yo tengo un hijo que práctica la obra, yo no puedo estar en dos aguas, tengo que acogerme a una ley, yo me acojo a la de mi hijo. Y además yo por esa virgen que he hecho muchos milagros y he visto los resultados. Ellos dicen yo le pedí al Señor, le pedí a Jehová y Jehová me lo concedió. Yo le pedí a la Virgen, le pedí a gritos, me concedió también. ¿O sea, es que no hay un diálogo entre las religiones? No, no hay ese diálogo entre ellos.

Entendida las dinámicas socio religiosas como formas de interacción entre sistemas religiosos diversos (tanto de base cristiana como de tipo sincrético), únicos e irrepetibles configurados a través de secuencias histórico culturales complejas en las que tienen lugar procesos de dominación y eficiencia simbólica en cuya reproducción concurren expresiones de consensos y conflictos que caracterizan su campo de acción, donde los sistemas tienden a crecer en su totalidad y de ahí sus aspectos funcionales y simbólicos. Por otro lado, se observa que en lo relativo a la reconfiguración del campo se viene gestando una nueva iglesia conocida bajo el nombre La cruz roja de Cristo, y en lo sucesivo consideramos que el poblado es un campo prolífero a la aparición de nuevas expresiones.⁵⁴

Si bien no se identifican nuevos sistemas religiosos presentes en otras partes de la isla, sí se observa durante las celebraciones del día de la Virgen de la

⁵⁴ Desde hace alrededor de un año esta nueva expresión se viene configurando a partir de la labor de un ex miembro de la iglesia católica, cuyos líderes son jóvenes, aunque también se observa que hay tendencias a la aparición de falsos profetas y personas asociadas a intereses económicos bajo ropajes religiosos.

Caridad El Cobre, la asistencia de bautistas y pentecostales y otros, sin conflictos manifiestos aparentemente, guiados por el sentimiento identitario de cobreros, asociados a una interacción religiosa profundamente intimista, que tiene como consecuencia la aparición manifiesta de nuevos elementos subjetivos en el creyente, lo que transfigura el campo desde su base, combinando articulaciones de poderes verticales y horizontales, demostrando, además, la presencia de un campo más amplio y plural, estructural y organizativamente, aun cuando mantiene raíces originales.⁵⁵

En sentido general, se encuentran elementos teológicos y doctrinales tanto de la Iglesia católica como en la protestante, donde sus líderes en sus discursos se constituyen en guía de acción más bien doctrinal con propósito sociopolítico, que se imbrican en el quehacer religioso de la institución en la sociedad. En el pensamiento teológico de las denominaciones protestantes, presentes como el bautismo y el pentecostalismo, la doctrina social se coloca en el campo de la literatura religiosa. Se asisten de medios audiovisuales y van marcando corrientes doctrinales y proyecciones sociales ajenas a la experiencia cubana como por ejemplo en la Iglesia Pentecostal llamada Alianza Misionera, apadrinada por canadienses.

En contraposición a los análisis anteriores, que parten de cierta verticalidad institucional marcada por determinadas posturas dentro de las denominaciones cristianas; en expresiones religiosas como la santería, el espiritismo o la regla de palo, los elementos doctrinales y propiamente religiosos se relacionan directamente con el actuar de sus líderes sistemáticos, es decir, pueden variar de un grupo a otro o simplemente tener matices en su concepción y aplicación, teniendo mayor arraigo popular, redimensionados en los problemas cotidianos y las vías para solucionarlos.

55 En el campo religioso obrero, durante el desarrollo de la investigación no se identificaron otras prácticas presentes en otras regiones del país, como el islam, expresiones comprendidas sobre las bases de las filosofías orientales, como la Asociación de Autorrealización Yoga, o la Self Realization Fellowships, o el Budismo Zen.

HACIA UN ECUMENISMO Y SUS BONDADES COMO CULTURA DE PAZ

Ecumenismo y fundamentalismo caminan sentidos opuestos. Cuando el segundo impera, el diálogo interreligioso sale muy mal parado. El fundamentalismo constituye uno de los desafíos mayores para la conservación de un mundo de paz, lejos de la violencia y a favor de la convivencia de culturas que reproducen en su seno la diversidad religiosa cuya pluralidad en Cuba es omnipresente.

Según Juan J. Tamayo, el fundamentalismo “en sus orígenes abogaba por el retorno a los fundamentos bíblicos de la fe cristiana, leídos literalmente, sin contextualizar y aplicados miméticamente, intolerante” (2004, 65). Se caracteriza por imponer sus creencias y ha desembocado en enfrentamientos y guerras a lo largo de la historia de la humanidad, por lo que “el diálogo es más que necesario, constituyendo una obligación si en la pluralidad no predominan intentos por anquilosarse, ignorarse e incluso destruirse unas a otras”. (2004, p. 77)

En términos ideales, las diversas religiones constituyen comunidades de sentido que constituyen una sociedad plural que puede oscilar entre dos extremos. Pueden, por un lado, ser pluralistas, es decir, practicar la tolerancia y observar la pluralidad como una riqueza cultural. Las comunidades pluralistas aceptan la coexistencia de diversas verdades, y consideran que los objetos sagrados de los otros grupos merecen respeto, o, por el contrario, desarrollar comportamientos extremos ya ubicados como fundamentalistas.

El ecumenismo promueve la fraternidad entre las iglesias, el entendimiento que puedan desarrollar a pesar de sus diferencias, poder reconocer que la experiencia del otro es válida, aunque no sea igual a la propia. Eso es ecumenismo, es convivencia pacífica. Entonces hay muchas de esas iglesias que van a decir que la única fórmula válida es la suya. La de los demás es para deslegitimar la meta. En este sentido desarrollar el diálogo interreligioso en una cultura ecumenista, constituye, a nuestro juicio, la mejor opción cuando en medio de la pluralidad, florecen comunidades religiosas con intenciones de dominación de unas por encima de otras, en espacios sociales concretos como El Cobre.

El concepto de ecumenismo es aquel que hace referencia al fenómeno mediante el cual las diferentes iglesias relacionadas con el cristianismo buscan conciliar sus intereses y resolver los principales conflictos que hicieron en algún momento que se dividieran. El ecumenismo es altamente complejo ya que busca el acuerdo entre posturas religiosas que, si bien parten de la misma base,

mantienen elementos diferenciados evidentes. Sin embargo, para muchos de los líderes religiosos y sociales es un esfuerzo valioso en pos de la unión, la armonía el ajuste entre distintas posturas frente a la existencia de una entidad divina. En términos generales, las palabras ecumenismo y ecuménico suelen usarse para hacer referencia a posturas o personas que engloban y unen diferencias, por ejemplo, cuando se dice que un líder es ecuménico significará que une a las personas que lo siguen a pesar de sus diferencias⁵⁶.

Para que el ecumenismo pueda surtir efecto en toda la extensión del término, el Estado debe cobrar protagonismo como articulador de intereses diversos. En ese sentido, el gobierno cubano ha promulgado documentos sobre la política religiosa en Cuba, presentes en la Constitución de la República de Cuba en 1976. Así mismo, en el 4to. Congreso del PCC, celebrado en 1991 se acordó eliminar cualquier interpretación de los Estatutos del Partido que impidiera a un revolucionario de vanguardia, en razón de sus creencias religiosas, aspirar a ser admitido en el Partido. Hoy militan en el Partido numerosos creyentes de diferentes religiones.

Por lo anterior desde el año 1991 estas son las líneas básicas que ordenan lo relativo a la relación Iglesia-Estado, cuyos ejes principales se conservan hasta la actualidad.

Por su letra se asegura que:

(...) todas las instituciones y organizaciones religiosas desarrollan, con total independencia y autonomía en relación con el Estado, sus actividades sociales, la formación de su personal, el nombramiento de su jerarquía, sus movimientos dentro y fuera del país, sostienen relaciones con instituciones y personalidades en el extranjero, reciben delegaciones e invitados de ese carácter, organizan eventos. Hay instituciones que tienen miembros en estructuras religiosas internacionales. Todo ello sin ningún tipo de limitación. (La Religión en Cuba, Página del Ministerio de Relaciones exteriores 2018, p. 2).

⁵⁶ La palabra ecumenismo proviene del término griego oikoumene que aspira a la idea de conjunto, de unión. Así, el ecumenismo es aquello que busque que lo que está dividido pueda volver a unirse en un solo elemento. La palabra se aplica normalmente a cuestiones religiosas, especialmente a las que tienen que ver con la Cristiandad, religión dentro de la cual podemos encontrar varias iglesias e incluso tradiciones anteriores (como la judaica) con la que mantienen algún vínculo. El ecumenismo cristiano es el esfuerzo que se lleva a cabo en el mundo a mano de los grandes líderes religiosos y sociales de cada institución con el fin de reunir y reunificar el espíritu cristiano bajo una sola institución o entidad. En este sentido, se parte de la idea de que las diferentes iglesias cristianas (como la católica, la luterana, la calvinista, la ortodoxa rusa) son el resultado de crisis históricas que deben poder ser superadas en pos de la unión de todos los hermanos que Cristo predicó cuando vivió. Aspirando a objetivos incluso más altos, el ecumenismo también busca la unión de tradiciones previas al cristianismo como es las religiones judías y posteriores como es la islámica. Estos intentos de unión, aunque difíciles y muy complejos, buscan establecerse con tal de lograr un mundo pacífico y armonioso. Tendencia o movimiento que intenta la restauración de la unidad entre todas las Iglesias cristianas.

La Constitución de la República de 2019, en cuyas páginas se recogen, en su Artículo 15. El Estado reconoce, respeta y garantiza la libertad religiosa. El Estado cubano es laico. En la República de Cuba las instituciones religiosas y asociaciones fraternales están separadas del Estado y todas tienen los mismos derechos y deberes. Las distintas creencias y religiones gozan de igual consideración. Así también en su Artículo 57. Toda persona tiene derecho a profesar o no creencias religiosas, a cambiarlas y a practicar la religión de su preferencia, con el debido respeto a las demás y de conformidad con la ley. Mientras el Artículo 32. Aboga por el derecho del respeto a las diferencias, la discriminación por motivo de raza, color de la piel, sexo, origen nacional, creencias religiosas y cualquier otra lesiva a la dignidad humana está proscrita y es sancionada por la ley. La ley regula las relaciones del Estado con las instituciones Religiosas.

Según el informe ya citado del CIPS el surgimiento de nuevos grupos religiosos junto con las debilidades y carencias de un aparato jurídico netamente religioso se hace necesario la concepción de una norma o cuerpo que refiera de forma expresa lo relativo a derechos y deberes y su interconexión con otras esferas de lo social: a lo educativo, lo comunicativo, etc., ello lo expresan de la siguiente forma:

(...) De acuerdo a lo anunciado por varios medios de comunicación del país no será hasta el 2022 que se lleve a la Asamblea Nacional para su discusión y aprobación una nueva ley de asociaciones, donde se incluiría lo relativo a las asociaciones religiosas”. (CIPS 2019, p. 66)

Según reconocen algunos expertos, a partir de los 90 y con la llegada del periodo especial en Cuba, se gesta una agenda al interior de algunas iglesias cuyo discurso se alejó de lo propiamente religioso para insertar temas políticos, contrarios a la política gubernamental sobre la iglesia. Comienza un debate que aún hoy se mantiene, y es que hay iglesias que promueven el seguimiento de los principios del Evangelio, pero sus argumentos siguen posturas de derecha, aunque no sea precisamente El Cobre uno de esos espacios; sin embargo, por las razones ya argumentadas, este constituye un foco particular de atención. La política del Gobierno con respecto al diálogo, no siempre se ha seguido la misma línea en tanto a pesar de existen indicaciones los factores cognoscitivos y de comportamiento a de las personas dedicadas a esta tarea la enfrentan de forma diferente.

Como ya se argumentó con el concepto de concurrencia plural múltiple normalmente a nivel de jerarquía, el ecumenismo ha funcionado como tendencia general en El Cobre, el problema se complica cuando nuestro análisis descansa en los creyentes en tanto desde la iglesia protestante, crecen conflictos no solo contra la Iglesia Católica, sino entre ellas como denominaciones evangélicas y pentecostales, bautistas o de Asamblea de Dios. Entonces no se entienden en el discurso litúrgico y tienen diferentes formas de ver el mundo, la realidad social, los procesos sociales.

Resulta vital para la postura ecumenista que el accionar de sus líderes sea reproducido por las comunidades de creyentes. Desde las iglesias protestantes algunos pastores que simpatizan con las ideas del ecumenismo, en El Cobre está el santuario, con todo lo que irradia en términos de iglesia cristiana, como ya se expuso otros movimientos de iglesias protestantes tratan de disputarse el espacio, entendido como espacio simbólico, prácticamente se impone, entonces, hay una teología periférica y estratégica.

EL ECUMENISMO COMO PROYECCIÓN INSTITUCIONAL EN SANTIAGO DE CUBA

Para ubicarlo en nuestra área, el trabajo ecuménico en Santiago de Cuba tiene tradición. Durante varios años, se remonta a diversas generaciones y todavía hoy constituye objetivo central para algunas organizaciones y sus líderes. Por su valor instrumental, se hizo necesario que dos instituciones específicas del mundo cristiano iniciaran su labor centrando este tema. Estas son el Centro Cristiano de servicio y capacitación “B. G. Lavastida”, en el que laboran personas que han trabajado siempre a favor del ecumenismo, varios miembros de iglesias evangélicas protestantes y algunos representantes de la Iglesia Católica que, desde los años del triunfo de la Revolución, a partir de sus primeros años, intentaron dialogar desde su fe con los principios y la ideología y el plan de gobierno y la otra institución es el Centro Loyola⁵⁷.

Este centro tiene acciones en diversas comunidades santiagueras aún cuando El Cobre no ha recibido estos beneficios, acorde al programa de capacitación; sin embargo, si ha sido beneficiado por un programa de servicio social que llega a muchos espacios impulsando proyectos de desarrollo local comunitario.

El “Centro Loyola de Santiago de Cuba”, centra programas e intereses dirigidos a la comunidad católica, a partir de: INCUBA, Desarrollo personal, Ética y civismo, Formación artística, Fe y espiritualidad y Departamento de comunicación. El Centro desde hace 6 años viene trabajando como consecuencia, en parte, del espacio ganado por la creciente pluralidad religiosa, particularmente, las iglesias protestantes y evangélicas, así como por otras tendencias vinculadas al ateísmo. Se hace necesario dirigir un trabajo mancomunado a hermanar intereses espirituales a favor de la conservación de la estabilidad social, su control y en contra de tendencias de anarquía, desequilibrios de poder y hegemonías desestructuradoras del orden social. La Compañía de Jesús que promueve el crecimiento humano y el fortalecimiento de la sociedad civil cubana a través de la formación de valores desde la espiritualidad ignaciana y el diálogo entre la fe y las culturas.

⁵⁷ El interés de ambas era analizar el comportamiento de esta problemática en la provincia, respecto a lo que estaba pasando en otras principalmente en el occidente del país, La Habana y Matanzas, en las que había un movimiento ecuménico muy fuerte de acción social de las iglesias y que estaban intentando como Iglesia hacer presencia en la sociedad, de forma activa y colaborativa. Esa generación dio como resultado una perspectiva que ha intentado consolidar el ecumenismo. Los de cuarenta y pico, cincuenta y pico de años que formados en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas y en otras instituciones Centro Martin Luther King y demás.

El referido centro reconoce que en su trabajo no solo hay una dedicación a promover y fortalecer el trabajo de la comunidad católica por sí misma, sino advierten la presencia y el trabajo de las iglesias protestantes y evangélicas en las comunidades cubanas. De hecho, en cuanto al proselitismo, las iglesias cristianas no católicas tienen ese campo mucho más dominado que la religión católica. La religión católica está muy institucionalizada y ha mantenido una tradición muy férrea en cuanto a ciertas formas de proceder respecto a décadas anteriores anquilosando y postergando cambios sustantivos.

Reconocen la ausencia de misiones, que el protestantismo⁵⁸ las tiene bien estructuradas, tienen misiones en zonas rurales, su trabajo es sistemático y coherente, destacan áreas de Boniato, Mar Verde y Guamá en general, ganando en miembros y visibilidad. Dichas instituciones tienen un grado de estructuración y organización suficiente como para alcanzar ese trabajo y lograr esa visibilidad⁵⁹.

En general destaca su variada composición, trabajadores con formación religiosa y ateos, cuya espiritualidad, ya sea en la práctica en el catolicismo, u otras religiones no cristianas y no católicas aportan miradas disimiles, pero predomina una espiritualidad de devoción popular, en tanto ecuménico, su objetivo es trabajar por el fortalecimiento de sociedad civil a través de la promoción de valores desde diferentes aristas.

Dentro de este hay un programa que tiene una línea de trabajo hacia el diálogo interreligioso. En ese sentido, poseen dos aristas, una de diálogo ecuménico de trabajo y contacto entre iglesias cristianas, católicas y no católicos y, el segundo, que se denomina interreligioso que es el trabajo con todo tipo de religiones, más allá del espíritu cristiano, esto es musulmanes, budistas, judíos, mesiánico en general, de todas las religiones que tengan presencia en Santiago de Cuba.

El ecumenismo es un tema complejo en la región según la experiencia acumulada. En Santiago de Cuba, según los entrevistados, el Estado no niega la necesidad del ecumenismo, pero tampoco es muy entusiasta, más bien predomina el espíritu protocolar, desaprovechando las ventajas que tendría fortalecer estos aspectos en función de la sociedad santiaguera⁶⁰.

58 Entrevista Manuel Alejandro Rodríguez Bebelagua. Coordinador del programa fe y espiritualidad del Centro Loyola de Santiago de Cuba.

59 Destaca la presencia de trabajos investigativos que hablan a favor de elaborar diagnósticos del comportamiento de diversos problemas tales como fortalecer las capellanías hospitalarias, zonas donde deben florecer comunidades cristianas o plantar iglesias, la juventud y los enfrentamientos generacionales, etc.

60 Una forma de introducir el pensamiento ecuménico por parte del Centro es con la presencia de pastores pentecostales que han colaborado con cursos de teología, cuyo público proviene de iglesias en las que se aplica un discurso muy radical por parte del pastor. Existe una marcada diferencia entre un lenguaje conservador y otro fundamentalista. Hace treinta años todo era totalmente diferente, los pastores de más de 60 años, digamos, de las iglesias no católicas, eran evidentemente ecuménicos. Ahora, la mayoría de los pastores jóvenes son, evidentemente, no ecuménicos y algunos con rasgos de fundamentalismo.

En el lenguaje ecuménico, se emplea normalmente “hermanos separados” cuando se habla de Iglesia en términos de Iglesia católica, respecto a los protestantes, ello habla a favor de intenciones de ablandar las diferencias históricas con un verbo menos peyorativo, fundamentalmente a nivel de sus líderes en el fortalecimiento de lo denominado como concurrencia. Por lo que debe pensarse en el futuro, tomarse en cuenta las debidas providencias para evitarse situaciones álgido por las circunstancias y posiciones que puedan asumir las diferentes denominaciones religiosas provocado por la inestabilidad económica que lleva al incremento de la fe y la manipulación que de esta donde Cuba no se desprende, Santiago de Cuba y sus comunidades no escapan. El fundamentalismo como cuerpo legitimado con manifestaciones violentas no ha llegado a expresarse; no obstante, pero existen manifestaciones pasivas que aprovecharían vacíos de poder para legitimarse .

El ecumenismo se debe promover no solo desde los espacios de diálogo que en la práctica solamente es sentarse y hablar, en ocasiones es más viable unirse en proyectos con estos fines. El centro “B. G. Lavastida”, ha intentado impulsar un ecumenismo de base y no de jerarquía, porque el de jerarquía siempre ha estado. No es solo una cuestión formal, porque normalmente a nivel de jerarquía siempre el ecumenismo ha funcionado. En El Cobre hay contradicciones de base, no asociado solamente al tema de la Virgen, sino por las diferentes visiones que tienen cada una de las denominaciones.

Hay en este momento una crisis del ecumenismo a nivel nacional y también a nivel internacional. En primer lugar, porque las instituciones ecuménicas históricas ya venían, en crisis, la cual se advierte por el ataque constante entre ellas y a su legitimidad. Un ejemplo fue la creación del Consejo de Iglesias de Cuba, como organismo que aglutinó a las iglesias en el país para convertirse en interlocutor con el Estado cubano en marzo de 1986, en el Encuentro Nacional Eclesial Cubano.

Los ataques al Consejo de Iglesias, al Seminario Evangélico de Teología donde se han formado casi todos los pastores protestantes que ahora están en activo, agresiones a nivel individual a algunas iglesias por su posición abierta con respecto a temas sociales como la homosexualidad, la trata de personas, la prostitución y otros hoy son atendidos con ingentes esfuerzos para intentar revertir dichas oleadas de violencia. Anteriormente estos ataques estaban más focalizados a la institucionalidad ecuménica, cuyo desgaste, estaba provocado por el envejecimiento del liderazgo ecuménico y social.

Hay una nueva generación que quiere continuar con el ecumenismo, pero necesita también expresarlo en sus propios códigos por lo que existen luchas intergeneracionales dentro del ecumenismo. A ello se adiciona la influencia también de sesgos políticos y de otros intereses externos e injerencistas sobre todo de Estados Unidos, intentando generar otros depositarios de sentido⁶¹.

61 El ecumenismo viene de la palabra ecumene que en la Biblia es sinónimo de tierra habitada, o sea, Dios. Dios se relaciona con todo lo habitado y lo creado y eso es ecumeno, todo

Para los creyentes en sentido general el término ecumenismo se asocia entonces a lo diabólico, tergiversando y vaciando el sentido provocando el rechazo, por lo que tradicionalmente los conservadores o fundamentalistas lo rechazan. En Cuba, otro fenómeno que afecta las intenciones del ecumenismo es la cuestión económica en tanto existen iglesias que están incluso modificando su discurso en función de otros intereses. El ecumenismo está en un momento de crisis, sobre todo porque el movimiento ecuménico cubano trata de darle acompañamiento pastoral a la realidad cubana actual, crítica y compleja⁶².

En la proyección social del “B. G. Lavastida” se prioriza una labor institucional de compromiso y no solo de tipo individual, en la que hay que estar en el mundo para incidir y transformar la realidad. Este estar en el mundo, como propone el ecumenismo para muchas iglesias es de acompañamiento político. Entonces la disputa simbólica de lo que es ecumenismo y lo teológico, constituye el camino opuesto al accionar sectario, fundamentalista y cerrado⁶³.

Según la política del centro, en la línea jerárquica de estas iglesias existe una inclinación hacia lo conservador y lo fundamentalista, a título personal, por ello el centro trabaja con creyentes de todas las denominaciones de Santiago de Cuba, de ahí que algunos a título individual aportan y se ponen a disposición del ecumenismo. Existe un trabajo muy importante con las nuevas generaciones, para garantizar la continuidad en el tiempo, hay que trabajar con los niños y niñas a favor del fomento de valores de solidaridad, cuidado, creación y respeto hacia las diferencias de criterios. Estos se dirigen hacia temas como las nuevas

lo creado, las plantas, los seres humanos, todo lo visible, es ecúmene de Dios, quien no divide en sectas. Ser ecuménico es ser como Dios, es tener una relación con todo lo creado. Entonces las iglesias están recibiendo en Santiago y en todo el país una influencia norteamericana desde la visión del Evangelio norteamericano, que es una visión muy sectaria, donde cada iglesia defiende su parcelita, su pedacito, lo demás no le interesa. Entrevista realizada a Ricardo González Kindelán especialista del Centro Lavastida.

62 Hay una disputa simbólica, teológica y a nivel social, porque nuestra sociedad también se ha ido radicalizando en algunas posiciones que también tienen una lectura como fenómeno social. Por ejemplo, nos comenta un entrevistado que trabaja en dicho centro: “en esta parada de afuera, ayer yo saliendo para mi casa, escuché a alguien que comentó que veían ahí afuera el cartel de Centro Cristiano y esta persona vertía una experiencia de un barrio cercano y decía que en la iglesia el pastor pedía la ofrenda y alguien puso escaso dinero y el pastor que esperaba algo más de la ofrenda le dijo a la persona no, no, no, no, eso es muy poquito quítese ese espíritu de tacañería” También estamos asistiendo a una desmoralización de la Iglesia, porque desde dentro, la Iglesia también está pasando por un proceso difícil, donde las vocaciones ya no son vocaciones, ya son asalariados, son personas que lo que están buscando es un salario y eso, por supuesto, también daña el ecumenismo. Los formados en seminarios de denominaciones bautistas, metodistas y pentecostales, también tienen carencias espirituales y luego serán los pastores que son el rostro de la Iglesia. Si ese es el comportamiento del pastor, también hay un desdibujamiento de la integridad, espíritu, transparencia y de lucro de la Iglesia. Hay personal religioso (líderes y creyentes) comprometidos con la defensa del ecumenismo y de los valores del Evangelio en Santiago, incluso algunos que no profesan credo religioso.

63 En Santiago en el Centro Lavastida se realizan jornadas de debate sobre problemáticas ecuménicas, la última fue dedicada al fundamentalismo y participaron estudiosos del tema de La Habana.

generaciones, la salud pública, los ancianos y sus cuidadores, personas con enfermedades crónicas no transmisibles, juventud, niñez y adolescencia, los problemas de género y el empoderamiento de la mujer y otros⁶⁴.

Una institución con una labor ecuménica ejemplar es la Casa de acogida de Sant' Egidio, la que realiza un conjunto de acciones con fines ecuménicos entre ellos mesas redondas sobre diálogo religioso, donde cada participante expone sus experiencias, sus creencias, fundamentos, desde una oración de paz, lo que hacen es orar juntos, para conocerse, según las particularidades de cada religión⁶⁵.

Entre otras acciones se reúnen para celebraciones, liturgias, desde sus diferentes creencias, compartiendo con la comunidad donde está enclavada con personas vulnerables: ancianos, personas con discapacidad, etc., al amparo de cristianos protestantes: bautistas, pentecostales, luteranos, fuera del espacio católico, así como de los propios protestantes.

El abanico de acciones de incidencia hacia la ciudad, tratados desde el

64 Información aportada por Ricardo González Kindelán, especialista sobre ecumenismo en el Centro Lavastida.

65 Entrevista a Yoel Reyes Proenza, representante de la comunidad Saint' Egidio de Santiago de Cuba. Saint' Egidio, es un movimiento de la Iglesia Católica, porque la Iglesia tiene diversas realidades y dentro de esas realidades, llega después de 2012, que está presente aquí en la diócesis en Santiago de Cuba. Y el pilar principal de la comunidad es la oración, el Evangelio, el trabajo con los pobres y la paz y dentro de la paz, ¿qué es lo que más importante? El trabajo ecuménico interreligioso. Porque no se puede vivir solo. Hay que convivir. Y hay, una forma de convivir reuniéndonos, hablando de lo que nos une y no de lo que nosotros creo que nos desune. Entonces es de ahí, partiendo del diálogo de la comunidad, y de encontrar un punto en común con las dominaciones y con otras religiones.

Porque no solamente no es el ecumenismo entre cristianos sino el diálogo interreligioso, que se abra un poco más el diapason, con los musulmanes, los budistas, los judíos. Con ese ver organizamos anualmente una oración que se llama La oración de la paz, que invitamos a todas las denominaciones cristianas a orar porque cada uno ore en su particularidad, que los cristianos oremos en un lugar aparte, con nuestras particularidades, al final nos unimos en un acto final donde cada uno proclama la paz o dice desde su religión, cómo ve la paz ¿Cómo es la hermandad? Porque si tú lo miras desde el fondo, cada religión lo que busca es sobre la paz. Pero a veces como que se pierde, en asuntos personales, que no es más que asunto teológico. Porque la teología de cada religión en la base, está la paz. Qué es lo que busca todas las religiones y todas las fundaciones cristianas.

El ecumenismo es un camino difícil, difícil, difícil. La oración de la paz, que empieza con un simposio, son siempre dos días, un simposio a partir de un tema, porque siempre intentamos buscar un tema que sea asunto internacional y verlos desde la religión, desde la óptica religiosa, no desde una óptica social, ni política, sino nosotros como hombre de fe y mujeres de fe, podemos interactuar o podemos hacer algo. Participan judíos y de la Corte Cristiana, Bautista, Metodista, Pentecostal, luteranos. Aquí, vienen los líderes y miembros de sus iglesias. Vienen el líder y vienen miembros al principio no, porque fíjate, hay un proceso y a veces veíamos que se quedaba a nivel del líder o del pastor, de sacerdote, de agentes pastorales dentro de la iglesia, pero no va al pueblo y de eso nos dimos cuenta en la primera oración de la Paz, que hicimos en el año 2014, de que la oración de la paz, llegue a los miembros, porque es la única forma de hacer bajar la información del diálogo, porque si no, se queda ahí a nivel de evento solamente. Hemos ganado cantidad y hemos logrado también de que se reúnan con otras religiones que a veces más complicados que el protestante es muy complicado que con un budista, porque el budista no cree en Dios, cree en el Buda y cree que él mismo es Dios. Entonces nosotros los cristianos, de una forma u otra, vemos eso un poco agresivo y de hecho lograr que un cristiano se sentó a una mesa a compartir con budista es un logro bastante grande.

ecumenismo, puede ser una de las vías para solucionar la crisis existente. Los autoritarismos y caudillismos que mantienen algunos líderes de tradición ecuménica también pueden ser aprovechados para preservar su legado⁶⁶.

Por lo dicho a lo largo del texto, se afirma que desde la investigación académica deben ser potenciadas un conjunto de acciones a favor de fortalecer un diálogo interreligioso que tenga en su centro el ecumenismo como cultura de paz. Estas serían:

- Incorporar las plataformas comunicativas que aportan las redes sociales a partir del fomento de una comunicación de bien público, donde se visibilicen las acciones realizadas a nivel comunitario y de la provincia Santiago de Cuba, desde la pluralidad religiosa existente;
- En los medios de comunicación tradicionales (dígase la televisión y la radio) incorporar el accionar cotidiano de las iglesias, cultos y ceremonias a favor de su mejor conocimiento en nuestra región.
- Se pudiera promover la realización de folletos, revistas u otro formato que incorpore la diversidad religiosa existente en la región, a favor de una pluralidad religiosa.
- Fomentar talleres y conferencias sistemáticas a favor de un diálogo ecuménico que también implique acciones y prácticas conjuntas a favor de la comunidad santiaguera y en coordinación con las instancias gubernamentales y del Poder Popular.

⁶⁶ Adalberto Carbonell”, cuyo nombre lleva la Biblioteca, fue un laico de la Iglesia Metodista cuyo trabajo arduo estuvo signado por el ecumenismo. Hoy, cuando la Iglesia Metodista exhibe tendencias vinculadas al fundamentalismo.

CONSIDERACIONES FINALES

El campo religioso cubano se caracteriza por una pluralidad en la que interactúan católicos, protestantes (bautistas y pentecostales), Testigos de Jehová, santeros, paleros y espiritistas, caracterizados por una concurrencia plural múltiple visible en sus líderes religiosos. El crecimiento de este campo ha estado signado por el empleo de los bienes simbólicos de salvación como principal recurso para su crecimiento, junto con otras estrategias de vida cotidiana. Se aprecian mayores interacciones e intercambio de funciones entre los líderes al interior de un mismo sistema (cristianos), aceptable entre sistemas diversos como muestra de tolerancia y cordiales con las autoridades gubernamentales, y de rechazo desde los protestantes hacia los de base africana. Los líderes de los Testigos de Jehová prácticamente no interactúan con el resto de los dirigentes de otros sistemas, ni autoridades gubernamentales, marcando una postura de alienación.

En lo relativo a la transacción plural múltiple fue analizado sobre dos grupos. El primero la autodefinición religiosa y los corrimientos puntuales entre sistemas cuando se pueden advertir posiciones ambivalentes (católicos, santeros, paleros y espiritistas) sin que estemos en presencia de movilidad religiosa y el segundo grupo, cuando los agentes religiosos (creyentes) entran en conflictos, tensiones y contradicciones con los actores de otros sistemas sobre la base de los resultados de la aplicación del método MACTOR.

La dinámica socio religiosa ha sido analizada tomando en cuenta la relación entre concurrencia y transacción plural múltiple, en la que predomina la articulación entre creyentes de una misma denominación, y conflictos, contradicciones y tensiones con los creyentes de otros sistemas. Las numerosas acciones desarrolladas por las diversas iglesias buscan fomentar el crecimiento de sus respectivas iglesias, imponiendo relaciones de dominación como expresiones de poder.

Las relaciones entre concurrencia y transacción plural múltiple son el sustento fundamental que articula y reconfigura la dinámica socio religiosa del campo. Se constató una tendencia de los sistemas al crecimiento en su totalidad tanto en número, sedes para la oración y actividades litúrgicas acompañadas de un proselitismo que se va imponiendo en algunas ocasiones sobre la base de la captación mediante críticas y contradicciones con los sistemas de procedencia. Aunque no se identifican sistemas presentes en otras partes de Cuba.

El ecumenismo como postura de paz, constituye una necesidad de los tiempos actuales, que debe ser tomado en cuenta mediante un trabajo mancomunado entre las instituciones existentes en el territorio santiaguero con estos fines y la

dirección política particularmente en lo relativo a la política religiosa. Debe ser valorado de forma sostenida la introducción de un aparato jurídico que estipule, regule y facilite un mayor ordenamiento de la gestión religiosa por parte de sus autoridades. Se introdujeron sugerencias que pueden ser tomadas en cuenta para fortalecer un orden social estable y duradero.

La transacción plural múltiple da cuenta de unas comunidades de creyentes en las que se aspira a continuar creciendo hacia el interior de sus respectivos sistemas mayormente con intensiones inclusivas entre católicos y sincréticos, de escasas interacciones con el resto de las comunidades de creyentes respecto al mundo protestante y de nulas aspiraciones en los Testigos de Jehová.

El ecumenismo como cultura de paz debe incorporarse a la lógica de la nación si se quiere preservar la equidad, justicia social y armonía en las condiciones difíciles que enfrenta la sociedad cubana frente a diversos adversarios internos y externos. Los proyectos desarrollados por líderes, instituciones, organizaciones y núcleos de creyentes, a lo largo del país, dan cuenta de su interés en preservar una ética de compromiso, ayuda a los más necesitados en un interés mayor de luchar por enfrentar las desigualdades.

La dinámica socio religiosa analizada sobre la base de la relación concurrencia y transacción plural múltiple en el poblado El Cobre, muestran tendencias al crecimiento en su totalidad tanto en número, sedes para la oración y actividades litúrgicas, acompañadas de un proselitismo que se va imponiendo en algunas ocasiones sobre la base de la captación mediante críticas y contradicciones con los sistemas de procedencia.

BIBLIOGRAFÍA

Acanda, J. Luis. y Espeja J. (2004). *Modernidad, Ateísmo y Religión*. Editorial Ciencias Sociales.

Aguilar, A. et al. (2006). *Las relaciones identitarias entre regla ocha, el palo monte, y el espiritismo cruzado*. Informe de Pesquisa CIPS, La Habana.

Aguilar, A. (2012). *Una breve mirada a la violencia de género en la religión*. (Artículo inédito).

Ariztía, T. (2017). *La teoría de las prácticas sociales: particularidades, posibilidades y límites*. Escuela Sociología, Universidad Diego Portales. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n59/0717-554X-cmoebio-59-00221.pdf>

Alleau, R. (2003). *La ciencia dos símbolos: contribuciones al estudio de los principios y los métodos del simbólico general*. Edición 70.

Alonso, A. (2018). *Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano*. <https://core.ac.uk/download/pdf/35156849>.

Alonso, A. (2012). *La espiritualidad religiosa en Cuba hoy*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.

Algranti, J. (2017). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033007>.

Argüelles, A. (2003). *Las expresiones religiosas de origen africano en Cuba. Cambios y perspectivas*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.

Ayús, R. (2007). *La aventura antropológica, cultura, poder, economía y lenguaje*. Ed. Ciencias Sociales.

Bastian, J. (1975). *El cambio religioso en México y América Latina: la construcción de un objeto de investigación*. <https://doi.org/10.153322/5005413.5103>.

Bastian, J. (2003). *La mutación religiosa de América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Bastian, J. (2004). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Fondo de Cultura Económica.

Bastian, J. (2010). *Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas*. Colegio de la Fontera Norte.

Bastian, J. (2012). Cruzadas seculares: imaginario religioso y luchas revolucionarias en América Latina. En *Cruzadas seculares. Religión y luchas (anti)revolucionarias*. (pp. 17–33). El Colegio de México.

Barnet, M. (2011). *La fuente viva*. Editora Abril.

Basail Rodríguez, A. (2001). *Religión y política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas*. Centro Argentino de Etnología Americana. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14601604>

Basail Rodríguez, A. (2001). Religiosidad social en Cuba. *Revista Catauro* (54), 5-31.

Basail, A. y Álvarez, D. comp. (2004). *Sociología de la Cultura*. (Tomo I y II). Editorial Félix Varela.

Blancarte, R. (2002). *Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización*. <https://www.aacademica.org/000-034/774>

Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 26(76), 139–164.

Blancarte, R. (2012). ¿Cómo podemos medir la laicidad? *Estudios Sociológicos*, XXX(88).

Berges, J. (2001). *Los NMR y sus implicaciones para el estudio del factor religioso*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.

Berges, J. y Ramírez, J. (2001). *Conformación y evolución del campo religioso cubano. Cronología comentada sobre la religión en Cuba*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.

Berges, J. (2006). En torno a los cambios en el campo religioso de América Latina. Una mirada a Cuba. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.

Berges, J. (2008). Entre la ortodoxia y los cambios. Un análisis del pentecostalismo en Cuba. En *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO.

Berges, J. (2011). *El pentecostalismo en Cuba. ¿Alineación o compromiso social*. Editorial Cairo.

Berges, J. y Cárdenas R. y Carrillo, E. (1991). *Proyecciones sociales y teológicas del pastado protestante histórico y la Nueva Teología Cubana*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.

Berges, J. (1992). *Las congregaciones protestantes históricas: El componente femenino y juvenil*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.

Berges, J., Cárdena R. y Carrillo, E. (1997). La nueva teología cubana. En *La Religión. Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa*. Editora Política.

- Berges, J. (1999). *Proyecciones del protestantismo*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Berges, J. (2011). *En torno a los cambios en el campo religioso de américa latina. una mirada a Cuba*. Multimedia Caudal.
- Berges J. (2003). *Las iglesias del protestantismo*. <https://studylib.es/doc/5476044>.
- Berges J. (2012), *El movimiento ecuménico y su trayectoria en Cuba*. <https://studylib.es/doc/6512196>
- Bermejo, J. (2012). *Virgen del Cobre, caridad y vida*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- Beltrán, M. (1985). *Cinco vías de acceso a la realidad social*. Revista de Sociología Española.
- Beltrán, M. (2013). *Secularización, despertar religioso comunidades de sentido. El caso y colombiano. expansión de nuevas*. <http://www.razonpublica.com/index.php/cultura/artes-y-cultura/6962-grupos-neonazis-yultranacionalistas-en-colombia.html>
- Beltrán, M. (2010). *La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa*. <https://www.academia.edu/3623654>
- Beltrán, M. (2016). *La sociología de la religión: una revisión del estado del arte*. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es>
- Beltrán, C. (2016). *La sociología de la religión: una revisión del estado del arte*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=3296900>
- Beltrán, C. (2001). *Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4410268>
- Betto, F. (1985). *Fidel y la Religión. (Conversaciones con Frei Betto)*. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado de Cuba.
- Bolívar N., et al. (2007). *Corrientes Espirituales en Cuba*. Editorial José Martí.
- Bolívar, N. (2018). *La sabiduría de los oráculos*. Editorial José Martí.
- Bourdieu, P. (1985). *La producción y la reproducción de la lengua legítima*. Editorial Akal.
- Bourdieu, P. (1985). *La fuerza de la reproducción*. Editorial Akal.
- Bourdieu, P. (1996). *Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos*. Gedisa.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Ediciones Akal España.

- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones* XXVII(108), 26-83.
- Bourdieu, P. y Jean-Claude, P. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara.
- Bourdieu, P. (2007). *El Sentido Práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008). *Una interpretación de la sociología de la religión de Max Weber*. <https://davidvelasco.wordpress.com/2008/01/10/>
- Bourdieu, P. (2008). *El oficio del sociólogo*. http://op-edu.eu/media/El_oficio_de_sociologo_Bourdieu_Passeron.pdf
- Bourdieu, P. (2018). *Las reglas del método sociológico*. <https://ibero.mx/iberoforum/2/pdf>
- Bonanno, M. (2011). *Reflexiones en torno a la génesis del campo religioso y su pertinencia heurística en los albores de la sistematización estatal en el Antiguo Egipto-Una relectura de la sociología de la religión en Pierre Bourdieu*. Memoria Académica. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4980/pr.4980.pdf.
- Bonilla, J. (2011). *Teología del Pluralismo Religioso: paradigma y frontera*. Universidad de San Buenaventura.
- Bunge, M. (1972). *La investigación científica. Su estrategia y filosofía*. Editorial Ciencias Sociales.
- Cabrera, L. (2014). *El Monte*. Editorial Letras Cubanas.
- Cabrisas, H. (2012). *La plegaria del peregrino absurdo*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Castañeda, M. (2012). *Religión e Identidad*. [Tesis de maestría. Universidad de La Habana].
- Castillo, U. (2004). *La sociedad espírita cubana. Una obra de amor, esperanza y caridad*. Biblioteca del congreso Sociedad Espiritista Cubana. comcacheofwww.crisol.cult.cu/munic/patmzlllo/espirtit.ht
- Campiche, R. J. (1987). *Sectas y nuevos movimientos religiosos divergencias y convergencias*. Revista académica para el estudio de las religiones (Tomo I).
- Cárdenas, R. (2000). Religión, secularización y sociedad cubana. En: *Religión, cultura y espiritualidad a las puertas del tercer milenio*. Editorial Caminos.
- Cárdenas, R. (2001). Le protestantisme a Cuba aujourd'hui» En: *Les religions à Cuba*. Les Éditions du Cidhica.
- Cárdenas, R. (2004). El protestantismo en el barrio: la casa culto. En: *Religiosidad Popular México Cuba*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Cuba debate. (2013). *Declarado Monumento Nacional paisaje cultural de El Cobre*. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2013/07/08/declarado-paisaje-cultural-de-el-cobremonumento-nacional-fotos/#.XPGa9VPP2ih>

Cueva, J. (2015). Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia. *Historia Contemporánea*, 51, 365-395. DOI: <http://dx.doi.org/10.1387/hc.14712>

Cepeda, R. y Molina, C. (2011). *La Siembra Infinita, Itinerarios de la obra misionera y la evangelización protestantes en Cuba*. Ediciones CLAI.

Corcuff F. (1995). *Las nuevas sociologías*. Editorial Félix Varela.

Cordero, P. (2001). *La religión y su lugar en la sociedad*. <http://dx.doi.org/10.20932/baratiavoi4.280>

Cordiés, M. (2010). *Elementos de análisis textual y literatura oral*. Ediciones Cátedra.

Cipriani R. (2004). *Manual de Sociología de la Religión*. Argentina.

Chirino U., et al. (2011). *Sistematización teórica de los principales resultados aportados en la investigación educativa y su introducción atendiendo a las características de estos*. Editorial Pueblo y Educación.

Clavería, Z. (2010). *El racismo en Cuba. Visión de Rómulo Lachatañeré en el contexto de la República*. [CD ROM] CASA del CARIBE

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE CUBA. (2018). <http://C:/Users/Gustavo/Desktop/La%20Religión%20en%20Cuba.htm>[28/03/2018 10:44:13]

Conservador de la Ciudad de Santiago de Cuba. (2017). *Expediente de patrimonio para la declaración de El Cobre como Monumento Nacional en 2012*.

Colectivo de Autores DESR. (1993). *La religión. Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa*. Editora Política.

Colectivo de Autores DESR. (1998). *Religion y cambio social el campo religioso cubano en los noventa*. DESR CIPS.

Colectivo de Autores DESR. (1999). *El incremento en el campo religioso cubano en los '90. Reactivamiento y significación social*. DESR-CIPS.

Colectivo de Autores DESR. (2000). *Mensaje sociopolítico en publicaciones católicas*. DESR-CIPS.

Colectivo de Autores DESR. (2000). *Las religiones de origen congo y bantú. Su incidencia en el cuadro religioso cubano*. DESR-CIPS.

Colectivo de Autores DESR. (2001). *Religión, Cultura y Espiritualidad*. Editorial Caminos.

Colectivo de Autores DESR. (2002). *La religión. Estudios de investigadores cubanos sobre la temática religiosa*. Segunda Edición. Editora Política.

- Colectivo de Autores DESR. (2006). *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en la década del 90*. Editorial Ciencias Sociales.
- Colectivo de Autores DESR. (2009). *Nuevas modalidades religiosas, Informe de investigación*. Editorial Ciencias Sociales.
- Colectivo de Autores DESR. (2011). *Estudio de las variaciones del campo religioso en las zonas occidental, central y oriental de Cuba. Resultado integrador. Informe de investigación*. Editorial Ciencias Sociales.
- Colectivo de Autores DESR. (2014). *Percepción social sobre la libertad religiosa y la convivencia social en Cuba. Informe de investigación*. Editorial Ciencias Sociales.
- Colectivo de Autores DESR. (2016). *Nuevas dinámicas en el campo religioso cubano en los primeros tres lustros del Siglo XXI. Resultado integrador. Informe de investigación*. Editorial Ciencias Sociales.
- Colectivo de Autores DESR. (2018). *Percepción social sobre la libertad religiosa y la convivencia social en Cuba. Informe de investigación*. Editorial Ciencias Sociales.
- Cuervo, A. (2008). Validez de contenido y juicio de expertos: una aproximación a su utilización. *Revista Avances en Medición*, (6).
- Cueto, E. (2014). *La Virgen de la Caridad del Cobre en el alma del pueblo cubano*. Arzobispado de Santiago de Cuba. Ediciones Polymita.
- Corbea, J. (2011). *Crónica de un desastre anticipado. La inundación del 13 de junio de 1904 en la Villa de El Cobre*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- Corbea, J. (2012). *Oda a Oshún Autógrafos en los Libros de Visita al Santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- Corbea, J. (2016). *Del diablo y sus andanzas en El Cobre*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Corbea, J. (2016). *Melba Rivera Caraballo: Los muertos saben por qué tiene que ser así*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- Cremé, Z. (2011). *Rómulo Lachatañeré y los estudios de religiosidad popular*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Curbelo, A. (2012). *Ochun*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- De la Peña, G. (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, 25(100).
- De Lacruzbeci, G. (2012). *¡Patrona excelsa del hogar cubano!* [CD ROM] CASA del CARIBE
- De Mármol, A. (2012). *A la Virgen de la Caridad*. [CD ROM] CASA del CARIBE

- De Céspedes, C. M. (2013). Desafío del sincretismo religioso en Cuba. *Rev. Catauro*, (27).
- Díaz, A. M. y Perera, A. C. (1997). *La religiosidad en la sociedad cubana*. Editorial Academia.
- Díaz, A. M. (2008). *La religiosidad en la sociedad cubana actual. En torno a los cambios en el campo religioso de América Latina, una mirada a Cuba*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Díaz, A. M. et al. (2008). *La religiosidad en la sociedad cubana*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS
- Diccionario de la lengua española*. (2019). Definición de Ecumenismo. <https://dle.rae.es/ecumenismo>.
- Dorta, K. (2012). *Los artesanos de la Virgen*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Duarte, R. (1993). *El Cobre: historia, mito y leyenda*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Durkheim, É.(1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Madrid.
- Durkheim, É. (2007). *O suicidio – estudio sociológico*. Editorial Prensa.
- Domínguez, R. (2018). *Sistemas de actividades organizativas para plantar una iglesia en la comunidad de San Andrés*. [Tesis en opción al título de Licenciatura en Teología].
- Editores D. C. (2016). *¿Quiénes hacen LA VOLUNTAD DE JEHOVÁ en nuestros días?* México.
- Estrada, L. M. y Pérez, M. (2012). *La virgen que vino del mar*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Engels, F. (1984). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel. Sobre la religión*. Editora Política.
- Fabelo, L. y Aguilar, A. (2003). *La nueva era: una etapa en la espiritualidad religiosa cubana*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Fabelo, L. y Ramírez, J. (2004). *Una concertación de lo laico y lo religioso*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Fals Perera, S. (2012). *Virgen de la Caridad*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- Fernández, P. A. (2012). *Ochún es la Caridad*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Feijóo, S. (1987). *El Negro en la Literatura Folklórica Cubana*. Editorial Letras Cubanas.
- Fleitas, C. R. (2012). *Apuntes bibliográficos referidos a la Virgen de la Caridad del Cobre y a su culto*. [CD ROM] CASA del CARIBE.

- Fernández, J. M. (2017). *Joel James en la nganga del tiempo*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- Folleto. (2016). *¿Quiénes hacen LA VOLUNTAD DE JEHOVÁ en nuestros días?* Mexico Edicines.
- García, N. (2006). Los estudios culturales de los 80 a los 90: Perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina. En *Sociología de la cultura* (Tomo II). Ed. Ciencias sociales.
- García, G. M. (2013). *Ciclo de vida del seminario teológico bautista de Cuba oriental: un análisis a través del desarrollo de su visión*. [Tesis de máster. Seminario Bautista Oriental, Santiago de Cuba].
- Galván, J. (2009). *Multirreligiosidad en Cuba y la competencia inter religiosa en el oriente cubano*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3082025>
- Galindo, F. (1992). *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. Editorial Verbo Divino.
- Gainza, M. (2016). *La casa de recogida de Sant` Egidio: una propuesta desde la gestión institucional*. [Tesis de Maestría. Universidad de Oriente].
- Gobierno Local El Cobre. (2016-2020). *Datos socio demográficos y actas de archivo con carácter legal que argumentan e ilustran incidentes diversos de tipo cultural y político del poblado ofrecido por Alejandro Pérez Gil, Presidente del Consejo Popular que sirvieron para corroborar argumentos y testimonios ofrecidos durante el trabajo de campo de la investigación*.
- Guanche, J. (2009). *Africanía y etnicidad en Cuba (Los componentes africanos y sus múltiples denominaciones)*. Editorial Adagio.
- Guanche, J. (2011). Migraciones internas en “período especial”: Cuba y el desafío de los cambios culturales. *Rev. Catauro*, (24).
- Geres, R. O. (2013). *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en salta. Desde la colonia hasta principios del siglo*. Andes. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12730581019>
- Giner, S. (2001). *Diccionario de sociología*. Editorial Alianza.
- Guzmán, J.- (2017). Apuntes sobre la forja de la cultura y la identidad cubanas. *Granma*. <http://www.granma.cu/cuba/2017-10-19/apuntes-sobre-la-forja-de-la-cultura-y-la-identidad-cubanas-19-10-2017-21-10-58>
- Ham, A. (2011). *Mi vocación más fuerte ha sido la ecuménica*. Editorial CLAI.
- Habermas, J. (1976). *El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la auto comprensión de la modernidad*. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-502008000100001

- Hodge, I. (1991). *Caracterización del espiritismo en Cuba a partir de un grupo de creyentes*. Inédito, impresión ligera.
- Hodge, I. (2000). *Historia y creencias. El espiritismo, una realidad cubana*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Hodge, I. (2003). *El grupo religioso como familia. Funciones y desempeño de la mujer*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Hodge, I. (2008). *El espiritismo cubano y los cambios estructurales de los 90*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Hodge, I. (2011). *Más allá de la diversidad de creencias y las convicciones religiosas del pueblo cubano*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Hodge, I. y Aguilar, A. (2009). *Relaciones identitaria entre la Santería, el Palo y el Espiritismo cruzado*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Houtart, F. (2006). *Sociología de la Religión*. Ed Nicaro y CEA.
- Houtart, F. (coord.). (2002). *Religiones: sus conceptos fundamentales*. Siglo XXI.
- Houtart, F. (2007). *Mercado y Religión*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Houtart, F. (2005). *La sociedad civil. Foro mundial de las alternativas componentes de la Sociedad Civil "de abajo"*. <http://www.democraciasur.com/global/HoutartEntrevista2005.htm>
- Hernández, R. (2018). Tratamiento a la representación desde un enfoque socio-pedagógico en la formación de profesionales de la educación. *Maestro y Sociedad*.
- Hernández, R. y Moncada M. (2019). *Las expresiones religiosas y su proyección comunitaria en el poblado El Cobre, Santiago de Cuba*. IX Internacional de Estudios Sociorreligiosos.
- Hernández, Y. (2006). *Portestantes en Cuba. Desarrollo y organización (1900-1925)*. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/862>. 2018
- Hernández, Y. (2010). *Iglesias cristianas en Cuba. Entre la independencia y la intervención*. <https://searchworks.stanford.edu/view/9237001>. 2019
- Ibáñez, J. (2003). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Siglo XXI.
- Ibarra, F. et al. (2006). *Metodología de la investigación social*. Ed. Ciencias Médicas.
- Iznaga, D. (1989). *Transculturación en Fernando Ortiz*. Ediciones Fernando Ortiz.
- Izcarra, S. P. (2009). *La praxis de la investigación cualitativa: guía para elaborar tesis*. Editorial Plazay Valdés.

- James, J. (1988). *Principio de representación múltiple*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- James, J. (1999). *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. Ediciones UNESCO.
- James, J. (1994). *Muerte y Religión*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- James, J. (2000). *El devenir de la transculturación*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- James, J. (2000). *La regla conga cubana*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- James, J. (2000). *Entidades del ser*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- James, J. (2001). *Alcance de cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- James, J. (2001). *Historia y cultura popular*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- James, J. (2003). *José Martí, la cultura popular tradicional y el equilibrio del mundo*. CD ROM. CASA del CARIBE
- James, J. (2004). *Acerca de cultura y desarrollo*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- James, J. (2006). *La brujería cubana: El palo monte*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.
- James, J. (2007). *El ser y la historia*. Santiago de Cuba: Santiago.
- James, J. (2007). *Reflexiones sobre la cultura popular tradicional*. CD ROM. CASA del CARIBE.
- James, J. (2007). *Migraciones y movimientos culturales*. CD ROM. CASA del CARIBE
- James, J. (2012). *La sublevación de El Cobre: una hermosa huella en nuestras luchas por la liberación*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- James, J. (2013). *Cuba La gran nganga. Algunas prácticas de la brujería*. La Habana: Editorial José Martí.
- Jiménez, S. (2005). *Impactos de las nuevas espiritualidades en el campo religioso cubano*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Knapp, E. et al. (2003). Aspectos teóricos y epistemológicos de la categoría Representación Social. *Revista Cubana de Psicología*, 20(1). La Habana.
- Knapp, E. (2016). *El Cobre, poblado de valores religiosos, históricos y culturales*. <http://lademajagua.cu/el-cobre-poblado-de-valores-religiosos-historicos-y-culturales/>
- La Religión en Cuba*. (2018). <http://C:/Users/Gustavo/Desktop/La%20Religión%20en%20Cuba.Htm>

- Labrada, A. (2012). *Okantomí (En el corazón de la Caridad del Cobre)*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Lachatañeré, R. (1993). *La religión santera y el milagro de la Caridad del Cobre*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Lachatañeré, R. (2007). *El sistema religioso de los afrocubanos*. Ciencias Sociales.
- Larduet, A. (2002). *La nganga-centro de culto palero*. Editorial Caserón.
- Lago, A. (2001). *El espiritismo en la región oriental de Cuba en el siglo XIX*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Lago, A. (2002). *Fernando Ortiz y sus estudios acerca del Espiritismo en Cuba*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”.
- Lescay, A. (2017). *Lo conceptual, lo descriptivo y lo sistémico en el estudio de las religiones cubanas de origen africano*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Leiva, H. (2017). *La Iglesia Católica en Santiago de Cuba en el tránsito de la colonia a la república*. <http://revista.ecaminos.org/article/la-iglesia-catolica-en-santiago-de-cuba-en-el-tran/> consultado: 28-10-2017.
- López de Queralta, A. (2015). *Cronología de la Arquidiócesis de Santiago de Cuba*. <http://arzobispadosantiagodecuba.org/index.php/historia/2-cronologia-de-la-arquidiocesis-de-santiago-decuba> (Consultado 4-5 -2015)
- Lloga, C. (2012). *Valores de lo sagrado en la obra de Joel James*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- Lloga, C. (2016). *Alcance de cubanía en Joel James Figarola*. Claustrofobia.
- Lloga, C. (2017). *Universo de cubanía*. Claustrofobia.
- Lloga, C.(2018). *La narrativa etnográfica en tres novelas de Joel James Figarola*. Claustrofobia.
- Maduro, O. (1980). *Religión y Conflicto Social*. Editora Integrada Latinoamericana.
- Maduro, O. (2001). Globalization, Social Policy and Christianity at the Dawn of a New Millennium: Some Reflections from a Latin American Emigrant Perspective. En *Religion and Social Policy*. Paula Nesbitt, ed. New York. AltaMira Press. <https://users.drew.edu/omaduro/publications/other.html>
- Martin, J. L. (2003). *El reajuste de los 90 y sus consecuencias para el trabajo en la sociedad cubana. Retos y transformaciones*. CPIS. Ed. Ciencias Sociales.
- Martínez, M. (2012). *Las religiones negras de Cuba*. Política.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Manantial.

- Martínez, A. T. (2009). *Religión y creencias en la obra sociológica de Pierre Bourdieu estudio preliminar de Pierre Bourdieu. La eficacia simbólica*. Biblos.
- Martínez, F. (2002). Los collares. *Rev. Catauro*, (6).
- Martínez, F. (2005). El Bando Azul. En *Actas del Folklore Fundación Fernando Ortiz*.
- Marx, C. (1973). *El Capital*. (Tomos I y II). Editorial Ciencias Sociales.
- Marx, C. (2003). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels.
- Masferrer, E. (1987). *Destellos de luz crónicas de una polémica*. <https://es.scribd.com/doc/175656604/Elio-Masferrer-Los-Destellos-de-La-Luz>
- Masferrer, E. (2002). *Religión y posmodernidad. Las recientes alteraciones del campo*. Ediciones Abya Yala.
- Masferrer, E. (2007). *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033007/2019>
- Masferrer, E. (2013). *Religión, poder y cultura (ensayo sobre la política y la diversidad de la creencia)*. Libros de la Araucaria.
- Maso, J. y Galván, C. (2012). *El robo de la medalla del Premio Nobel de Hemingway*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Matamoras, M. (2012). *Mi veneración*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Mallimaci, F. comp. (2008). *Las paradojas y las múltiples modernidades en la Argentina*. Colihue.
- Montero Q., J. G. (2013). El Colegio Adventista de Las Antillas. Su impronta en el territorio tunero. *Quehacer. Revista Cultural Las Tunas*.
- Memorias Conferencias Internacionales sobre Representaciones Sociales*. (2007). Libros de Resúmenes de la Cuarta y Quinta y Sexta, México.
- Menéndez, L. (2017). *Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche. Universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas*. Editorial UH.
- Mendieta, G. (2015). Informantes y muestro en investigación cualitativa. *Investigaciones Andinas*, 17(30).
- Millet, J. (2012). *El espiritismo de cordón en el oriente de Cuba: un estudio de caso*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Ministerio de Trabajo y Seguridad Social Municipio de Santiago de Cuba. (2018). *Datos sobre la composición laboral de las Minas del Cobre*.
- Ministerio de Salud Pública Municipio Santiago de Cuba. (2018). *Dispensarización de salud del poblado El Cobre*.

- Morales, A. L., et al. (2012). *El Cobre: emblema del patrimonio cultural santiaguero*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Normas APA 7ma Edición. (2019). *Guía de citación y referenciarían*. www.ucentral.edu.cu
- Ortiz, F. (1986). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (2000). *La santería y la brujería de los blancos*. Editorial Fundación Fernando Ortiz.
- Odgers, O. (2010). *Pluralización religiosa de América Latina*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Tijuana, B. C.
- Partido Comunista de Cuba. (1991). *Acuerdos del IV Congreso del PCC*. Editora Política.
- Parker, C. (2012). *Religión, política y cultura en américa latina nuevas miradas*. Instituto de estudios avanzados Chile. www.gemrip.org
- Parker, C. (2013). ¿La religión nuevamente «opio del pueblo»? Sobre religión y política en América Latina. *Revista Tema* 76.
- Panotto, N. (2017). *Religiones, política y Estado laico Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. www.redlad.org
- Perera, M. (2007). *Integración y las paradojas de la globalización: una lectura desde los procesos religiosos*. Seminario Internacional: Regionalismo, Seguridad Regional y Sociedad Civil en el Gran Caribe en el Nuevo Entorno, en Multimedia. XXV Aniversario DESR-CIPS.
- Perera, M. (2004). *Significación de las creencias y prácticas religiosas en la Sociedad Cubana Actual. Retos y Transformaciones*. Edit. Ciencias Sociales.
- Perera, M. (2004). *Subjetividad y religiosidad entre los cubanos. Apuntes para el debate*. IV Encuentro Internacional de estudios Sociorreligiosos.
- Perera, M. y Perera A. C. (1998). *Significación de las creencias y prácticas religiosas para el creyente cubano. Relación con los cambios sociales*. Resultado científico CIPS.
- Perera, M. y Perera A. C. (2000). *Religión, Cultura y Espiritualidad a las puertas del Tercer Milenio*. Editorial Caminos.
- Perera, M. y Perera A. C. (2001). *Panorama religioso en la sociedad cubana*. Revista Temas.
- Perera, A. C. y Pérez O. (2009). *Crisis social y reavivamiento religioso. Una mirada desde lo sociocultural*. Revista Cuicuilco, México.
- Perera, A. C. et al. (2013). *Los Nuevos Movimientos Religiosos en Cuba*. Publicaciones Acuario.

- Perera, A. C. et al. (2016). *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en la década del 90*. Editorial Ciencias Sociales, Habana.
- Perera, A. C. (2007). *Los rostros religiosos emergentes en el contexto de las disparidades sociales en Cuba*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Perera, A. C. y Pérez Cruz, O. (2006). *Significación de las creencias y prácticas religiosas en la actualidad cubana. Religiones de origen africano, valores religiosos y cambio social en Cuba*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Perera, A. (2003). *Oleadas Migratorias, Religión e Identidad Cubana*. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales. https://www.researchgate.net/publication/26418581_Oleadas_Migratorias_Religion_e_Identidad_Cubana
- Pérez, O. (2008). *Religiosidad popular y cambios sociales en Cuba. Símbolos y funciones respondiendo a nuevos contextos socio histórico*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Pérez, O. (2009). *Las devociones a figuras milagrosas. Una mirada desde la incertidumbre y la problematización social*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Pérez, O. (2011). *Las nuevas modalidades religiosas. Estudio sobre las variaciones del campo religioso en la región occidental de Cuba*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Pérez, A. (2011). *El cambio social empieza con la transformación de la idea de Dios*. <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=732>.
- Portuondo, O. (2014). *La virgen de la Caridad; símbolo de cubanía*. Editorial Oriente.
- Ramos, M. A. (1986). *Panorama del protestantismo en Cuba*. Editorial Caribe. Costa Rica.
- Ramonet, I. (2006). *Cien horas con Fidel. (Conversaciones con Ignacio Ramonet)*. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado La Habana.
- Ramírez, J. et al. (1990). *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana contemporánea*. Resultado científico CIPS.
- Ramírez, J. y Berges J. (1992). Retrospectiva y actualidad del V Centenario en el campo religioso. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, (27). Edit. Academia.
- Ramírez, J. (1998). Impactos de los 90 en el campo religioso cubano. *Revista Temas*, (12-13).
- Ramírez, J. et al (1999). *El incremento en el campo religioso cubano en los 90. Reactivamiento y Significación social. Departamento de Estudios Sociorreligiosos* (inédito).
- Ramírez, J. (2000). *Religión y Relaciones Sociales. Estudio sobre la significación política de la religión*. Editorial Ciencias Sociales.

- Ramírez, J. (2001). Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. *Rev. Catauro*, (3).
- Ramírez, J. et al. (2002). *La doctrina social de la Iglesia*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS
- Ramírez, J. (2003). *La religión desde una perspectiva marxista*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS
- Ramírez, J. (2004). *La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña*. Editorial Academia.
- Ramírez, J. (2004). *El incremento religioso desde la perspectiva de las ciencias sociales*. [CD ROM] 30 AÑOS del CIPS.
- Ramírez, J. (2008). El campo religioso latinoamericano y caribeño. Efectos de la globalización neoliberal. En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. (pp. 83-108). CLACSO.
- Ramírez, J. (2012). *Identidad cultural y religiosidad popular*. <https://www.ipscuba.net/ipscuba-net/hemeroteca/archivo-hemeroteca/ck3-cultura-y-sociedad/identidad-cultural-y-religiosidad-popular/> consultado Abril/2018
- Ramos, D. (2016). *La fiesta de la virgen de la caridad del cobre. Auge y decadencia hasta 1868*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Ravagli, J. (2013). Pluralismo y espiritualidad tradicional en América Latina. Fundamentalismo y sacralidad en la modernidad del subcontinente. *Theologica Xaveriana*, 63(175).
- Rodríguez, R. (2009). *La muerte: verdad y utopía en la obra de Joel James*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Rodríguez, A. M. (2010). *Elementos tangibles en la práctica de la variante cruzada del espiritismo en la ciudad de Matanzas*. www.cips.cu.
- Rodríguez, S. (2012). *Plegaria a la Virgen del Cobre*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Rodríguez, S. et al. (2016). *Creencias y prácticas religiosas de antecedente africano presentes Bahía Honda (Pinar del Río)*. https://www.researchgate.net/publication/333200680_Creencias_y_practicas_religiosas_de_antecedente_africano_presentes_en_Bahia_Honda_Pinar_del_Rio
- Rodríguez, G., Gil, J, y García, E. (2008). *Metodología de la investigación cualitativa*. Editorial Aljibe.
- Roldán, I. (1983). *Organización municipal y conflicto en la villa de El Cobre 1827-1845*. [CD ROM] CASA DEL CARIBE
- Ruiz, R. (2010). *Consideraciones sociológicas y etnográficas acerca del Principio de Representación Múltiple de Joel James*. Inédito.

- Ruiz, R. (2018). *Breve aproximación sociológica a la obra de Joel James Figarola*. Ediciones Claustrofobia.
- Ritzer, G. (2003). *Teoría sociológica I y II*. Editorial Felix arela.
- Sabater, V. (comp. 2006). *Selección de lecturas*. (Tomo I y II). Editorial Félix Varela
- Sabine, S. (2002). *Mineros de Cornwall en El Cobre*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Sánchez, G. (2012). *Treno a la Caridad del Cobre*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Santiago, S. J. y Juan J. (1983). *Allan Kardec' doctrine of spiritism: phenomenological study, dissertation in Missiologia*. Pontificia Universitas Gregoriana, and Roma.
- Schmidt, J. D. (2011). *La reina de Cuba republicana: imagería monárquica en el culto a la virgen de la Caridad en el Santiago de Cuba de la década de 1930*. [CD ROM] CASA del CARIBE.
- Sosa, Z. (2010). *Apuntes acerca de los sucesos de 1912 en El Cobre*. [CD ROM] CASA del CARIBE
- Segrero, R. (2010). *Iglesia y nación en Cuba (1868-1898)*. <http://www.clacso.edu.ar/>
- Solera, E. y Robles A, (2001). *Religión, sociedad, crisis*. <http://www.clacso.edu.ar/>
- Suarez, H. J. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. En: *Revista Relaciones* (108).
- Suarez, H. J. (2010). *Movimientos sociales y prácticas religiosas reflexión a propósito de las comunidades eclesiales de base en la colonia El Ajusto*. (México D. F.) http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/452trabajo.pdf
- Suarez, H. J. (2013). *Conocimiento y religión. Pensando desde América Latina*. <http://www.culturayreligion.cl/>
- Suárez, L. (2019). *Propuesta de capacitación para fortalecer la capellanía hospitalaria en la iglesia bautista de "La República", en Santiago de Cuba*. [Tesis de Licenciatura. Seminario Teológico Bautista de Cuba Oriental].
- Tamayo, J. J. (2004). Fundamentalismo y diálogo interreligioso. *Revista de pensamiento sociológico*, (31-32).
- Taylor, Ch. (2002). *Las Variedades de la Religión Hoy*. Paidós.
- Téllez, V. y Hernández, R. (2018). *El avivamiento religioso y el espacio social de la iglesia en Santiago de Cuba*. Ponencia presentada en el Festival del Caribe.
- Torres Gómez de Cádiz, A. (2008). *Protestantismo y sociedad en el Holguín Republicano*. Ediciones Holguín.

Torres Gómez de Cádiz, A. (2012). Estudios sobre religión en el norte oriental de Cuba: potencialidades en la enseñanza de la antropología. *Didascalia*, III(5).

Torres, E. (2008). *La iglesia catolica en la patria de los criollos (1519-1789)*. <http://www.opushabana.cu/index.php/articulos/1146-.html>

Torreira, R. (2004). *Breve acercamiento histórico a la Iglesia Católica en Cuba: Conquista, colonización y pseudorepública*. [CD ROM] 30 AÑOS DEL CIPS.

UNESCO. (1995). *Proyecto “La ruta del esclavo”. Informe donde se propuso la creación de la Red regional de instituciones de investigación sobre religiones afroamericanas por la Oficina regional de cultura para América Latina y el Caribe*.

UNESCO. (2016). *Índice global de religiosidad y ateísmo*. Informe Anual.

Villamán, M. (2002). *La vuelta de lo sagrado: religion y dinamica social*. <http://redalyc.uaemex.mx/2018>

Villamán, M. (2012). Deseos democráticos y desafíos sociales. *CAUDAL*, 1, 3, Santo Domingo, República Dominicana.

Weber, M. (1905). *La ética protestante o el espíritu del capitalismo*. 6ª Edición- Lisboa: Prensa.

Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología competitiva*. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1999). *Sociología de la religión*. Ediciones El Aleph.

Este libro se erige como una contribución esencial a la sociología de la religión en Cuba, combinando el rigor académico con una mirada sensible al entorno comunitario. Así, constituye un referente para comprender las transformaciones y permanencias que caracterizan el panorama religioso contemporáneo en la región, y evidencia el valor de los estudios microsociales para proyectar interpretaciones de alcance general.

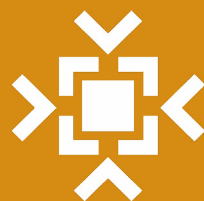
Esta investigación, que forma parte de los resultados del doctorado en Ciencias Sociológicas del autor, ofrece un análisis profundo y riguroso de las dinámicas socio-religiosas en la localidad de El Cobre, en la provincia de Santiago de Cuba. A través de un estudio minucioso del caso, el Dr. Roberto Hernández Zayas examina la compleja configuración del campo religioso en este emblemático poblado, caracterizado por la coexistencia y competencia de sistemas religiosos diversos, desde el catolicismo y el protestantismo hasta expresiones sincréticas como la santería y el espiritismo.

Con un sólido marco teórico que integra aportes de Pierre Bourdieu, François Houtart y Joel James, entre otros, el autor explora los procesos de transacción y concurrencia plural múltiple que definen las interacciones entre los distintos actores religiosos. La obra no solo describe la estructura del campo religioso obrero, sino que también revela las tensiones, conflictos y estrategias de dominación simbólica que subyacen en las relaciones interreligiosas, todo ello en el contexto de una comunidad con una identidad cultural y religiosa profundamente arraigada.

ISBN: 978-959-207-785-0



9 789592 007785 0



Ediciones UO