

Universität Bielefeld

Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft

Masterarbeit

im Studiengang Interamerikanische Studien

zum Thema:

Espacios Sagrados en Managua: Acercamiento desde Bourdieu y
Lefebvre.
Sacred Spaces in Managua: Approaches from Bourdieu and Lefebvre.

vorgelegt von

Álvaro Augusto Espinoza Rizo

Erstgutachter/in: Prof. Dr. Dr. Heinrich Wilhelm Schäfer

Zweitgutachter/in: Prof. Dr. Olaf Kaltmeier

Bielefeld, im Februar 2018

Inhalt

1. Introducción.....	3
1.1 Sobre el contenido.....	3
1.2 Sobre la estructura del texto.....	5
2. Planteamiento del problema.....	6
3. Objetivos de la investigación.....	11
3.1 Objetivo principal.....	11
3.2 Objetivos específicos.....	12
3.3 Hipótesis del trabajo.....	12
4. Bases teóricas: Bourdieu y Lefebvre.....	13
4.1 Henry Lefebvre:.....	13
4.2 Pierre Bourdieu.....	15
5. Metodología.....	18
5.1 Sobre las fuentes.....	18
5.2 Sobre el trabajo con mapas.....	19
5.3 Sobre los modelos.....	20
6. Contexto urbano y socio-religioso de la Managua actual.....	21
6.1 Organización de Managua y distribución de su población.....	21
6.2 Grupos religiosos en Managua.....	24
6.3 Pentecostales y Neo Pentecostales. Creencias y ciudad.....	24
6.3.1 Guerra Espiritual.....	25
6.3.2 Teología de la Prosperidad.....	27
6.3.3 Pentecostales y Neo Pentecostales: Relación con lo Sagrado.....	28
7. Capítulo 1: Espacio social desde Bourdieu.....	29
7.1 Espacio social y Habitus.....	29
7.2 Espacio Social en Managua.....	31
7.2.1 Barrios y Posición de las (Mega) iglesias.....	33
7.2.2. Extensión de Managua y comportamiento de las iglesias.....	37
7.2.3 Localización de las iglesias. Barrios y exclusión.....	39
7.2.4 Espacio social en Managua. Capital territorial y socio-religioso.....	41
7.2.5 Espacio social de las iglesias con base en su membresía.....	44
7.2.6 Espacio social: Traslados físicos y sociales.....	47
7.3 Habitus (religioso) y espacio social en Managua.....	49
7.4 Hábitat y Habitus.....	51

8. Capítulo 2: Análisis del Espacio desde Lefebvre.....	54
8.1 Producción del Espacio y prácticas religiosas	54
8.1.1 Lo concebido	55
8.1.2 Lo vivido	57
8.1.3 Lo percibido	58
8.2 Vida cotidiana y espacio social.....	62
8.3 Ritualización de la vida cotidiana	66
8.3.1 Ritualización de la vida cotidiana y Guerra Espiritual.....	66
8.3.2 Ritualización de la vida cotidiana y Teología de la Prosperidad.....	68
8.3.3 Rituales y ritmos.	69
9. Capítulo 3: Análisis del espacio desde Bourdieu y Lefebvre.....	70
9.1 Bourdieu y Lefebvre en contacto. Plano Cartesiano y triada Lefebvrina.....	71
9.1.1 Practicas espaciales y espacios cerrados.....	75
9.2Estrategias socio territoriales de las iglesias.....	77
9.2.1 Evangelización casa a casa: Búsqueda de membresía de otra posición social.	77
9.2.2 Estrategias entre espacio y tiempo.....	79
9.2.3 Oenegización de las iglesias.	81
9.2.4 Células y actividades. Siembra de iglesias.	82
10 capítulo 4: Proyecciones para investigaciones futuras.....	82
10.1 Proyecciones de la investigación a nivel teórico.	83
10.2 Proyecciones de la investigación a nivel empírico- practico.....	86
11. Conclusiones.....	88
12. Lista de Referencias:	91
13. Anexos.....	94

1. Introducción

1.1 Sobre el contenido

Sin lugar a duda, dos de los temas centrales en las ciencias sociales y las humanidades, son la ciudad y la religión, pero, a pesar de su importancia, son muy pocas las investigaciones que han tratado de analizar en términos teóricos-metodológicos la conexión entre estos dos. Es así como esta investigación pretende ser una aproximación al debate desde las teorías de Bourdieu sobre el espacio social y el Habitus y, la de Henri Lefebvre sobre la vida cotidiana, el tiempo y el análisis espacial, de forma conjunta.

La selección de estos dos autores es debido a que estos permiten tener una perspectiva más relacional sobre cómo se conectan las transformaciones urbanas, socio-espaciales y, los cambios socio-religiosos.

Usaré las propuestas de ambos autores como base para aproximarme a mi objeto de estudio, que son las dinámicas urbanas en la ciudad de Managua, el pensamiento religioso y sus interconexiones. Asimismo, como mis sujetos de estudio, es decir, los actores religiosos - específicamente pentecostales y Neo-pentecostales- construyen ciertas cosmovisiones y prácticas socio-religiosas y espaciales a partir de las transformaciones del espacio.

En este contexto, se vuelven recurrentes preguntas como ¿existe alguna correspondencia entre la distribución espacial urbana y las iglesias pentecostales? Si es así ¿qué estrategias religiosas surgen para la apropiación del espacio urbano? ¿cómo los cambios urbanos y religiosos están relacionados entre ellos y en qué forma afectan a la vida cotidiana de los habitantes, que son creyentes practicantes?

Ahora, ¿en qué radica la relevancia de la ciudad de Managua? Y ¿cómo se vinculan estas preguntas a la situación de Managua?

Managua, como producto de procesos naturales y sociales (destrucción por terremoto y guerras), ha presentado un crecimiento desordenado y desorganizado, en este proceso se han generado fenómenos de segregación residencial y gentrificación, que han colaborado por un lado a la creación de subcentros, pero también han contribuido de alguna forma al abandono del diseño histórico que

Managua (como otras ciudades latinoamericanas) presentaba, con la catedral en el centro de la ciudad.

Por otro lado, Managua presenta el mayor número de pentecostales en relación con su población. Aproximadamente 1/3 de sus habitantes se define a sí mismo como evangélico o pentecostal (Aguirre, 2010).

El que aproximadamente 1/3 de la población se presente como evangélico-pentecostal, tiene implicaciones no sólo a nivel de las creencias individuales y grupales, sino también a nivel de las actividades que realizan en su vida cotidiana y también su comportamiento urbano. Ya que rigen toda su vida en base a esas nuevas creencias – y valores morales adquiridos- modificando desde horarios personales y familiares, hasta productos de consumo (incluyendo sitios en la ciudad), es decir, los lugares que visitan por esparcimiento, los lugares por donde se transportan, etc.

Aquí, se cruzan muchas variables que requieren una observación más meticulosa para vislumbrar de qué forma los pentecostales, que históricamente se encontraban en las periferias de las ciudades, ahora tratan de transformar su entorno inmediato o incursionar hacía, o trasladarse hacia, sectores socialmente más elevados donde históricamente existe cierta predominancia de grupos católicos, adinerados y educados, es decir, una vieja pequeña burguesía. Analizar cómo estos segmentos poblacionales interactúan en un espacio y con relación al espacio urbano de Managua, se vuelve necesario para entender procesos de transformación urbana, o de la vida urbana, como la de la interacción en el barrio producto del descenso en la criminalidad o inseguridad debido al trabajo de éstas iglesias en algunos sectores de Managua.

En pocas palabras, la importancia del estudio radica en la conexión entre la estructura física, la estructura social y la diversidad religiosa. La diversidad religiosa se manifiesta en diferentes denominaciones (católicos, evangélicos-pentecostales, entre otros) y estas diferentes formaciones religiosas se distribuyen en el espacio urbano según criterios socio estructurales. Para intentar comprender dichos procesos de interacción entre las formaciones religiosas, el espacio urbano y las prácticas culturales y sus eventuales modificaciones, resulta necesario una

aproximación teórica; en este caso, como ya se afirmó más arriba, el enfoque teórico se centrará, principalmente, en las teorías de Bourdieu y Lefebvre.

1.2 Sobre la estructura del texto

En primer lugar, se presenta el planteamiento del problema, los objetivos, tanto general como específicos, y la hipótesis del estudio.

Posteriormente, se expone las bases teóricas bajo las cuales se realizó el estudio, que se enmarca a partir de la perspectiva de Pierre Bourdieu y Henri Lefebvre. También se expone la metodología del estudio y las técnicas empleadas para el mismo.

A continuación, se exponen los capítulos, que se estructuran de la siguiente manera: En el primero, se analiza el espacio social desde Bourdieu, aplicando su modelo con diferentes criterios e indicadores, tratando de establecer relaciones entre la posición social y física de las iglesias y sus miembros.

Luego, en el capítulo dos, se analiza el espacio social en Managua desde las teorías de Lefebvre. También en este capítulo se analizan las concepciones del tiempo por parte de los creyentes y su interacción con el espacio. Además, se analiza la vida cotidiana de los creyentes a fin de identificar cómo son las relaciones diarias de los creyentes en algunas zonas urbanas en dependencia de su estrato socio económico y el grupo religioso al que pertenecen.

En el capítulo tres se realiza un análisis del comportamiento espacial de los actores religiosos, usando los modelos de Bourdieu y Lefebvre simultáneamente, además de analizar las estrategias espaciales que usan desde su concepción del tiempo y del espacio.

En el cuarto capítulo se intentan describir las posibles proyecciones de la presente investigación, esto es, cómo podría llevarse a cabo un trabajo empírico de mayor alcance y cuál sería el marco teórico metodológico de tal una investigación.

Finalmente, se encuentran las conclusiones generales del trabajo, la bibliografía y los anexos.

2. Planteamiento del problema

Desde su declaración como capital de Nicaragua en el siglo XIX, Managua entra a una nueva dinámica de conformación y circulación de capitales única. El análisis de la ciudad de Managua se hace en tanto capital que es, poseyendo una dinámica singular que ninguna otra ciudad puede imitar, por lo que su estudio se vuelve de mayor relevancia.

Para Bourdieu (2013) la capital (él hace referencia a París) es el lugar del capital. Es el espacio físico donde se concentran los polos dominantes de todos los campos y la mayoría de los agentes que ocupan las posiciones dominantes, si bien siendo por oposición, la provincia como el lugar contrario donde existe la privación (relativa) de capitales.

Lefebvre, contempla la situación de la capital desde la perspectiva marxista, donde entran en juego las condiciones productivas. Para Lefebvre (1978) La capital se impone sobre las otras ciudades producto de la acumulación histórica de la riqueza en ella, particularmente es relevante mencionar las nuevas relaciones campo-ciudad que se producen y en está destacan las relaciones con la ciudad capital.

Según Lefebvre “las ciudades han sido marcadas por actos y agentes locales, por las relaciones impersonales de producción y propiedad, y por consiguiente de clases y luchas de clase; y, subsiguientemente, por ideologías (religiosas, filosóficas, éticas, estéticas, jurídicas, etc.)” (Lefebvre, 1978,73).

En el caso de Managua, la ciudad ha sido destruida desde 1972 por desastres naturales, guerras y sistemas políticos diferentes, (terremoto de 1972, guerra de liberación en 1979, guerra por la defensa de la revolución de 1980-1990, y regreso de la derecha 1990-2006) que han imposibilitado una reconstrucción y un ordenamiento integral de la ciudad (Rodgers, 2008, 2014).

Actualmente la ciudad de Managua es definida como “una ciudad caótica” ya que se establece como una “metrópolis sin centro, sin horizonte y sin lógica” (Leonarti,2001 p.67) en (Rodgers, 2014 p.42) o bien puede ser llamada también una ciudad “en pedazos o atomizada” donde actualmente los centros comerciales, colegios y empresas son el eje que estructura. (Suárez y López, 2015) En esta ciudad sin centro o en pedazos, se dan procesos de exclusión y segregación por parte de los

grupos más privilegiados hacia los más desfavorecidos. Viéndose principalmente en dos fenómenos, el primero relativo a la vivienda y el segundo relativo al acceso vehicular o de transporte.

El primer fenómeno de exclusión es definido por Suárez y López (2015) como “segregación residencial”, el cual consiste en la auto segregación de los grupos de clase media y clase media alta, en zonas habitacionales, cercadas y separadas de las zonas habitacionales de los más desposeídos o pobres, con acceso controlado, y seguridad privada, entre otras cosas. Transformando su hábitat en un entorno donde la homogeneidad prima, y todos pertenecen al mismo estrato social. En este proceso hay que tomar en cuenta la existencia de políticas flexibles en cuanto a la construcción de viviendas y el papel de las empresas (que entraron principalmente en los años 90s) que se enfocan en una clientela más pudiente y exclusiva, garantizándoles una vivienda “acorde a su condición social”.

El segundo proceso de exclusión es descrito por Rodgers (2014), el cual describe a la ciudad de Managua entrando en un proceso de “Hausmannización”, en el cual se busca una reconfiguración de la ciudad, principalmente del sistema vial, para el aprovechamiento y facilidad de acceso de las clases acomodadas al centro de la ciudad, además de limitar las entradas y salidas de las clases desfavorecidas a estos y de sus barrios (empobrecidos) de origen, siendo así una forma de violencia estructural.

Ambos fenómenos de exclusión siguen la ideología de clase, de las zonas de los ricos y las zonas de los pobres. Pero Lefebvre (1978) también se refirió a la religión como marcador y operador dentro de los actores locales. En este sentido, se ve la necesidad de analizar de qué forma la religión entra como un operador necesario para comprender las dinámicas de transformación urbana, las cuales parecen ser completamente independientes del proceso socio-religioso que ocurre en Managua y cómo menciona Aguirre (2010, p.59) “La religión es un triple proceso, es decir, la sociedad actúa sobre la religión; la religión actúa sobre sí misma; y la religión actúa sobre la sociedad”.

Tomando en cuenta la cita de Lefebvre (1978) y Salinas (2010), conviene introducir y analizar qué rol han jugado los grupos religiosos dentro de los procesos urbanos en Managua, considerando que el mapa religioso está cambiando al igual que la

ciudad, que es una ciudad que carece de un centro y claramente marcada por principios de exclusión de los más pudientes hacia los más marginados. Es decir, se trata de ver que tanto el mapa religioso como la ciudad están cambiando simultáneamente y es necesario ver de qué forma afecta uno al otro y qué consecuencias traen los cambios en uno.

Para eso, es necesario recordar que históricamente en las ciudades latinoamericanas (y Managua no es la excepción) la catedral, Catedral Católica ocupaba el centro de la ciudad. Alrededor de esta se organizaba urbanística y socialmente la ciudad. (Chiquete, 2011) La cercanía física a los edificios que representan los poderes temporales y espirituales, un símbolo de estatus.

Pero desde 1972, ese centro ya no existe, tampoco la Catedral Metropolitana de Santiago Apóstol (Antigua Catedral de Managua) funciona como organizador social y urbano. Por lo que el orden social y urbano se ha visto afectado. Simultáneamente desde los años 70, el crecimiento de grupos protestantes, específicamente del movimiento pentecostal, ha tenido un gran avance no sólo en términos sociales sino también en términos urbanos en la ciudad de Managua. Esto también debe de relacionarse con la capacidad de permear en el espacio social (Bourdieu) y acceder a otro estrado social. Es decir, el pentecostalismo ha incrementado su membresía, la ha elevado socialmente y las ha dotado de más espacios físicos o templos para el ejercicio de sus ritos o prácticas.

Siendo así lo que se busca es ver la relación existente entre los cambios urbanos que se han dado a partir de los fenómenos, naturales (terremoto) o sociales (guerras, procesos urbanísticos estatales y privados) y la confesión religiosa, observando que, debido al cambio de poder, los nuevos grupos religiosos, los Neopentecostales, han tomado parte en la lucha por los espacios en Managua y se han incrustado en las dinámicas de transformación de la ciudad, no sólo desde las instituciones religiosas, sino también desde la membresía, ya que, desde la óptica religiosa, todo espacio debe de estar consagrado a Dios -en todo momento-.

Para acercarse a la comprensión del Espacio en Managua, hay que verlo siempre relacionalmente, viendo la diferencia entre qué espacio *físico* es deseado por los miembros y las instituciones a partir de su posición en el espacio *Social*, de cara a

crear un espacio *Sagrado*. Para esto, aproximarse desde algunos teóricos se vuelve necesario.

Bourdieu indica que “el espacio social se retraduce en el espacio físico, pero siempre de manera más o menos turbia ... la posición de un agente en el espacio social se expresa en el lugar del espacio físico en que está situado” (Bourdieu, 2013, p.119). Este espacio social se construye en base a los tipos y volumen de capital que los actores (que también son actores religiosos) poseen. Y esto se transmite en el espacio físico pudiendo ser el lugar de residencia o la calidad de la residencia. Es decir, en un lugar apartado, buscando el grupo más homogéneo, o distinguiéndose del resto en el mismo barrio desigual. Y los actores religiosos, no son ajenos a estas luchas por la apropiación de capitales, o por la movilidad social o espacial. Pero su conciencia de estos traslados, opera bajo la lógica religiosa y no necesariamente bajo la lógica de las clases sociales.

Hay que notar dos grupos de actores en este trabajo, por un lado, las iglesias Neopentecostales que pregonan la Teología de la prosperidad y la Guerra Espiritual. Por otro lado, las iglesias del pentecostalismo clásico (que se ha neopentecostalizado y adquirido la teología de la prosperidad y la guerra espiritual).

En este trabajo interesa ver la irrupción en particular que las iglesias Neopentecostales y del pentecostalismo clásico han hecho en la ciudad de Managua y que efectos urbanos ha provocado. Cómo las doctrinas de la Teología de la prosperidad y la Guerra Espiritual, han generado desde el apropiamiento de nuevos centros de culto, han diversificado la oferta religiosa en los barrios (de todos los segmentos sociales) y hasta transformando las prácticas espaciales (espacio percibido) de los creyentes.

Lo importante es notar y analizar que los discursos religiosos generan prácticas religiosas en un contexto urbano en transformación y en el cual tratan de influir basados en su fe y en su condición de clase. En algunos casos alentando a la movilidad social (o en el espacio social en la lógica de Bourdieu) o en la transformación o apropiación del espacio físico, mediante el acto de “Sembrar iglesias” (edificar o levantar nuevos centros de culto), etc.

Parte de la intromisión de la doctrina de la prosperidad y la guerra espiritual, ha significado transformaciones en la vida cotidiana de los creyentes, transformando sus prácticas (que pueden ser también prácticas rituales) e interacciones diarias con el espacio en general y con el espacio donde lo sagrado se puede generar o manifestar. Es decir, implica transformaciones en las prácticas cotidianas de los creyentes, de los lugares que visitan y los que tratan de visitar o a los que tratan de ingresar. Implica cambios en los grupos de que se busca rodarse, legitima y condena estilos de vidas. Para Lefebvre (###) cambiar la vida cotidiana implicaba cambiar el sistema, pero ese cambio sólo podría ser llevado a cabo mediante la transformación urbana. Es por eso por lo que, para comprender las transformaciones en el espacio, es necesario analizar las transformaciones en la vida cotidiana de los creyentes, que es lo que muestra cómo es la relación con los espacios, que son aceptados o buscan ser transformados.

Estas transformaciones en el pensamiento religioso protestante pueden significar el paso desde una actitud apática y desinteresada por los acontecimientos del barrio y del país, esperando la venida de Jesús, hasta la compra y construcción masiva de edificios, algunos de estos ubicados en otras zonas de la ciudad (a veces mejor posicionadas socialmente).

La construcción de iglesias puede obedecer a alguna estrategia institucional de ubicación en lugares claves de la ciudad, nuevos sub centros económicos, políticos o sociales a fin de captar o acercarse a ciertos grupos metas. El efecto que trae es la necesidad de traslado de su membresía (físico y socialmente) en mayor o menor medida desde su residencia hasta el edificio de culto para congregarse. Pero el resultado es la reubicación de la iglesia en términos sociales.

También estas transformaciones en el pensamiento religioso pueden significar una transformación de los valores y las prácticas religiosas o prácticas rituales que no necesariamente son efectuadas en los tradicionales lugares de culto. Puede ser también la generación de nuevas fiestas populares que toman la ciudad (o una parte de ella) o el levantamiento de no sólo lugares de culto (iglesias o templos) sino también puede ser la edificación de símbolos o monumentos (espacios de representación) propios de este grupo religioso. Para finalizar se podrían hacer dos observaciones.

La primera observación es que el trabajo social (y evangelístico) que realizan las iglesias del pentecostalismo clásico y del Neopentecostalismo, implica la transformación (o cambio) del hábitat, que es en cierta forma, también una estrategia de transformación del Habitus y de movilidad social (y, por consiguiente, acceso a otros espacios físicos).

En la segunda observación se podría decir que las creencias de la guerra espiritual y de la teología de la prosperidad han creado el contexto adecuado para esta investigación ya que éstas creencias explícitamente refieren a lo material, a lo físico y al territorio. No es más el pentecostalismo de los inicios del siglo XX que pregonaba el reino de los cielos en otro plano (espiritual), y busca aislarse. Sino estas creencias remiten directamente a dinámicas y creencias espaciales (de tipo expansivo), a la transformación de la vida diaria, y al estatus social, y por tal motivo, acercarse a estas creencias y sus consecuencias prácticas en el espacio urbano desde los planteamientos de Bourdieu y Lefebvre se vuelve no sólo necesario sino también lo más idóneo.

3. Objetivos de la investigación

Desde las observaciones introductorias se pueden derivar los siguientes objetivos para la presente investigación.

3.1 Objetivo principal.

Analizar desde las propuestas teórico-metodológicos de Pierre Bourdieu y Henry Lefebvre las relaciones entre el espacio físico y el espacio social en el contexto de la transformación urbana y su interacción con el cambio socio-religioso de Managua en el periodo 1972- 2017.

Esto a fin de plantear una propuesta metodológica de cara a un futuro trabajo empírico, que busca analizar desde la perspectiva de los actores religiosos cómo son afectados y cómo participan en las dinámicas urbanas y reconfiguran y recodifican lugares y cuáles son las prácticas espaciales que estos realizan en ellos en el transcurrir de su vida cotidiana.

3.2 Objetivos específicos.

- 1) Analizar desde el modelo del espacio social y el Habitus de Pierre Bourdieu cómo se posicionan los actores religiosos (Pentecostales y Neopentecostales) en el espacio social y físico en Managua y cómo la relación entre el Habitus y el hábitat cómo interactúan con el espacio en su vida cotidiana.
- 2) Analizar desde la perspectiva teórica de Lefebvre, cómo se produce el espacio social, desde los actores religiosos y qué transformaciones han traído sus creencias a la forma en que organizan su tiempo y su vida cotidiana.
- 3) Proponer un esquema de análisis del fenómeno urbano y religioso, desde los modelos de Bourdieu y Lefebvre en forma conjunta, incluyendo el análisis de estrategias espaciales y temporales de los actores religiosos para ampliar su presencia en la ciudad de Managua.
- 4) Formular propuestas teóricas y metodológicas para la realización de un futuro trabajo de campo en base a los conceptos desarrollados en este trabajo.

3.3 Hipótesis del trabajo

Las dinámicas espaciales y las dinámicas socio-religiosas se afectan mutuamente, un cambio en uno implica un cambio en el otro. Los discursos y prácticas religiosas que están ligados a la posición social tienen efecto sobre la dinámica de transformación espacial, y las dinámicas religiosas redefiniendo los lugares dedicados a lo religioso en la ciudad de Managua.

4. Bases teóricas: Bourdieu y Lefebvre.

Para la realización de esta investigación se relacionarán las propuestas teóricas de Pierre Bourdieu y Henry Lefebvre, pero ¿Cómo se puede explicar hacer un uso paralelo de teorías tan disimiles en sus propuestas teóricas y enfoques metodológicos como la de Bourdieu y Lefebvre para el análisis del fenómeno religioso y su dinámica en la ciudad, el cual no es el punto central de análisis de ninguno de los dos autores?

Para comprender el uso que se les dará a las teorías de ambos autores es necesario hacer una breve introducción a su pensamiento y las escuelas teóricas que soportaban. Ambos autores, habían nacido en Francia y vivieron ahí toda su vida, por lo que se vieron involucrados en hechos históricos de su país, (Lefebvre en el mayo 68 y Bourdieu en Argelia como parte de su servicio militar, respectivamente). Y aunque ambos autores, siendo contemporáneos y con intereses similares (ambos se preocuparon por temas vinculados a la estratificación social y los mecanismos que surgen en las sociedades contemporáneas -principalmente en Francia- para producir y mantener la estratificación) las teorías desde las cuales abordaban el mismo problema eran completamente opuestas. Las escuelas de pensamiento a las cuales se inscribieron eran completamente distintas.

En esta sección se describirá brevemente la trayectoria, pensamiento y aportes de ambos autores:

4.1 Henry Lefebvre:

Lefebvre desde muy joven vio el marxismo y el materialismo dialectico como herramienta de análisis social. Por tal motivo también militó en el partido comunista francés, del cual posteriormente salió debido a críticas de su trabajo en la sociología, la cual estaba mal vista en aquellos días por ser considerada una pseudociencia o una ciencia burguesa por el partido comunista francés (de corte estalinista). Lefebvre continuó su trabajo desde la sociología y desde Marx al ver que no había contradicciones entre estos, notando que “Marx no es sociólogo, pero hay sociología en el marxismo” (Elden, 2004).

El trabajo de Lefebvre es poco conocido en el mundo hispanoparlante por su extensión y principalmente porque las traducciones del francés han sido

relativamente tardías, incluso al inglés. De hecho, Lefebvre ha tomado importancia en los últimos años a través de la relectura que hacen otros autores de él, como como David Harvey, Manuel Castells, Edward Soja, Mark Gottdiener, incluso, Alain Touraine. Muchos autores hacen referencia a obras de Lefebvre en Particular, como lo son “La producción del Espacio” y “El derecho a la ciudad” (Baringo, 2013).

La originalidad del enfoque de Lefebvre está en el abandono del modelo teleológico de las fórmulas ‘tesis-antítesis-síntesis’ de Hegel y ‘afirmación-negación- negación de la negación’ de Marx en favor de una dialéctica que tiene su base en tres momentos correlacionados simultáneamente de forma diversa “percibido-concebido-vivido” en el espacio, “melodía-armonía-ritmo” en la música; y “sintáctico-paradigmático- simbólico” en el lenguaje; los cuales no son reconciliables (Goonewardena, 2011).

Al analizar las referencias que otros autores hacen sobre Lefebvre, se nota que el mayor uso que se ha hecho de Lefebvre es su teoría sobre el Espacio Social, la triada de análisis de espacio de “Vivido-concebido-percibido” y el tema de la ciudad y las relaciones campo-ciudad. Aunque su aporte al análisis de la vida cotidiana no ha sido tan famoso ni tan retomado como su teoría del espacio.

También está descuidado algo que seguramente fue una tarea pendiente para Lefebvre y que fue su último intento de propuesta de elementos a añadir al análisis. Este fue el análisis de los ritmos. Su última obra, la cual escribió con su esposa, “Rhythmanalysis” está sumamente vinculada a las formaciones temporales y espaciales a los cuales los individuos se encuentran inmersos en la sociedad urbana, considerando que el análisis del espacio sólo estará completo si se analiza de forma conjunta con el análisis de los ritmos (sociales).

Para Lefebvre, su mayor aporte al marxismo (aunque no el más reconocido) fue su teoría sobre la vida cotidiana (Elden, 2004). Su importancia se ve en cuanto trabajo le dedicó, teniendo tres tomos. Lefebvre consideraba que para que la revolución socialista fuera posible, debía darse una revolución urbana, y para que esta fuera posible, debía de cambiarse o darse una revolución de la vida cotidiana. Porque al cambiar la ciudad que sirve al modo de producción y cambiar la vida cotidiana que ha sido colonizada por el capitalismo, se puede cambiar el sistema entero. (Goonewardena, 2011)

Lefebvre siempre fue un autor muy crítico. Incluso criticó a celebres autores dentro del marxismo como Althusser, quien "hizo rígido al marxismo y eliminó toda flexibilidad de la dialéctica" ... (citado en Elden, 2004, 24). Con esa misma fuerza criticaba otras corrientes de pensamiento, siendo rechazada principalmente por él, el estructuralismo francés. Según Lefebvre, el estructuralismo era la ideología francesa de las clases dominantes, comprometida con la burocracia y cuyo principal problema es la toma del concepto de estructura, que inconscientemente es privilegiado sobre los demás (Elden 2004).

Para esta investigación, resultan particularmente útiles las nociones del espacio (de Lefebvre (Vivido-concebido-percibido). La triada Lefebvrina permite analizar las interacciones entre cómo es producido el espacio por quienes lo diseñan o piensan, y cómo es usado, transformado y producido por quienes viven en él. Dando así el espacio social.

Igual de útiles son su análisis de la vida cotidiana y análisis del ritmo, ya que cada sociedad genera su propio espacio, pero este espacio es propio de su tiempo y su producción depende de ritmos (sociales) que son cambiantes conforme el desarrollo de la sociedad. Por lo que, en este trabajo, el uso de la triada no será el único elemento de Lefebvre que se retome para analizar el espacio.

Por otro lado. Hay que brevemente virar a Pierre Bourdieu, el otro teórico relevante para este trabajo.

4.2 Pierre Bourdieu

Bourdieu viene de una interpretación sociológica del estructuralismo que se puede entender como de neo-marxista de una nueva índole. Aunque Lefebvre criticó el estructuralismo francés, su crítica fue más al pensamiento de la década de los 60s, más no al legado estructural de Pierre Bourdieu.

Bourdieu está un poco menos enfocado en trabajar la ciudad como objeto de estudio, aunque su objeto de estudio son las relaciones que en ella acontecen. Bourdieu se preocupó principalmente por temas como la cultura, la política, la educación y la configuración de clases sociales. Aunque la teoría de Bourdieu se ha venido tornando famosa en los estudios urbanos recientemente, sigue siendo marginal, Savage (2011). Este último autor ha buscado "recuperar la sociología

urbana perdida de Bourdieu”, los elementos de su pensamiento que permiten un compromiso más efectivo y productivo con la teoría espacial actual” (Savage, 2011, 512).

Una de las principales ventajas del marco teórico de Bourdieu es su capacidad de abarcar altos niveles de abstracción y de vincular grandes estructuras de poder con lo acontece en la interacción cotidiana y la subjetividad de los actores, esto a través de escalas analíticas, además del uso de categorías de análisis clave como “práctica” (Wacquant, 2017).

La teoría Social de Bourdieu y sus conceptos de Campo, Habitus, capital, espacio social, entre otros, son herramientas útiles para redireccionar los estudios urbanos, ya que toman en cuenta la importancia de flujos y la movilidad, incorporándolos en procesos de estratificación social. Y esta estratificación social toma mayor notoriedad en el contexto urbano, donde la acumulación, diferenciación y disputa de múltiples formas de capital, adquieren un nuevo significado. (Savage 2011; Wacquant, 2017).

Para este trabajo se retomará de Bourdieu específicamente sus conceptos de Espacio social y Habitus, más no su teoría de los campos. Es necesario hacer una aclaración sobre las diferencias teóricas y prácticas para trabajar con el Espacio social y no con la teoría de campos de Bourdieu.

Para Schäfer (2019) los modelos de campos y del espacio social, son construcciones teóricas para referirse a condiciones objetivas de la praxis y ambos se construyen en referencia a las distintas formas de capital objetivado. El capital incorporado entra en correspondencia con el objetivado al proyectarse los Habitus de los actores sobre los modelos de espacio social (o bien de campo). Todo actor en un campo o espacio es definido en relación con su posición con otros actores (definida por los tipos y volumen de capital que posee) y no por características particulares. Además, ambos (Campo y Espacio social) comparten “principios de construcción estrictamente relacionales. Particularmente el campo es útil para hablar luchas de actores por los recursos y el dominio de diferentes esferas de praxis (economía vs. política vs. deporte, etc.) mientras que el “espacio social” funciona para modelar la estructura de una sociedad en términos de distribución de bienes y poder. (Schäfer, 2019).

Savage (2011) y Schäfer (2019) refieren a “La distinción” y el uso que Bourdieu hace en esta obra sobre el Análisis de correspondencias múltiples (AMC) en cual Bourdieu trata de modelar y graficar las diferencias entre los estilos de vidas y expresiones culturales dependiendo de la posición social.

Hay dos puntos referentes al espacio social para Bourdieu que son importantes para el estudio urbano – y en relación con el estudio de lo religioso- El primero se muestra en La Distinción:

Una clase o una fracción de clase se define no solo por su posición en las relaciones de producción, tal como ella puede ser reconocida por medio de indicadores como la profesión, los ingresos o incluso el nivel de instrucción, sino también por un cierto sex-ratio, una distribución determinada en el espacio geográfico (que nunca es socialmente neutra). (Bourdieu, 2012, p. 116)

El segundo punto refiere a la relación entre espacio social y espacio físico. Según Bourdieu, “el espacio social se retraduce en el espacio físico, pero siempre de manera más o menos turbia ... la posición de un agente en el espacio social se expresa en el lugar del espacio físico en que está situado” (Bourdieu, 2013, p.119). esto significa que Bourdieu trabaja teniendo en mente las relaciones en el espacio físico para analizar las relaciones en el espacio social.

El trabajo con el espacio social resulta desde mi perspectiva más útil para el análisis urbano que el mismo trabajo con los campos. De haber sido así, Bourdieu habría hablado más de las relaciones entre los campos y el espacio físico o las distribuciones en el territorio o cómo las luchas por el dominio de los campos impactan en la distribución de los actores en el espacio físico.

El ultimo concepto a incorporar en el análisis en este trabajo es el de Habitus. Bourdieu (1999) también refiere a la relación directa con las condiciones físicas y tangibles al referir que el hábitat influye en el Habitus y viceversa. En este trabajo se entenderá Habitus como una red de disposiciones cognitivas, afectivas y corporales incorporadas en cada individuo.

Estas disposiciones pueden ser también disposiciones religiosas, las cuales pueden activar sentimientos y acciones en otros ámbitos, por ejemplo, político, económico,

sexual. (Schäfer, 2015, 2019) pero también estas disposiciones (religiosas) activaran sentimientos y acciones en determinadas condiciones urbanas y de hábitat. Por tal motivo el análisis del Habitus (religioso) en diferentes contextos urbanos, se vuelve parte integral a analizar en este estudio.

En este estudio lo que se busca es el acoplamiento de ambas propuestas teóricas a fin de brindar un análisis más completo e integral de cómo las creencias y los actores religiosos se relacionan en y con las dinámicas urbanas en la ciudad de Managua. Siendo tanto los modelos y propuestas teóricas de Bourdieu y Lefebvre, perfectamente complementarias y capaces de aportar más elementos al debate del fenómeno religioso en las ciudades.

5. Metodología.

En esta sección se describen las fuentes de información retomadas durante la investigación, los autores y modelos teóricos que se usaron para el análisis de los datos recopilados y la forma en que se elaboraron los mapas utilizados para visualizar mejor los fenómenos descritos durante la elaboración de los capítulos de análisis.

5.1 Sobre las fuentes.

Al no contar con un trabajo de campo propio, los datos presentados fueron retomados de otras investigaciones, como la realizada por el equipo de CIRBUS “Religiöse Identitätspolitik der Pfingstbewegung in Guatemala und Nicaragua 15.11.2011 bis 14.11.2014”. De este también se recuperaron algunas citas de miembros de iglesias entrevistados, pero también nociones sobre cómo operan en la ciudad, cómo la entienden, sus convicciones de fe, etc.

Además de esta investigación también se tomaron otras investigaciones sobre grupos religiosos en Managua, particularmente la realizada por el autor (Espinoza, 2013) en la Iglesia Ríos de Agua viva (en adelante Iglesia RAV), y la investigación de Morales y Sánchez (2015) sobre la Primera Iglesia Bautista de Managua (en adelante PIBM).

A nivel de datos de sobre la ciudad, los datos fueron recopilados de un informe de proyecto de la Alcaldía de Managua y de los resúmenes del censo de población y vivienda del año 2005.

También se retomó datos de investigaciones académicas, particularmente la de Suárez y López (2015), y Rodgers (2014) para comprender ciertas transformaciones urbanas ocurridas en Managua en los últimos años.

En cuanto a la comprensión y uso de estos datos, se retomaron sugerencias teórico-metodológicas o modelos, de diferentes autores que abordan el fenómeno urbano y el fenómeno religioso desde diferentes perspectivas. A fin de proponer un modelo combinado en el cual fenómeno religioso y fenómeno urbano puedan ser estudiados de forma conjunta.

5.2 Sobre el trabajo con mapas.

Particularmente para el análisis de las posiciones tomadas por las iglesias, se recurrió a dos investigaciones. Por un lado, el trabajo de Holland (2012). El cuál caracterizó y describió cuatro mega iglesias de Managua: 1) Hosanna (Central) 2) Iglesia RAV 3) Ministerio Apostolar Centro Cristiano, 4) Centro evangelístico de las Asambleas de dios.

Estas mismas cuatro iglesias fueron también seleccionadas y analizadas en el proyecto de CIRRUS. Además de las iglesias antes mencionadas se consideró a la Iglesia Bautista, los adventistas del 7mo día, Iglesia del Nazareno, Iglesia Apostólica de la Fe en cristo Jesús, Iglesia de Dios Pentecostal, entre otras.

La iglesia Iglesia Nueva Creación Internacional, aunque se realizó visitas de campo en el último estudio mencionado. No fue retomada en la muestra para las entrevistas a profundidad. Sin embargo, para este estudio, su mención e inclusión en el análisis resulta muy importante.

Para el trabajo con los mapas se recurrió a Google Earth. En este se realizan contraste sobre las ubicaciones de las Megas iglesias y sus iglesias asociadas. También con esta herramienta se identifican dónde están ubicadas las iglesias pertenecientes diferentes congregaciones, por ejemplo, de la Iglesia Hosanna, dónde están ubicadas todas sus iglesias. Igual, con la iglesia Bautista.

Aunque el uso de Google Earth, es muy útil, no es completamente fiable, ya que la localización de varias iglesias depende de su existencia en la Web de alguna forma, un sitio oficial de la iglesia o página de Facebook en algunos casos, por lo que la fuga de información persiste. De igual forma, este es un primer acercamiento al terreno, el cual se pretende solventar con un futuro trabajo de campo en otra investigación.

Particularmente no son mapeables con Google Earth las iglesias en las zonas pobres o marginales, donde el acceso a internet o es limitado o es inútil por motivos de evangelización de la iglesia. Estas iglesias son en su mayoría, pequeñas iglesias de barrios, que aglutinan a poca población y se reúnen de forma esporádica. Aunque se sumarse todo este grupo de iglesias, en total su membresía se notará que conforma un considerable segmento de los habitantes de Managua que se identifican como “Pentecostales” o “evangélicos”, sólo que no están aglutinados en un sector, sino dispersos.

En este caso, por la escasez de recursos y el carácter espontaneo con el que surgen y desaparecen es una buena explicación por la cual carecen de un sitio web. Es en estos casos cuando la necesidad del trabajo de campo “peinando” la ciudad se vuelve incuestionable.

Siendo así, los mapas se concentrarán en mostrar tendencias de algunos tipos de iglesias o de algunas congregaciones. Añadiendo algunos mapas de datos generales útiles para la ilustración, como distribución general de iglesias por la ciudad, etc.

5.3 Sobre los modelos.

Para el análisis de los datos de la ciudad y de los grupos religiosos de forma conjunta, se plantea retomar la simplificación que algunos investigadores, realizan de los modelos de Bourdieu y Lefebvre.

En particular para el análisis de del espacio social, se usa el modelo propuesto por Bourdieu (2012) y simplificado por Schäfer (2016) quién analiza la distribución de actores religiosos y sus convicciones de fe, en base al tipo y volumen de capital que poseen. La segunda simplificación del modelo de Bourdieu fue propuesta por Suárez (2015) quien agrega otros aspectos de las instituciones religiosas, siendo el capital

territorial y socio religioso, el cual resulta muy útil a la hora del análisis en cuanto a los elementos arquitectónicos que son visibles a los habitantes.

En caso del análisis del espacio, de acuerdo con el modelo de la triada Lefebvriana, se retoma la simplificación y aplicación que Knott (2005) quien retoma la triada Lefebvriana para el análisis de los fenómenos religiosos y cómo actúan los actores (religiosos) en el espacio.

Lo que se busca es dar otro posible uso o proponer otra aplicación de los mismos modelos, innovar en ellos o con ellos. En este caso se propone particularmente una combinación de ambos modelos que respondan a un solo objetivo y muestren otra panorámica de los fenómenos religiosos y urbanos en conjunto.

6. Contexto urbano y socio-religioso de la Managua actual.

En esta sección se mencionan no sólo datos generales del municipio de Managua, sino también qué grupos religiosos operan en el municipio y qué creencias motivan ciertas acciones. Siendo así, se describe en qué contexto las iglesias trabajan y qué doctrina motiva o legitima sus acciones.

6.1 Organización de Managua y distribución de su población.

El municipio de Managua presenta un área total de 289 Km², y una superficie urbana de 150.5 Km². (FUNDAR, 2013, p.21). Según la Ordenanza Municipal N°03-2009, desde el año 2009 el municipio debía de ser redistribuido de 5 distritos a 7 distritos (FUNDAR, 2013) (Ver Mapa # 1: Distribución de los distritos de Managua). El distrito I se conformó de barrios pertenecientes a los distritos III, IV, y V; el distrito VII surgió de la división del distrito VI de forma proporcional (García, 2012).

Dentro de estos 7 distritos existen diferentes barrios y divisiones administrativas según criterios administrativos, e indicadores de calidad de vida (construcción de las viviendas, iluminación, agua potable, etc.) por ejemplo, en el Distrito V existen 17 barrios con tipología residencial (11 aisladas y 6 en serie); 37 barrios populares; 57 asentamientos espontáneos; 38 sectores suburbanos; 51 urbanizaciones residenciales nuevas (clase media y media-alta), entre otras categorías. En total existen 235 unidades territoriales en el distrito V (FUNDAR, 2013).

Al analizar los mapas de la pobreza en Managua, se notará que en ocasiones las zonas más pudientes colindan con las zonas desfavorecidas. También se podrá notar que a lo interno de cada distrito también hay zonas de mayor concentración de la pobreza, por ejemplo, los distritos V y VI, presentan la mayor cantidad de asentamientos espontáneos. El distrito VI, (Ver Mapa # 2: Mapa de la pobreza en el distrito VI de Managua, 2005). dispone de una línea costera con el lago de Managua de 11.95 km, ubicados aquí algunos de los barrios más pobres de Managua. (FUNDAR, 2013)

Según el directorio eclesiástico de la arquidiócesis de Managua (2016) en el municipio de Managua existen 73 parroquias, divididas entre los 7 distritos del municipio. No se encontraron datos sobre el número de iglesias evangélicas en el municipio.

Según FUNDAR (2013) existen 19 iglesias católicas y 14 evangélicas en el distrito V; en el distrito VI existían 14 iglesias católicas y 22 iglesias evangélicas. Si a esto se suman, el número de iglesias del distrito VII (anteriormente parte del distrito VI) se añadirían 17 iglesias católicas y 19 evangélicas (FUNDAR, 2013, p.28). Siendo un total de 50 iglesias católicas, en comparación a las 55 iglesias evangélicas.

Desafortunadamente el informe de FUNDAR (2013) no mencionó en qué unidad territorial estaban las iglesias que contabilizaron (barrio popular, asentamiento, etc.). Tampoco está señalado si las iglesias evangélicas estaban afiliadas a alguna congregación, por ejemplo, Iglesia Bautista, Asambleas de Dios, o son pequeñas iglesias independientes. Lo cual sería interesante para comprender mejor la distribución de iglesias afiliadas o independientes.

Estos dos últimos puntos, son relevantes para esta investigación ¿qué iglesias se ubican dónde? ¿hay iglesias ubicadas en sólo un tipo de sector? ¿buscan las iglesias acercarse/alejarse de ciertos lugares promoviendo procesos de inclusión o exclusión de la población local a otros sectores sociales?

Hay que considerar que en Managua operan dos fenómenos de exclusión de forma simultánea y que además están conectados entre sí.

El primero es el proceso de Segregación socio-residencial donde las clases más pudientes buscan alejarse y protegerse de los barrios urbano-marginales cercanos a

ellos, mediante el levantamiento de muros y el acceso controlado buscan “protegerse”, logrando excluir a otros y distinguirse como pobladores de primera clase (Suárez y López, 2015) Lo que ha propiciado de una “ciudad atomizada” pero también la creación de barrios con estilo de guetos.

El segundo fenómeno, es el de “Hausmannización” el cual busca aislar a los más pobres mediante los sistemas de infraestructura vial y servicio público de transporte, dónde se busca limitar las entradas y salidas de los pobladores de las zonas más marginales a los lugares de las clases altas. (Rodgers, 2014).

Estos dos están conectados desde que la construcción de muros de contención y protección” donde los más pobres están separados de los más ricos, pero no sólo se les aísla y se les encierra mediante muros (segregación socio-residencial) sino también que la salida de estos sectores se les dificulta mediante la distribución intencionadamente desordenada de las rutas de transporte a lo interno de la ciudad.

Si se ve que Managua es además una ciudad de subcentros (Suárez y López, 2015), las entradas y salidas a estos subcentros, también deben estar limitadas para facilitar solamente el acceso a los más pudientes.

En este proceso de exclusión, hay que ver qué rol juegan las iglesias. Puede suceder que las iglesias toman parte de este proceso e intensifiquen el sentimiento o la acción de exclusión o que traten de aminorar los estorbos a los habitantes, que también en muchos casos son miembros que se congregan en sus iglesias.

Los miembros por otro lado tienen la opción de congregarse en alguna iglesia formada a lo interno de la comunidad, que “corresponda con su estrato social” o trasladarse hacia otro sector a visitar la iglesia de su preferencia. Claramente existen iglesias que están posicionadas en algunos barrios, pero no se relacionan con ellos y otras que se trasladan para atraer otro tipo de membresía.

Además del traslado de las iglesias o su templo principal afecta a la dinámica urbana, hay que ver los otros proyectos que las mismas instituciones eclesiásticas (colegios, universidades, hospitales y hasta proyectos habitacionales). Todo esto influye en los procesos urbanos, pero está basado en toda una lógica religiosa de atraer más fieles (en algunos casos de estratos muy definidos) y multiplicarse por la ciudad.

6.2 Grupos religiosos en Managua

Según el censo de Población y vivienda del año 2005, al momento de realizarse el censo, la población del municipio de Managua era de 966, 954 habitantes. En el mismo censo se estimó o proyectó el crecimiento poblacional del municipio, siendo para 2010 de 1,014,384 habitantes (INIDE, 2008). Para ese año 2010, la Encuesta Consultora Siglo Nuevo aplicó una encuesta de opinión a 2,400 personas de Managua, reflejando un 46% de católicos y un 33.5% de evangélicos o Pentecostales. Números similares fueron obtenidos por CID-Gallup en otro estudio. Esto sugiere que la población evangélica es de aproximada 1/3 de la población de la ciudad. (Aguirre, 2010).

En Centroamérica, hablar hoy en día de iglesias protestantes es casi un sinónimo de iglesias pentecostales. El movimiento Pentecostal es un movimiento religioso protestante, se separó del protestantismo de santificación norteamericano hacia fines del siglo XIX y principios del XX, su doctrina privilegia el contacto con “el espíritu santo” como medio de salvación. (Samandú, 1990).

Del pentecostalismo clásico se generó una nueva corriente: Los Neopentecostales. Para Aguirre (2010) se toma como características definitorias del Neopentecostalismo ser iglesias “Modernas no Tradicionales”, que hacen énfasis al iglecrecimiento a través de las células (grupos familiares o G12), el uso de la tecnología en los servicios religiosos, y principalmente la promoción de la teología de la prosperidad y la guerra espiritual”. Además, Aguirre (2010), resalta los planteamientos de G. Ricardo Culp y Heinrich Schäfer quienes describen que el Neopentecostalismo está integrado por personas de clase media y alta, en búsqueda de una teología que afirme su ideología de mercado y sus estatus quo.

6.3 Pentecostales y Neo Pentecostales. Creencias y ciudad.

En esta sección se esclarecen las doctrinas de la Guerra Espiritual y la Teología de la prosperidad. Ambos son las principales motivadoras de la actitud expansiva de los grupos del Neo pentecostalismo principalmente y en alguna medida de iglesias del pentecostalismo clásico. La definición de ambas creencias es esencial ya que tienen un carácter expansivo y excluyente en territorios definidos, en este caso, la ciudad de Managua.

Lo que genera, además de creencias, prácticas y comportamientos urbanos, es decir, de traslados y nuevos lugares de culto y visita. En fin, toda una nueva dinámica urbana.

Hay que repetir y recordar que muchas iglesias del pentecostalismo clásico se han neopentecostalizado por lo que es posible encontrar iglesias que administrativamente pertenecen a una iglesia del pentecostalismo clásico, pero discursivamente parecen más inscritas a ese movimiento Neo-pentecostal (Aguirre, 2010).

Históricamente el catolicismo ha tenido una posición predominante (social y física) pero recientemente ha entrado en competencia con los grupos Pentecostales y Neo-pentecostales. Los últimos debido al gran poder económico que poseen, han comenzado a adueñarse de lugares claves en la ciudad, incrementando su cobertura y acceso a más personas.

Precisamente las creencias distintivas del Neo-pentecostalismo (La guerra espiritual y la teología de la prosperidad), son las que proporcionan el contexto perfecto (desde las creencias) que justifica toda una serie de dinámicas urbanas, que se desarrollan en la ciudad de Managua.

6.3.1 Guerra Espiritual

La guerra espiritual, la cual para los pentecostales es una realidad que forma parte de su vida cotidiana, consiste en la lucha contra espíritus o demonios territoriales que tienen por objetivo el apoderarse de un territorio específico (una ciudad o una nación), a fin de garantizar el gobierno del diablo sobre esas tierras. (Aguirre,2010; Campos, 2017)

Estos demonios, tienen efectos directos en las condiciones físicas de los barrios, o en las relaciones que se dan a lo interno. Un barrio donde existe la pobreza, la delincuencia, drogas, prostitución y desempleo, puede ser considerado un barrio poseído por el demonio, y por lo tanto es objeto para iniciar una guerra espiritual. Muchas veces la persistencia de estos males se puede considerar como la falta de verdaderos cristianos, por lo que la evangelización forma parte del trabajo de la guerra espiritual. (Aguirre,2010; Campos 2017)

Este pensamiento no es ajeno entre los creyentes pentecostales nicaragüenses. El siguiente ejemplo fue retomado del trabajo de campo de CIRRUS donde un líder pentecostal mencionaba

Dios nos enseña la guerra espiritual completa, la cual es el diablo ha tomado señorío en distintas partes de la tierra... Un grupo estamos haciendo “la infantería cristiana” que son los pastores con las iglesias a moverse a conquistar los territorios, a declarar los expendios de drogas, las cantinas, los bares, a declarar los barrios que no tienen calles pavimentadas ni adoquinadas, calles sucias, aguas sucias corriendo, malos vecinos, gente con pensamientos negativos, entonces estamos guiando a la gente para una guerra espiritual...” (neadm005, 2012)

Aquí se muestra cómo opera la praxis religiosa y como tiene un efecto directo sobre un espacio físico. La permanencia de “lugares de perdición” es una excusa para intervenir en esos espacios. Frente a esta situación las iglesias -o los miembros- optan por trasladarse a otras zonas (si tienen la oportunidad) o realizar esta guerra espiritual para la transformación de su barrio. Esta transformación, tiene efecto en las dinámicas urbanas, como incremento del tráfico o negocios debido a disensos en la criminalidad, rehabilitación de espacios públicos, etc. Por tal motivo, comprender la guerra espiritual como una idea que dirige intervenciones en espacios marginados, es necesario, ya que implica la transformación de todo el sector y de las prácticas urbanas.

La guerra espiritual se desarrolla a tres niveles: “Potestades territoriales (estratos altos), ocultismo (estratos medios) y demonios terrestres (estratos bajos)” (Aguirre, 2010; Campos, 2017) Bajo este contexto, muchas iglesias han desarrollado estrategias de intervención social en barrios, estrategias de celebración de cultos en las calles, entre otras actividades. Ya no se ven solamente en las calles las procesiones católicas en semana santa. Se ven más frecuentemente cultos al aire libre en los barrios, células en casas, ritos en las plazas y parques. La guerra espiritual ha generado toda una serie de prácticas espaciales en las comunidades donde el pentecostalismo ha proliferado.

6.3.2 Teología de la Prosperidad

El segundo elemento distintivo del Neo pentecostalismo es la “Teología de la prosperidad”, la cual se podría definir como:

Conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material. Si de una parte se sostiene que la bendición divina incluye bienestar material, de otra se sostiene que se practica la vida de comunión y acercamiento a Dios donando y esperando que lo poblado sea retribuido con creces” (Seman, 2001, 145)

Pero además la Teología de la prosperidad media entre mundos considerados excluidos y crea nuevos espacios simbólicos e institucionales, como un mundo o espacio ritual donde el dinero adquiere el carácter de sacrificio (Seman, 2001).

Las iglesias que practican la teología de la prosperidad, dependiendo de su estrato social, también tendrán variaciones en cuanto al concepto de prosperidad y cómo operar en ciertos sectores de la sociedad, por ejemplo, en el estudio de Espinoza (2013), las iglesias definían prosperidad en las relaciones sociales, manifestada en una mejor relación en el entorno social de quienes aceptaban a Cristo, o el conocimiento de personas estratégicas que les ayudaban a emprender negocios y prosperar. Es decir, la creación de una forma de capital social que es visto como una forma de prosperidad, pero que implica también en un sentido más amplio, mejores relaciones en el vecindario también. (Espinoza, 2013)

En un trabajo como este, que intenta ver la relación entre creencias religiosas y prácticas y transformaciones urbanas, no se puede dejar de analizar la teología de la prosperidad.

En resumen, se trata de ver cómo la guerra espiritual, justifica movimientos o incursiones o salidas de grupos de personas a otros sectores, o trabajo social o de intervención social en ciertos barrios marginados. Pero la teología de la prosperidad juega un papel en la diferenciación y justificación de la ubicación o modo de vida de algunas personas, particularmente es el discurso legitimador de las desigualdades y en cierta forma legitimador de la segregación socio-residencial, donde se justifica

que los ricos están bendecidos y donde existe la pobreza es porque hay demonios, por tal motivo hay que protegerse de ellos o intervenir en estos sectores.

6.3.3 Pentecostales y Neo Pentecostales: Relación con lo Sagrado.

En este trabajo no se pretende hacer una discusión sobre el concepto de lo sagrado o dónde reside “lo sagrado”. Se tendrá siempre presente la lógica que lo sagrado es todo aquello que está separado (Durkheim, 1982).

Los pentecostales y Neo-pentecostales operan su vida cotidiana en base a estas lógicas: “vida mundana vs vida espiritual”, lugares sagrados (iglesias) y mundanos (profanos en términos de Durkheim), la misma expresión antes de convertirse en creyentes practicantes del pentecostalismo “cuando yo vivía en el mundo” muestra que existe una separación, un distanciamiento, un razonamiento que separa los espacios sagrados, de aquellos donde no habita lo sagrado (poseídos por demonios según los pentecostales) aunque, siguiendo estrictamente a Durkheim (1982) estos espacios también serían sagrados.

El contexto de la guerra espiritual y la teología de la prosperidad colabora a dar efervescencia a estos imaginarios del mundo. Sin embargo, el pentecostalismo y Neo-pentecostalismo operan con una lógica distinta a las expresiones más formales e institucionalización del cristianismo. Particularmente su relación con la vida cotidiana de los creyentes y el ejercicio de los rituales.

Para Lefebvre (1991) la religión puede estar presente en la forma "internalizada" de un ritual o en la forma externa del sacerdote (o pastor en este caso) notando que el poder de los rituales está en haber penetrado la vida cotidiana.

Y esta relación de la vida cotidiana y los rituales donde se muestra la transformación en las relaciones de lo sagrado. Lo sagrado ya no está separado, está incorporado a las prácticas diarias, incluidas las espaciales.

Dicho esto, hay que analizar cómo se dan esas transformaciones en la vida cotidiana sobre el uso de los espacios y de los rituales, qué resignificación y uso se les da cuando los creyentes creen que están en medio de una guerra espiritual.

7. Capítulo 1: Espacio social desde Bourdieu

En este capítulo se analiza desde el modelo del espacio social de Pierre Bourdieu la posición social de algunas iglesias pentecostales y Neo-pentecostales y cómo interactúan con el espacio físico de Managua en dependencia de sus intereses y posición social.

Adicionalmente se añadieron mapas para ilustrar los ejemplos de la interacción de las iglesias en Managua.

También se analiza las interacciones entre el hábitat de los actores religiosos y el Habitus (religioso) en la ciudad de Managua.

7.1 Espacio social y Habitus.

Para Bourdieu (1991,1996) el espacio social se construye de tal manera que los agentes o grupos se distribuyen o son posicionados de acuerdo con el volumen y tipo de capitales que poseen, siendo estos principalmente el capital económico y capital cultural. Mientras más cerca estén uno del otro en alguna dimensión significa tendrán más en común; mientras más alejados están entre sí, tendrán menos en común. En el diagrama de la Distinción, en el modelo del espacio social, los agentes se distribuyen en la primera dimensión de acuerdo con el volumen total del capital que poseen considerando sus diferentes tipos. En la segunda dimensión se distribuyen de acuerdo con la estructura de su capital, es decir, de acuerdo con el peso relativo de los tipos de capital, económico y cultural, en el volumen total de su capital. (Bourdieu, 1996). En el modelo del Espacio social se visualiza la distribución de los actores “desde los que están mejor provistas simultáneamente de capital económico y de capital cultural hasta los que están más desprovistas en estos dos aspectos” (Bourdieu, 2012, p.130).

El espacio social puede ser visto también como un espacio simbólico, donde interactúan grupos de diferentes estatus que se diferencian entre ellos por los estilos de vida (Bourdieu,1989). Mientras que donde se concentran los capitales económicos se pueden ver directores industriales y de empresas, personas del sector privado del lado izquierdo superior, se pueden encontrar artistas, docentes de universidad y colegios privados, empleados en puestos del sector público. En la parte inferior del modelo se encuentran, como decía Bourdieu “Los desposeídos de

capitales”. Bajando desde Obreros cualificados y especializados hasta mejores “peones” (Bourdieu, 2012).

No deben de perderse dos cosas de vista al tratar el espacio social. Lo primero es el papel que juega el Habitus en el espacio social y la segunda, la relación que Bourdieu establece entre el espacio social y el espacio físico.

Schäfer (2019) refiere que, en el espacio social, no todo son capitales, también se ven incluidos en el posicionamiento rasgos cualitativos, como estilos o Habitus (religioso). Él refiere que Capitales y Habitus no se excluyen. Es el capital que estructura el espacio, no el Habitus, mientras que en el pensamiento de Bourdieu **u** son los estilos que estructuran y los capitales entran al modelo posteriormente.

Para Bourdieu (2005) el Habitus siempre estará definido por y definirá la posición de una persona o grupo en el espacio social. El Habitus, es entendido por Bourdieu (2005) como un set de características adquiridas que son un producto de condiciones sociales en tanto producto de la historia personal y social y puede cambiar por las nuevas experiencias como educación o entrenamiento. Estas pueden ser similares entre personas que vienen de condiciones sociales similares

Para este trabajo se retoma la aproximación al concepto de Habitus desde Schäfer (2015) quien lo entiende como una red de disposiciones corporales, afectivas y cognitivas que cada individuo (o grupo de individuos poseen). El Habitus (red de disposiciones) engloba también las disposiciones religiosas que pueden activar sentimientos y acciones en otros ámbitos, por ejemplo, político, económico, sexual etc. Las mismas experiencias vividas son interpretadas por los individuos en base a su Habitus y su posterior transformación discursiva, o verbalización, también estarán diseñados en base al Habitus poseído (Schäfer, 2019)

El Habitus es un principio generador de prácticas distintas y a la vez distintivas, lo que come el trabajador, pero también su forma de comer, lo que dice y la forma en que lo dice, etc. Todo está relacionado al Habitus inserto dentro de cada uno. Pero el Habitus también genera diferentes esquemas y principios de clasificación, de visión y división, en resumen, diferencias que diferencian, dividiendo lo bueno y lo malo, lo vulgar de lo elegante. Pero lo esencial es cuando estos principios de visión y división de las prácticas y bienes que se poseen se convierten en diferencias

simbólicas, que se traducen como características o signos distintivos aplicados al entorno social en que interactúan los sujetos (Bourdieu, 1989).

Hay que considerar la estrecha relación entre el Habitus, el espacio social y la relación con el espacio físico. Para Bourdieu (1999) existe una traducción (no totalmente precisa) del espacio social al espacio físico. Pero también, mediante el control, o lo más próximo a esto que sería la manipulación o la influencia en el espacio físico, se puede también modificar la posición de un actor en el espacio social.

Dicho esto, el modelo del espacio social puede ser construido teniendo en cuenta el espacio físico. El espacio social no existe, es un modelo, a diferencia del espacio físico. Habría que considerar la posición que se ocupa en el espacio físico, también influye en la posición en el espacio social.

Schäfer (2015) nota que el espacio de las posiciones sociales puede ser construido de forma simultánea al espacio de las disposiciones (Habitus), como puede ser un espacio de estilos, de identidades políticas, etc. En este caso la noción de Habitus, es ventajosa, ya que pensar la construcción del espacio en relación con Habitus (religioso) permite una mejor aproximación a modelar las posiciones de los actores. Esto siempre que el Habitus sea considerado como una red de disposiciones cognitivas, corporales y afectivas.

7.2 Espacio Social en Managua.

Para trabajar con el modelo del espacio social, se recrearán varios escenarios. En este caso interesa analizar qué posición ocuparían las iglesias de acuerdo con diferentes criterios, siendo así se analizarán de acuerdo con el barrio en el cual sus instalaciones están ubicadas, el estatus socio económico de sus miembros, los programas institucionales y alcance de sus programas. Siendo así se formarán cuatro modelos del espacio social. Estos se basan en el modelo del espacio social que Bourdieu presentó en la *Distinción y la aplicación* que Schäfer (2016) y Suárez (2015) han hecho de este modelo. Trabajando con actores e instituciones religiosas en base a diferentes indicadores y criterios. El juzgar bajo diferentes criterios e indicadores contribuye a un análisis más integral de los fenómenos religiosos y urbanos en interacción.

Para efectos de este trabajo se busca realizar un esfuerzo similar de ubicación de los actores religiosos en base a los capitales y Habitus que poseen (como en el modelo de Schäfer, 2016), pero también con relación a la localización y condición del templo que visitan y la institución a la que pertenecen (Suárez, 2015).

La necesidad de disposición de varios modelos de análisis con diferentes criterios parte de la idea de análisis de la conformación del espacio social en conjunto con el espacio físico. Partiendo de la premisa que los templos de algunas iglesias (o al menos sus edificios centrales) están ubicadas en barrios que no necesariamente corresponden con la clase social de su membresía o de la membresía que buscan atraer surgen tres hipótesis en relación con el espacio físico y el espacio social con las iglesias Neo-pentecostales y su membresía que serán explicadas conforme se da el uso de los modelos y algunos mapas que ayuden a ilustrar las tomas de posiciones y los orígenes de la membresía.

La primera hipótesis es que puede haber traslado en el espacio físico y espacio social. Es decir, un miembro de una iglesia cruzará grandes distancias físicas para llegar a su iglesia, que está ubicada (y su membresía en general) pertenecen a otra clase social. Siguiendo esto, en el caso de las mega-iglesias particularmente, los grandes ministerios independientes, están ubicados en lugares próximos a los subcentros, muchos de estos a las salidas de Managua (Ver Mapa # 3), donde las clases medias emergentes han trasladado su residencia y se han encerrados a sí mismos en muros de protección, o bien, cercano a las salidas de la ciudad.

La segunda hipótesis plantea que puede haber traslado social, pero no físico. Esto significa que un miembro pudo haber realizado un trayecto corto de su vivienda a la iglesia. Este hecho puede ocurrir principalmente cuando miembros de clase social baja (y que habitan en una zona socialmente menos privilegiada) visitan una iglesia ubicado en un sector de clase alta (que se encuentra relativamente cerca) Este caso particularmente es más interesante, si se toma en consideración el contexto de segregación residencial, descrito por Suárez y López (2015) en el cual puede existir una gran proximidad física entre barrios socialmente distintos.

La tercera es que puede existir traslado físico, pero no social. Un miembro de una clase social alta puede recorrer una gran distancia en el espacio físico, para llegar al

templo de su iglesia, pero que el templo y la membresía podrían ser ubicados en el mismo segmento del espacio social (en este caso alta).

Siguiendo estas tres hipótesis y tomando en consideración los modelos del espacio social de Bourdieu en la distinción y su aplicación por parte de Suárez (2015) y Schäfer (2016), se plantean varios esquemas del Espacio social para ilustrar mejor la relación de estas tres hipótesis en el contexto de Managua.

7.2.1 Barrios y Posición de las (Mega) iglesias

Las relaciones entre el espacio social y el espacio físico son sumamente importantes, Bourdieu, explica que “la proximidad en el espacio físico permite que la proximidad en el espacio social produzca todos sus efectos” (Bourdieu, 1999, p. 122) facilitando o favoreciendo la acumulación de capital social mediante la posibilidad de encuentros incluso fortuitos.

Las iglesias como lugares de encuentros posibilitan un contexto para acercarse y rozarse con personas de otra posición social (esto puede ser intencionado o no), en este contexto la ubicación de los templos puede determinar, por ejemplo, el tipo de personas que asistirán a la iglesia.

La ubicación del templo puede ser determinante a la hora que un miembro toma la decisión de visitar una iglesia. En este caso se busca analizar una posible relación entre la ubicación del templo (en qué barrio o zona se encuentra) y la membresía que posee o busca atraer.

Para esto se realiza en principio, una ubicación de algunos barrios de Managua (algunas de las iglesias mencionadas en este estudio, se encuentran en esos barrios) de acuerdo a su posición social (Ver Modelo del Espacio Social # 1: Ubicación de algunos barrios de Managua en el Espacio social desde Bourdieu) tratando de ver si existe una correspondencia entre la posición social de la iglesia y la posición social de su membresía (incluyendo en esto el lugar de residencia como indicador de posición social).

Para la ubicación de los barrios en este primer modelo, los barrios fueron ubicados de acuerdo con la incidencia de la pobreza (Ver Tabla # 1: “Incidencia de la pobreza por hogar al menor nivel de desagregación geográfica). Se tomó estos datos

buscando al menos un indicador objetivo, sin embargo, estos datos son insuficientes como indicador para ubicar correctamente algunos barrios en el espacio social (basado principalmente en capital económico y cultural), ya que los barrios sólo muestran el porcentaje de hogares “No pobres”, “Pobres” y en “Pobreza extrema”. Por tal motivo tomé en cuenta la historia de los barrios, indagando sobre a qué grupo social estaba destinado su poblamiento. En algunos de ellos están las sedes de las iglesias mencionadas en esta sección.

Siendo así, la Iglesia Comunidad de renovación Hosanna (central), la cual es identificada por muchas personas como la idea del evangelio de la prosperidad, tiene su sede central a la salida de Managua, en la pista Jean Paul Genie, cerca del residencial “Villas Italianas”.

Si se tiene que ubicar el barrio o zona dónde está ubicada la iglesia en el modelo del espacio social, se colocaran por ejemplo “Villas Italianas” y “Planes de Altamira” al mismo nivel, pues ambas poseen el mismo porcentaje (100%) de familias no pobres. Sin embargo, los habitantes posiblemente tendrán variaciones en las características socioeconómicas que poseen.

Mientras Villas Italianas pertenece a las zonas habitacionales construidas en la ola inmobiliaria en los 90, que cuenta con acceso controlado, vigilancia privada, un muro perimetral que rodea a todo el residencial, entre otras cosas, fue diseñada para la nueva clase media emergente (gerentes de bancos, dueños de pequeñas empresas, etc.) con un gran poder adquisitivo e influencia social. Planes de Altamira, al contrario, fue diseñado luego del terremoto para una clase media más profesional, funcionarios estatales con buen ingreso, profesionales, abogados, ingenieros. Aunque planes de Altamira también se encuentra muy bien posicionada en términos de una zona central de fácil acceso, no posee el carácter separado y exclusivo de las residenciales estilo villas italianas.

Hay que notar que el edificio central de la Iglesia Hosanna, además de estar ubicado en una zona rodeada de muchas zonas habitacionales de alto estatus, comparte una semejanza con otras dos mega-iglesias de corte Neo-Pentecostal, RAV e Iglesia Nueva Creación, siendo esta que: “las mega-iglesias construyen edificios grandes y lujosos entre la arquitectura comercial”. (Aguirre, 2010, p. 48) En el caso de Hosanna (Central) está cerca de “Galerías Santo Domingo”, un mall que fue creado

en esta zona para recibir a toda la clase media y alta que se trasladó a vivir a las residenciales de carretera a Masaya.

Se podría decir que sí existe en este caso una correspondencia clara entre el lugar en que Hosanna (Central) se ha posicionado y la membresía que quiere captar, estando cerca de varias zonas residenciales, fácil acceso a Managua, etc. En esta iglesia que promueve la movilidad social ascendente, se vuelve atractiva para los habitantes de las zonas aledañas (clase media, media alta) para conocer personas de su mismo estrato social y además consiguen una justificación de su estilo de vida.

Si se comparan la Iglesia RAV y la Iglesia Nueva creación, será interesante notar que son muy similares. Ambas son ministerios independientes de corte Neo Pentecostal, ninguna posee otros templos en la ciudad (RAV está construyendo uno nuevo actualmente en el barrio Sabana Grande). Si se ubican en el modelo del espacio social, de acuerdo con el índice de pobreza del barrio. Ambos barrios (ubicación de estas iglesias) es similar. Pero lo más interesante es al ver la zona en la que están, ambas iglesias están ubicadas en zonas donde hay muchos negocios, es decir, circulación de dinero, aunque no son las más sobresalientes si se habla de estatus social.

Hay que notar que, aunque ambas pueden ser categorizadas Megas-iglesias y promueven la guerra espiritual y la teología de la prosperidad, no hace automáticamente que su membresía sea de un estrato socioeconómico alto. Muchas iglesias podrán ser tratadas como neo pentecostales al ver la organización, como ministerios independientes, por poseer un liderazgo carismático para nada tradicional, la forma de la alabanza, los elementos estéticos, la música, pero no serían categorizadas como neopentecostales si se considera su membresía proveniente de una cultura popular, o clases medias bajas. Lo que queda es el discurso, el imaginario y las acciones como iglesia que buscan la movilidad social hacia arriba. (Espinoza, 2013) Por lo que decir que una iglesia es genuinamente pentecostal o Neo- pentecostal se vuelve un poco más complicado hoy en día.

También hacer este ejercicio de colocación de barrios en el modelo del espacio social, colabora a combatir ciertos imaginarios de totalidad. Un barrio muy famoso, Las Colinas, (carretera a Masaya) fue el destino de las nuevas clases medias y altas

desde los 90s. Incluso hoy, mencionar que se vive en este sector es sinónimo de estar bien posicionado social y económicamente. Pero en Las Colinas existen más pobres y pobres extremos que en Bello Horizonte, una zona que no se asociará necesariamente con la ausencia de pobreza. Bello Horizonte es un barrio histórico, donde se ubica una clase media histórica, además es una zona donde existen varios negocios y bares, y también está próximo a carretera norte, lo que lo ubica en una buena posición, deseable para varias iglesias (en este barrio se encuentra otra mega iglesia: Ministerio Apostolar centro cristiano).

Al verse el Mapa # 3: Mega iglesias (Neo-pentecostales) a las afueras de Managua, están marcadas tres líneas verdes significan las principales carreteras de entrada/salida de Managua, de izquierda a derecha (carretera sur, carretera a Masaya y carretera norte). En la línea verde ubicada al centro, (carretera a Masaya) se notan además dos tachuelas de color rojo, ambas significan la antigua catedral de Managua y la nueva catedral de Managua (de arriba hacia abajo) respectivamente. Donde estaba la anterior catedral, es ahora el centro histórico de la ciudad, pero cómo se mencionó anteriormente, Managua no posee un centro definido, sino algunos subcentros y estos están ubicados cerca de las entradas y salidas de la ciudad, por lo que “plantar” una iglesia en esta zona, es un acto simbólico de posicionarse en los nuevos centros de poder político, social o económico.

La línea amarilla muestra a dónde están ubicadas todas estas megas iglesias (Neo-pentecostales), es de notar que todas están próximas a los bordes de Managua, más precisamente cercanas a las carreteras principales de entrada y salida de la ciudad, donde también hay mercados.

Si se tiene que analizar la correspondencia entre la posición social de la iglesia y el lugar donde está posicionado, se notará que en el caso de RAV se entrelaza muy bien. Buena parte de su membresía socialmente no estaría muy bien ubicada, pero sí lo está en términos financieros.

Muchos de sus miembros son comerciantes, lo que se relaciona con el hecho que la iglesia está ubicada, cerca de un mercado, es decir un lugar donde hay flujo de dinero. Por lo que existe una correspondencia entre el barrio y el objetivo de la iglesia al colocarse ahí (en términos de membresía).

Además, en el modelo # 1 se colocaron por ejemplificar el Reparto Schick y el barrio Jorge Dimitrov, barrios urbanos de Managua conocidos por su alta criminalidad. También se colocaron la comarca de San Antonio Sur y las Jaguitas. que son zonas rurales pertenecientes al municipio de Managua En ambos tipos de sectores, urbano y rural (o semi rural) pueden suceder dos cosas: o se generan pequeñas iglesias locales, con incidencia a nivel de pocas cuadras, o sus miembros tratan de congregarse en alguna iglesia fuera del barrio a por diferentes motivos, uno puede ser conocer gente que posea otra realidad, buscando salir de alguna forma de la situación de marginalidad en que viven o “hacer contactos” para conseguir algún trabajo.

7.2.2. Extensión de Managua y comportamiento de las iglesias.

Si se nota el Mapa # 1 todas las iglesias no sólo están en los bordes de Managua. Además de estar cerca de las principales entradas/salidas de la ciudad. Es interesante notar cómo algunas iglesias se trasladan o crean otros edificios en la misma dirección hacia donde se está expandiendo la ciudad.

En este caso se tomarán como ejemplo la Iglesia RAV y la Iglesia Hosanna.

La iglesia hosanna, además de poseer 4 templos distribuidos en los cuatro extremos de la ciudad (ver mapa # 6: Iglesias de Hosanna en Managua), ha posicionado uno a la entrada/salida de Masaya. Carretera a Masaya desde los años 90s. fue el destino de muchas familias de clase media y alta que buscaban “la vida campestre con las ventajas de la urbanización” (Borsdorf, 2003, p. 7) en Suárez y López (2015, p. 23).

Siendo así, la Iglesia Hosanna, tiene cubierta toda esta ruta entre Managua y Masaya, dónde las personas tienen un gran poder adquisitivo, y corresponde con la membresía que ellos poseen y que buscan poseer.

Simultáneamente, el poblamiento acelerado de carretera a Masaya ha provocado graves problemas de tráfico y acceso a la ciudad, por lo que se ha visto la necesidad ha creado la necesidad conectar carretera norte a Masaya directamente. Por lo que en la zona de Sabana Grande se está habilitando actualmente una nueva carretera que descongestione carretera a Masaya de toda la población flotante que visita el municipio procedente de Granada, Masaya y otras ciudades por motivos laborales.

La Iglesia RAV se ubica cerca del Mercado Iván Montenegro. A pesar de tener un templo considerablemente grande, ha decidido iniciar la construcción de uno mayor. Este templo estará ubicado en el mismo sector donde construyó la Urbanización de RAV, Sabana grande. Si se toma el índice de pobreza, se notará que Sabana Grande presenta mayor pobreza que las Américas 3, sin embargo, el traslado es una estrategia (Mapa # 5: Traslado de la Iglesia RAV. Coliseo de RAV y urbanización RAV).

Si se ve el Mapa # 4: Mega iglesias (Neo-pentecostales) “extensión de Managua” Se notará que las iglesias ya no sólo están en los bordes de Managua, cercano a las carreteras principales, sino que aparentemente se están ubicando estratégicamente en lugares que serán centro de conexiones en algunos años. Teniendo desde ya una posición privilegiada cercana a los futuros subcentros de las ciudades. Mientras la ciudad se expande, las iglesias se reubican hacia donde se da esta expansión mostrando su visión a largo plazo.

Otro ejemplo interesante sobre el proceso de extensión de Managua y hacia dónde se dirigen las iglesias, se consigue al ubicar en el mapa los templos de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Adventista del 7mo día e Iglesia de Dios Pentecostal. Estas tres últimas pertenecen al grupo de iglesias del pentecostalismo clásico.

Las iglesias fueron identificadas en el mapa de la siguiente manera: las tachuelas azules representan templos de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, una, las tachuelas rosas representan templos de La Iglesias de los Adventistas del 7mo día, y las marcadas en amarillo son templos de la Iglesia de Dios Pentecostal. (ver Mapa # 8: Ubicación y Rutas de los templos de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Adventista del 7mo día e Iglesia de Dios Pentecostal).

Al disponer los templos de estas instituciones religiosas en el mapa es interesante notar que existe mayor concentración de iglesias, en el oriente de Managua. Y cabe destacar tres fenómenos: 1) los templos de la Iglesias Adventistas del 7mo día están organizadas de tal forma que parecen formar un círculo, representado por la línea amarilla; 2) los templos de la Iglesia de Dios pentecostal (línea azul) están más cercanos a los bordes de Managua (lado oriental); 3) los templos de la Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús (línea roja), aparentemente está más cercanos

entre sí, pero además pareciera que se originan un poco al interior de Managua buscando dirigirse hacia los bordes.

Así se toman otros grupos para mostrar cómo las iglesias siguen el proceso de expansión continuo al que está sometido la ciudad de Managua.

7.2.3 Localización de las iglesias. Barrios y exclusión.

La idea que rige esta sección es mostrar que las iglesias participan en las dinámicas de inclusión/exclusión en los barrios en que están ubicados a partir de la posición social que ocupa la iglesia y sus miembros y justificado por sus doctrinas (teología de la prosperidad y guerra espiritual), provocando o motivando traslados físicos de los miembros hacia iglesias en otras zonas.

Bourdieu (1999) refiere que los actores mejor posicionados (social y físicamente), buscan distanciarse de los que poseen menos capitales. En este caso los actores e instituciones religiosas son partícipes de este proceso de inclusión/exclusión que se realiza a lo interno de algunos barrios.

La noción de inclusión/exclusión de las iglesias en los barrios, consideraba que difícilmente las personas de un estatus social más bajo asistirían a una iglesia ubicada en un barrio más elevado socialmente (posiblemente distante en términos físicos). Pero hay que considerar qué ocurre cuando una iglesia cuyos miembros están bien posicionados socioeconómicamente, está ubicada en un barrio de estrato más bajo. Cómo se daba esta interacción con los habitantes locales.

Probablemente el mejor ejemplo de cómo funciona esta dinámica de la ubicación de un templo en un barrio no muy exclusivo, pero cuyos visitantes pertenecen a otro estrato, vino de la PIBM. Morales y Sánchez (2015, p.80) mencionaban como la PIBM está ubicada en el Barrio Largaespada (ubicada en el modelo del espacio social, al mismo nivel que los barrios 3-80 y Américas 3, por tener números similares de incidencia de la pobreza) este barrio presenta una población altamente marginada. Sin embargo, la membresía que asiste a esta iglesia proviene de otras zonas y estrato social.

Dos de las citas más valiosas del estudio de Morales y Sánchez (2015) que aportan a la presente investigación, son las siguientes.

“la iglesia está en el barrio, pero no se junta con las personas del barrio, está cómo amurallada dentro del hospital” (Sánchez y Morales, 2015, p.80)

“La entrada principal de la iglesia no es por el hospital, por donde entramos, esa es la entrada exclusiva del Hospital Bautista. La entrada a la iglesia se construyó de cara al barrio en la parte de atrás, pero si vos te fijas ese portón se condenó, nadie entra ni sale por ahí, y está cerrado y tapado con arbustos y maleza, sólo con eso te das cuenta de que la iglesia le da la espalda al barrio”. (Sánchez y Morales, 2015, p.80)

También se mencionan algunos testimonios de cómo los miembros que visitan esta iglesia (y vienen de otra zona y otra posición social) no quieren que sus hijos se relacionen con los niños del barrio, aunque visitan la misma iglesia y son en términos prácticos habitantes del barrio donde está la iglesia (Sánchez y Morales, 2015)

No sería raro que muchos habitantes de la zona (miembros de la Iglesia Bautista) visiten otra iglesia de la misma denominación en otra parte de la ciudad, o decidan visitar una iglesia de otra congregación en la cercanía, con quien no necesariamente tendrán la misma afinidad en cuanto creencias, pero sí tendrán más en común en cuanto a su posición social.

Por otro lado, si se toma la Iglesia RAV como ejemplo, Espinoza (2013) notó que esta iglesia, marcada fuertemente por la teología de la prosperidad, entendía desde su posición religiosa (y social) el tema de la prosperidad y la guerra espiritual, como algo inclusivo. Pues ellos comprendían y categorizaban la prosperidad como algo que se expande y de alguna forma se contagia. Espinoza (2013) la diferenciaba como “prosperidad en las relaciones sociales” la cual refería al trabajo social y comunitario, por lo que la prosperidad no era estrictamente económica, sino del mejoramiento de las relaciones entre miembros y vecinos.

La armonía y solidaridad generada de esta concepción traía por añadidura la prosperidad económica, mediante el trabajo conjunto y los “conectes” que se generaban entre miembros de la iglesia para trabajar y ayudarse, es decir una forma de capital social.

Las doctrinas pueden dar pistas de los intereses de las instituciones en cuanto al tipo de miembros que buscan. Estas doctrinas pueden suponer una actitud de

expulsión de personas que, aunque son habitantes del barrio, no están en la misma posición de ellos, provocándoles visitar iglesias de otros sectores o bien pueden, a partir de sus creencias y capacidad económica de la iglesia –y sus miembros– trasladarse hacia otra zona más acorde con la imagen que ellos buscan proyectar.

Esta última situación, de una u otra forma también provocará que muchos miembros deban de trasladarse físicamente para llegar a donde socialmente son bien recibidos, a menos que la iglesia cuente con otras iglesias asociadas en una zona más próxima a su residencia.

7.2.4 Espacio social en Managua. Capital territorial y socio-religioso.

Suárez (2015) retoma el modelo del Espacio social planteado por Bourdieu en la Distinción, y añade otros valores siendo estos el capital socio territorial (tamaño de las instalaciones, su valor comercial y su estructura material) y el capital socio religioso, (intensidad y calidad del programa de actividades, número de miembros que participan o capacidad de convocatoria, agenda pastoral y estructura administrativa.) Retomando la sinterización del modelo de Bourdieu realizada por Suárez (2015), se pretende realizar el segundo modelo del espacio social para trabajar con las iglesias de Managua.

Siendo así, las iglesias como instituciones, son juzgadas en base a las condiciones de su edificio y programas y en base a esto son colocadas en el modelo del espacio social. (Modelo del Espacio Social # 2. Ubicación de iglesias de Managua en base al capital territorial y capital socio-Religioso).

El capital territorial de una iglesia (Institución religiosa) no debe limitarse al tamaño y capacidad de recepción del templo principal, sino todo lo que está adjunto a este. Por ejemplo, la disposición de un parqueo (privado y cercado) en algunos casos, edificio para escuela dominical, patio para recreación y actividades lúdicas anexo, tal vez cancha para deportes y otras actividades (queremeses, fiestas), quiosco de venta de elementos religiosos (biblias, libros religiosos, etc.)

La accesibilidad a las instalaciones también debería ser tomada en cuenta, considerando el contexto de exclusión o autoexclusión en que se encuentra la ciudad y de Hausmannización en cuanto a las facilidades de las clases menos

puddientes de salir de esas zonas marginadas, en este caso también se debe de analizar si posee otras formas de cobertura en la ciudad, u otros templos pertenecientes a la misma congregación para facilitar el acceso de sus miembros a otras iglesias de su misma institución.

Por ejemplo, al hablar de la cobertura (entendiendo cobertura como la capacidad de representación que una iglesia en la ciudad, mediante el empleo de iglesias asociadas o células, casi con un esquema de filiales o sucursales) se podría mencionar fácilmente a la Iglesia Hosanna (ver Mapa # 6: Iglesias de Hosanna en Managua) que tiene distribuida en cuatro puntos de la ciudad, una iglesia de su congregación (sin contar la que está a la entrada/salida de Masaya). La Iglesia Bautista, Asambleas de Dios, Iglesia de Dios Pentecostal y otras iglesias, también poseen una gran cobertura por la ciudad. Este diseño de cobertura y apertura de otros centros religiosos no es propio de los grandes ministerios independientes, como RAV, que posee un único templo (más el que está en construcción) o Iglesia Nueva Creación.

En el capital socio-religioso, se incluye la complejidad organizacional (analizada por el equipo de CIRRU), es decir, la cantidad de líderes y jerarquización. Hay que notar las divisiones internas en ministerios o grupos de interés, por ejemplo, grupos de jóvenes, de niños, ministerio de matrimonios, de sanidad, de evangelización, de lectura bíblica, etc.

Además, ver en la agenda los programas vinculados a la iglesia, que, aunque no son expresamente de ellas, tendrán una gran carga religiosa, por ejemplo, los cursos financieros que se dan, clases de música, clases de computación, de idiomas. Esto muestra que las iglesias han modificado y ampliado sus programas de acuerdo con las necesidades actuales, para atraer y fidelizar a muchas personas, también esto puede incluir campañas de vacunación y de prevención de enfermedades en coordinación con las autoridades de salud, campañas de donación de sangre (dependiendo de la congregación).

Dentro del capital socio-religioso, hay que considerar las actividades cotidianas y extra cotidianas de la comunidad religiosa, siendo así lo más usual, el número de servicios y religioso y el estilo (servicios de adoración, servicios de alabanza, de sanidad, de ayuno, etc.) y también el número de células. Pero también se pueden

tomar en cuenta, fuera de la cotidianidad los retiros espirituales, las visitas de pastores extranjeros, la posibilidad de viajar a otros países gracias a la iglesia, en misiones evangelísticas o por preparación profesional-religiosa.

Ordenar las iglesias en este modelo del espacio social colabora a romper con otra idea y es que una iglesia se encuentre ubicada en el centro de un barrio de clase adinerada, no significa automáticamente que ella sea considerada perteneciente a su estrato social. Hay otros factores a tomar en cuenta, además de la localización del edificio, como la configuración arquitectónica, las condiciones del edificio y su programa, etc.

En las condiciones del templo, se pueden ver desde la decoración, calidad de los asientos, hasta la aclimatación (puede ser un templo muy abierto con grandes ventanales como RAV, o ventilada por ventiladores o aire acondicionado como Iglesia Nueva Creación.

Si se compara a la iglesia RAV con la Iglesia Bautista. RAV estará mejor posicionada en términos de capital socio-religioso, ya que es una iglesia sumamente dinámica e innovadora, a pesar de ser un ministerio independiente posee gran capacidad de convocatoria a nivel de Managua y nacional. Sin embargo, si se toma la cobertura como indicador, la Iglesia Bautista estará mucho mejor posicionada, no sólo por la distribución de templos por toda la ciudad (Ver Mapa # 7: Iglesias Bautistas en Managua), sino por su diversificación e influencia en otras áreas, esto se muestra mediante la UPOLI (universidad de origen Bautista), el Colegio Bautista (Primer colegio protestante de Managua) y el Hospital Bautista (Primer hospital protestante de Nicaragua).

Al colocar a las Iglesias en el Espacio Social, se podría colocar fácilmente a la Iglesia católica como la institución religiosa con más tipos y volumen de capital de entre todas las iglesias. Muchas iglesias católicas en la ciudad de Managua podrían compararse con cualquier mega iglesia Neo-pentecostal, por la capacidad de recepción de público de sus templos, la decoración, la agenda institucional, la capacidad de convocatoria y edificios anexos como escuelas y clínicas, entre otras cosas.

El capital territorial y socio-religioso, se pueden proyectar en dos actividades en concreto, la primera es la campaña evangelística, lo que implica realizar un servicio religioso en otra ciudad o en otro país de ser posible. Un buen ejemplo de esto sería proporcionado por la Iglesia RAV. Famoso por haber realizado viajes y servicios en Estados Unidos, Roma e Israel, llevando gente de su misma congregación.

La segunda actividad (no es exclusiva, pero más asociada a las iglesias del pentecostalismo clásico), son los retiros espirituales. La diferencia está en que mientras las iglesias tradicionales como las Asambleas de Dios o la Iglesia Bautista posiblemente poseen sus casas de retiros, los grandes ministerios independientes de corte Neo-Pentecostal fácilmente decidirán rentar un centro de eventos o un hotel. De hecho, los retiros espirituales son una extensión del espacio. Una iglesia pequeña de barrio, cuyos pobladores apenas tienen para satisfacer sus necesidades básicas, difícilmente tienen la capacidad de pagar el alojamiento de un hotel, aunque sea un fin de semana. Nuevamente la disposición de edificios y trasladar a su membresía se vuelve un factor a tomar en cuenta a la hora de analizar, qué ofrecen algunas iglesias a sus miembros en materia de la vida diaria, no sólo de las creencias del espíritu.

7.2.5 Espacio social de las iglesias con base en su membresía.

En el tercer modelo del espacio social (ver Modelo del Espacio Social # 3: Ubicación de iglesias de Managua en el Espacio social de acuerdo con la posición más alta de su membresía.) Las iglesias fueron colocadas acorde al nivel más alto de la escala socio económica que sus miembros podrían alcanzar y no el nivel promedio de sus miembros, ya que personas de clase media baja y baja están presentes en virtualmente cada iglesia y así bajan el promedio. Este modelo es retomado del modelo presentado por Schäfer (2016). En el que coloca a los actores pentecostales y neopentecostales de acuerdo con el tipo y volumen de capital que poseen, y en el cual se notan agrupaciones de Habitus religiosos específicos y estilos, con respecto a la posición social de los actores.

A diferencia de Schäfer (2016) que basa su agrupación en su investigación de campo, el modelo que se presenta aquí, es hipotético, puesto que no hay datos que lo soporten.

Siendo así, habría que medir cuáles son los ingresos y el nivel educativo de los miembros, pero también identificar el nivel cultural de sus familias, ver los capitales incorporados y objetivados, para poder hacer un verdadero posicionamiento de las iglesias en el modelo del espacio social, por lo que se repite que a la falta de datos propios, este modelo es hipotético.

Aunque la iglesia católica se nutre de todos los segmentos sociales, estadísticamente e históricamente, las clases más altas han estado junto al catolicismo más conservador. Por tal motivo, la iglesia católica está mejor posicionada en cuanto a tipos y volumen de capitales que posee.

La siguiente en ubicarse sería la iglesia Hosanna (Central). La mayoría de sus miembros pertenecen a una clase media emergente, más del tiempo de los 90, se trata de gerentes de bancos, altos funcionarios públicos y de empresas privadas. Matrimonios jóvenes, donde ambos son profesionales y trabajan. Muchos de sus miembros están conectados con grupos empresariales. Por lo que se les ubica como si estuvieran mejor dotados de capital económico que cultural.

Muchos de ellos poseen títulos universitarios (capital cultural objetivado), pero está más enfocado a las finanzas, la economía y los negocios, por lo que la estructura de su capital no tiene muchas transformaciones. Son negociantes que aprenden en una universidad a negociar. Hasta se podría sospechar de una relación entre una tendencia en las carreras que los miembros de esta iglesia eligen y el discurso de la iglesia claramente marcado por la teología de la prosperidad. Dos iglesias que son ejemplos interesantes son la Iglesia Bautista y la Iglesia RAV.

En el círculo verde se encuentran los sectores de los cuales se nutre la Iglesia Bautista, tiene una mayor predominancia en el área de más capital cultural y relativa concentración de capital económico. Esto obedece a que fue la primera institución protestante en tener un colegio religioso propio: Colegio Bautista (1921) Hospital Bautista en Managua (1930) UPOLI (Universidad Politécnica) (1967). Es decir, tienen una mayor tradición en la preparación de sus propios cuadros o funcionarios, en la formación técnica y profesional.

Originalmente el colegio y el hospital Bautista nacieron de la situación de maltrato o cierta discriminación que los Bautistas recibían en los colegios y hospitales (hasta

ese momento, atendidos por católicos en su mayoría). Por tal motivo, vieron la posibilidad de crear sus propios centros, donde serían bienvenidos (Morales y Sánchez, 2015). De esa misma necesidad de preparación y de conseguir influenciar en la política y tomar puestos de dirección, nació la necesidad de profesionalización, lo que conllevó a la fundación de la primera universidad protestante, la UPOLI.

También su búsqueda de intervención en sectores vulnerables conllevó a la profesionalización en otras áreas y temas de servicio, cómo el trabajo social o las leyes.

A eso, el contexto de los años 80s, contribuyó en alguna medida a cambiar la mentalidad protestante respecto “al mundo”. Mientras antiguamente se miraba de forma negativa instruirse, porque uno debía consagrarse a la vida religiosa, esperando el rapto. El contexto sociopolítico de los 80s, la guerra y la influencia de la teología de la liberación de alguna forma colaboraron a la transformación de ese pensamiento. Los pentecostales además de volverse más políticos, descubrieron la necesidad de prepararse para “el mundo”, lo que les permitió a los pentecostales el acceso a otros espacios (académicos, políticos y económicos) (Aguirre, 2010)

Finalmente, otro ejemplo muy interesante es el de la Iglesia RAV. Su círculo café indica más o menos de qué sectores se nutre. Su membresía se podrá componer desde obreros y trabajadores en pequeños y medianos negocios, hasta empresarios (si se toma su red de empresarios). Estos empresarios, son dueños de tramos en mercados o con sus propias compañías de transporte. Si se les busca ubicar en el espacio social, no estarían bien posicionados en cuanto al capital cultural que poseen, si se les busca ubicar por su lugar de residencia tampoco estarán en los barrios más finos, sin embargo, fácilmente podrían superar en términos de capital económico a personas que socialmente están mejor posicionados en base al capital cultural, es decir pueden superar a profesionales, docentes universitarios, ingenieros, médicos, etc. en cuanto a ingresos.

Hay que notar una diferencia entre los estilos. RAV y Hosanna tienen un discurso de la prosperidad muy marcado, sin embargo, los sectores sociales de los cuales sus membresías provienen y en los cuales se desempeñan laboralmente son muy distintos.

Posicionar a las iglesias en el espacio social, de acuerdo con lo más alto que llegarían sus miembros resultó beneficioso para comprender que las iglesias dependen en gran medida de sus miembros, no se levantan solas. Y sus miembros son tan representativos como las fachadas de sus edificios.

En el modelo parecerá que los círculos se traslapan, eso significa que la membresía de ambas iglesias proviene de los mismos estratos sociales. La decisión de visitar alguna de estas pueden basarse en la historia familiar o personal, el gusto, los beneficios que pueda recibir, la posición social del miembro y de la iglesia, la cercanía física, etc.

Si se compara La iglesia Hosanna y RAV, se notará que tienen más en común ellas dos, que cualquiera de estas con la Iglesia Bautista, en cuanto estilo, creencias y discurso se refiere, sin embargo, los sectores de los que se nutren, no se traslapan mucho (Hosanna no fue marcado), ya que su membresía es un poco más homogénea.

La decisión de visitar Hosanna o RAV, puede venir desde la proximidad física de sus miembros a la iglesia hasta el gusto o el interés de clase.

7.2.6 Espacio social: Traslados físicos y sociales.

El último esquema del espacio social (que no deja de ser hipotético) trata de explorar la dinámica de movimiento en el espacio social, entre la localización física de un actor a su templo (ver Modelo del Espacio Social # 4: Ubicación física de iglesias y traslados físicos y sociales de su membresía) Las iglesias están marcadas sólo con sus nombres, y los cuadros con una "M." refieren a la membresía.

Las líneas en el Modelo # 4 muestran los posibles orígenes de la membresía respecto a sus iglesias en términos espaciales, tal vez la ubicación física de sus miembros no necesariamente corresponde totalmente con su posición en el espacio social, y aun siendo así, se podrían mencionar algunas visitas o excursiones de unas dimensiones a otras.

Se usarán tres ejemplos. Primero la Iglesia Ríos de Agua viva, la Iglesia Hosanna y la Iglesia Nueva Creación. Estas son seleccionadas en base a que son iglesias Neo-

pentecostales, que usan tanto la teología de la prosperidad como la guerra espiritual. Sin embargo, sus ubicaciones y membresía son distintas una de otra.

Si se tuviera que ubicar físicamente a estas iglesias, se encontraría que su templo (considerando el capital territorial, capital socio-religioso y su ubicación – barrio-) en ocasiones dista un poco de la posición en el espacio social de sus miembros.

Es importante mantener en mente las tres hipótesis planteadas al inicio del capítulo, sobre la movilidad física y social de los miembros y la iglesia. Siendo así, cercanía en el espacio social, no implica directamente una cercanía en el espacio físico, pudiendo algunos de sus miembros trasladarse a través de toda la ciudad, pero no trasladarse en el espacio social. Por ejemplo, se podría mencionar a alguien que viva en Bello Horizonte pero que asista a la Iglesia Hosanna (Central). Es decir, cruzó un gran trayecto en términos físicos, pero socialmente no cambió. Ya que la posición social fue siempre la misma.

Cuando los miembros están en el mismo cuadrante, se podría considerar que física y socialmente están próximos a las instituciones. Un miembro alejado en otro cuadrante significa que debe realizar un mayor traslado, puede ser en términos físicos y o sociales. Pero considerando que existen mixturas en el territorio, no sería raro este fenómeno.

Lo importante son los motivos de las instituciones religiosas para colocar sus edificios en ciertos lugares y los motivos de los creyentes para visitarlos (en ocasiones a pesar de la distancia)

Los miembros de las iglesias no teorizan sus afinidades, pero sí la forma de alcanzar sus objetivos que son explicados de formas más simples. Pero todo, tanto su manera de explicar sus estrategias de mejora de sus condiciones de vida, la forma como narran sus creencias religiosas y estas en sí, todo esto va inscrito en su historia personal, en su Habitus.

Para analizar el espacio social de los actores religiosos, se debe también analizar el Habitus (religioso) de los actores (Schäfer 2015). A través de estos se justifican muchos traslados físicos (y a su vez sociales). Por tal motivo, analizar el rol que juega el Habitus (religioso) en este caso, aporta al debate y alimenta el análisis del posicionamiento de actores e instituciones en el espacio social

7.3 Habitus (religioso) y espacio social en Managua.

Schäfer (2015) nota que el espacio de las posiciones sociales puede ser construido de forma correspondiente al espacio de las disposiciones (Habitus), como puede ser un espacio de estilos, de identidades políticas, etc. En este caso la noción de Habitus, es ventajosa, ya que pensar la construcción del espacio en relación con Habitus (religioso) permite una mejor aproximación a modelar las posiciones de los actores.

Más preciso y oportuno sería en este apartado tratar el Habitus a partir de las formaciones de Habitus, las cuales describen concentraciones sociales de prácticas similares que se distinguen de otras concentraciones. Ciertas formaciones de Habitus se expresarán en grupos con convicciones semejantes. En este sentido, conviene hablar de que existen diferentes formaciones de Habitus (religioso) en dependencia al estrato social y el grupo religioso al que se pertenece. (Schäfer, Tovar, Reu, 2012)

Pudiéndose distinguir por ejemplo la guerra espiritual y la teología de la prosperidad como convicciones que se presentan de formas distintas en grupos religiosos, social y económicamente distantes.

La guerra espiritual ha dejado de ser un elemento propio de las iglesias Neopentecostales de clase alta. Las iglesias del pentecostalismo clásico, cuya membresía proviene de los sectores medios y bajos también ha adoptado (en mayor o menor medida dependiendo de la iglesia) la guerra espiritual. Pero la forma en como cada uno la realiza es diferente:

Mientras las iglesias del pentecostalismo clásico como Iglesia de Dios Pentecostal, Iglesia del Nazareno, adventistas del 7mo día, entre otras, cuya membresía proviene de zonas más de clase media y clase baja, que tienen más contacto directo con problemas de expendios, inseguridad, etc., contemplan en la predicación casa a casa y la intervención social y religiosa como una acción concreta para cambiar su realidad inmediata.

Las iglesias de sectores más elevados llevan a cabo la guerra espiritual, al interior de sus templos y oran para que Dios actúe y cambie los sectores donde la delincuencia y la droga abundan. También realizarán exorcismos, liberaciones y

declaraciones, pero a lo interno del templo. La guerra espiritual se llevaría cabo en los estratos altos contra otros demonios (más generales) puede ser la envidia, la gula, etc. Pero no hablarán de la guerra espiritual en términos de lucha contra expendios de drogas o de pandillas o tal vez lo harán, pero no tomarán parte de ella de forma activa. Esa lucha (espiritual) es llevada a cabo por las iglesias de los estratos más bajos.

De hecho, en las iglesias mejor posicionadas es más probable encontrar la teología de la prosperidad como formación de Habitus, cuyos miembros de clase media (y alta) buscan movilidad social ascendente, por ejemplo, en las iglesias Nueva creación y las iglesias de la comunidad Hosanna.

Como creyentes Pentecostales y Neo-pentecostales, las iglesias de todos los estratos tendrán convicciones compartidas y también practicas compartidas. En este caso la declaración de la palabra y la liberación de demonios puede ser practicada por ambos, aunque tendrá un significado social distinto a partir de la posición de clase. Los pentecostales clásicos y los Neo-pentecostales podrían decretar sanación o liberar del espíritu de pobreza, desempleo o alcohol en alguno de sus miembros. Pero difícilmente se podría hablar de liberación del demonio de la bulimia en una iglesia de un estrato social más bajo, donde la lucha es por la sobrevivencia.

Ciertamente hay formaciones de Habitus que están presentes en dependencia al estrato social y el lugar de pertenencia. Por consiguiente, posicionar en el espacio social a ciertos actores, implica en cierta forma, colocar en esa dimensión ciertas formaciones de Habitus, que son concentraciones de prácticas y condiciones similares entre los actores o disposiciones compartidas. (Schäfer, 2016)

Es por eso por lo que Schäfer (2015) define al Habitus como individual en tanto que personas singulares adquieren una red de disposiciones durante su vida, pero también es colectivo en tanto que personas singulares comparten muchas disposiciones entre sí, formando colectivos de actores en cuanto al Habitus, por ejemplo, con la familia, la congregación religiosa o un movimiento social.

En este caso, los actores se ven marcados por las iglesias que visitan y por el barrio del cual proceden, lo que origina no sólo otras creencias y practicas respecto a los

lugares, sino también en cuanto a cómo analizar y relacionarse con otros sectores en la ciudad.

7.4 Hábitat y Habitus

¿Qué es el Hábitat y qué relación tiene con el Habitus? En este pequeño apartado se busca ver la relación entre la formación de Habitus (religioso) y el hábitat de los actores religiosos.

Al hablar de hábitat, se habla realmente de las condiciones del espacio físico. Para Lefebvre (2013) el hábitat es el lugar que asegura la reproducción potencial (biológica, social y política) de la sociedad. También en el hábitat se garantiza la reproducción de las relaciones sociales y relaciones de producción.

Este concepto de hábitat, de lugar donde se garantiza la reproducción de relaciones sociales y relaciones de producción, es sumamente importante para comprender ciertas dinámicas urbanas de la Managua actual. Particularmente se puede contrastar los espacios concebidos con los espacios de la práctica social, puesto que el hábitat, normalmente está diseñado por quienes planifican las ciudades, en espacios habitacionales y siempre hace referencia que el hábitat como cualidad distintiva, la del mantenimiento de condiciones materiales propicias para esa reproducción biológica y social. Todo esto refiere a las condiciones materiales y sociales mínimas que deben existir para posibilitar este proceso. En el caso de Managua, López (2016) refiere:

Managua alberga los sectores económicos más altos del país, creando elites que viven en residenciales - condominios o zonas exclusivas de la ciudad acordes a sus altas expectativas de calidad de vida. Pero también viven en la ciudad los sectores medios de la población, conformados por heterogéneos grupos sociales de clase trabajadora. Y además los sectores populares para quienes la principal forma de hábitat son el barrio popular y los asentamientos espontáneos e informales. Estos se caracterizan por ser el resultado de masivos procesos de autoproducción del hábitat, en terrenos baldíos, baratos o invadidos ilegalmente, los cuales carecen en su mayoría de infraestructuras y equipamientos básicos. (López, 2016, p.3)

¿Qué Habitus puede generarse en estas dos formas de hábitats? La cita de López (2016) menciona algo interesante y es el proceso de auto generación de hábitats. Es cierto que esos espacios donde el Estado ha invertido poco y donde se han formado asentamientos espontáneos, son espacios donde proliferan la delincuencia y la inseguridad generan en sus habitantes ciertos comportamientos, y por lo tanto ciertas disposiciones de Habitus. Es necesario entender que las iglesias también intervienen en esas relaciones entre hábitat y Habitus mediante la intervención social.

Para Bourdieu “el hábitat contribuye a la formación del Habitus -y viceversa- “(2013, p.123). Cuando las iglesias pentecostales hablan de las condiciones de los barrios en los que trabajan, o de los cuales son su membresía, no están pensando en hacer intervenciones en el Habitus, su reacción es más simple. Transformar el hábitat.

Para definir la calidad de un hábitat X habría que definir por ejemplo qué tan iluminado es el lugar, la accesibilidad que tiene al transporte público o privado, el nivel de seguridad o inseguridad, calidad del entorno público, disponibilidad de áreas verdes, calidad de las construcciones de las viviendas, etc. todas estas condiciones ayudan a definir el hábitat, pero también a crear cierto Habitus es decir ciertas disposiciones corporales, afectivas y cognitivas.

Así una persona que se crio en un ambiente o en un hábitat donde la inseguridad es algo habitual tendrá una disposición corporal mayor a que su cuerpo se tense, al encontrarse en otro lugar en la noche con poca iluminación, calles cerradas, aunque sepa que no es inseguro.

Se podría comparar rápidamente el hábitat y Habitus de los miembros de dos iglesias. RAV y Hosanna

En el primer caso (RAV) ubicada en el barrio Américas 3, cerca del mercado Iván Montenegro. Sería posible describir el siguiente escenario (en términos generales). Por ejemplo, un habitante de la zona y miembro de la iglesia probablemente tendrá una disposición mayor a sentirse tensionado si asiste a un culto nocturno y sale noche o posiblemente no, porque “conoce” a las personas del barrio.

¿Qué importancia tiene esto? Bourdieu mencionaba “el barrio estigmatizado degrada simbólicamente a quienes lo habitan” (2013, p. 124) esto debido a que los habitantes

sólo comparten la exclusión y privación de capitales. En este caso la intención de las iglesias de transformar el barrio (hábitat) en el que se encuentran responde a su intento de presentarse de otra forma, como lugares sanos, o al menos no tan estigmatizados.

En el segundo caso, el miembro de la Iglesia Hosanna, ubicada en la pista Jean Paul Genie. y se toma como muestra el origen de muchos de sus miembros, se notará que varios provienen de los barrios más acomodados siendo así su hábitat muy diferente. Su hábitat no es el de la inseguridad, pero más allá de sus muros, la inseguridad y la pobreza existen. De hecho, el traslado entre el hogar y la iglesia puede suceder entre tramos mixtos (lugares más y menos pobres) o lugares homogéneos (se traslada entre zonas relativamente seguras, cuya población es homogénea y con “cierto nivel”), de esto ya se hablaba en el primer capítulo sobre los desplazamientos físicos y sociales.

En el capítulo 8, en la sección “Vida cotidiana y espacio social”, se mencionaba que la iglesia podía ser un espacio para cambiar lo cotidiano.

¿Y si un hábitat hostil es lo cotidiano? ¿qué hará la iglesia en esa situación? Buscará transformar el hábitat; la idea de las iglesias de cambiar el hábitat trae como interés (no tan teorizado) de cambiar el Habitus de los miembros, este proceso requiere tiempo, el Habitus puede cambiar, pero no es un hecho automático que ocurre al visitar por primera vez la iglesia, y se produce con el contacto con las personas y las visitas a otros lugares.

Se podrían comparar ciertas disposiciones corporales, desarrolladas en contextos religiosos a los gestos y los ritmos. Para Lefebvre (2013) Muchos espacios sociales están ritmados por los gestos que se producen en ellos y que ellos producen. Siendo así, existirá la disposición adquirida a levantar las manos durante una canción de alabanza o puede incluso, cambiar la disposición a tomar cierta postura corporal al entrar al templo, a una más agachada.

También podrían cambiar las disposiciones afectivas en cuanto a la música religiosa, las canciones de alabanza de guerra, toda la instrumentaría musical, los estilos musicales que en un principio podrían parecerle a un habitante y no creyente como

repulsivo y molesto, al ingresar a una iglesia pentecostal su Habitus (con tiempo) cambiará, y por consiguiente la música pentecostal le parecerá más agradable.

8. Capítulo 2: Análisis del Espacio desde Lefebvre.

En este capítulo se desarrolla un análisis del espacio (social) desde la óptica de Lefebvre, donde se aplica su triada de análisis del espacio en interacción con el fenómeno religioso. Particularmente cómo los pentecostales y Neo-pentecostales interactúan con el espacio vivido y percibido y cómo generan sus concepciones espaciales. También se realiza un análisis de la vida cotidiana y cómo esta se ha transformado por la irrupción de la teología de la prosperidad y la guerra espiritual.

8.1 Producción del Espacio y prácticas religiosas

En Lefebvre el abordaje del espacio es muy diferente a Bourdieu. Lefebvre, desde su concepción marxista, considera que el Espacio (Social) es un producto (Social), aunque esta afirmación parece tautológica, no lo es. Y se basa en dos implicaciones para eso (Lefebvre, 2013).

La primera es que el espacio, antes de ser el espacio de lo urbano, fue el espacio de la naturaleza, es decir, el espacio de las materias primas donde actúan las fuerzas productivas, por lo tanto, el espacio nunca ha estado vacío. La segunda implicación y más importante para este trabajo es que cada sociedad posee un modo de producción, y produce su espacio, y cada espacio está vinculado a un momento específico de la historia donde existía un tipo de sistema económico (esclavista, feudal, capitalista, socialista) (Lefebvre, 2013).

Precisamente para Lefebvre su preocupación corresponde a analizar el interés el uso que se le da al espacio en la era del capitalismo moderno y las relaciones sociales ahí producidas, donde el espacio es víctima de un ordenamiento en base a las necesidades del sistema para garantizar el proceso de producción, siendo estos primero la reproducción biológica (de la familia) segundo la *reproducción de la fuerza de trabajo* (la clase obrera); y tercero, *la reproducción de las relaciones sociales de producción.*" (Lefebvre, 2013).

Para acercarse al estudio del espacio, Lefebvre propone un modelo en forma de triada (hay que notar que el modelo es un instrumento y no el fin de Lefebvre) el cual es uno de los elementos o aportes más conocidos de la obra de Lefebvre.

Este modelo de análisis del espacio, parte de la premisa del espacio como producto y generador de interacciones sociales. El espacio es así concebido, vivido y practicado y para poder ser analizado, se debe de analizar cada uno de estos tres momentos, de forma conjunta para mostrar todas sus aristas.

El modelo de triada Lefebvriana menciona las practicas espaciales (espacio percibido), espacios de representación (espacio vivido) y representaciones del Espacio (espacio concebido)

Estos tres momentos están en constante cambio, producto de las transformaciones sociales. Ninguno de estos tres momentos, es independiente uno del otro. Para Knott (2005) no se deben de olvidar conectar los Espacios de Representación y las representaciones del espacio a la práctica espacial en dinámica con lo religioso, y hay que ponerlo en contexto con lo religioso porque no hay nada insensatamente religioso secular sobre la práctica espacial, el significado religioso se le atribuye o adquiere un sentido sacro al ser promulgado en un espacio lleno de significados religiosos o transformado por el proceso ritual.

Modelo de Triada Lefebvriana en movimiento



Para esto, se desglosa el análisis de cada una de las tres dimensiones del espacio:

8.1.1 Lo concebido

Para Lefebvre (2013) los Espacios de representación (espacio concebido), es el espacio de los arquitectos y urbanistas, están penetradas de un *saber*, conocimientos e ideologías y se mantienen en una constante transformación, pero

además integran las prácticas sociales y políticas viéndose en las relaciones entre objetos e individuos en el espacio representado (Lefebvre, 2013) Un buen ejemplo de cómo son ejercidas estas representaciones del espacio es Haussmann, quién imaginó y diseñó la vida urbana de la capital, no la vida parisina. Sacando del centro al campesinado y proletariado que había rodeado a la burguesía, reclamándolo para la burguesía (Lefebvre, 1978).

En el caso de las iglesias, éstas también tienen su propio espacio concebido. Prácticamente el espacio concebido es el espacio pensado desde los escritorios de los funcionarios, que planifican las ciudades en mapas e ideales. Indistintamente, los funcionarios religiosos de las iglesias también hacen lo mismo, sólo que bajo otras categorías.

Mientras los funcionarios públicos prestan atención a calles, plazas, desagües, fallas, sistema de drenajes. El funcionario religioso tiene una idea diferente de la misma estructura física. Califica el terreno desde diferentes criterios. Donde el funcionario público ve el desagüe, el funcionario religioso, podría ver el submundo, el infierno, por ejemplo.

Las instituciones religiosas, generan sus propios espacios de representación. En el caso de las Iglesias Pentecostales y Neo-pentecostales, que siguen la guerra espiritual. Antes de empezar a hablar de la santificación, sacralización de algún lugar, empiezan por hablar de “liberación” (de demonios), considerando que existen lugares que están en posesión de demonios, y para liberarlos es necesario llevar a cabo una guerra espiritual.

Campos (2017) menciona que el primer paso para llevar a cabo la Guerra Espiritual es hacer un mapeo, un “peinado” de la ciudad, de la misma forma que hace la policía. En este caso buscando identificar lugares de perdición como cantinas y bares, prostíbulos y discotecas, expendios de drogas, casinos, las mismas calles donde se mantienen las pandillas. También se pueden considerar de forma negativa las viviendas de homosexuales, lesbianas, travestis, o personas acusadas de brujería, curanderos.

Lefebvre (2013) refiere que los que planifican la organización de la ciudad: “identifican lo vivido y lo percibido con lo concebido” (p.97). En este caso el

funcionario religioso que realiza la cartografía espiritual identifica lugares desde su concepción espacial (con perspectiva religiosa) y piensa cómo debe de ser un espacio (y un Hábitat) ideal (en sus valores planifica los hábitats para condiciones familiares con una moral estricta), y contrasta y relaciona todas las practicas espaciales y espacios de representación que encuentra con sus concepciones espaciales.

En su concepción espacial el funcionario religioso (que tiene detrás una lógica de guerra espiritual) tratará de identificar espacios vividos (pueden ser casinos y discotecas muy famosas, referentes en la ciudad) y practicas espaciales (una procesión católica, por ser “idolatra” y venerar la imagen de un santo) y buscará una forma de intervenir en ellas, es decir, el busca que lo percibido y lo vivido, se asemejen a lo concebido.

8.1.2 Lo vivido

Lo vivido (los espacios de representación) son los lugares permeados por imágenes y símbolos, donde habitantes o usuarios interactúan. Los espacios de representación no pueden ser analizados de una forma coherente porque están ligados al sentimiento, la práctica y el recuerdo social, donde son atravesados por imaginarios y simbolismos. Son el dormitorio, la vivienda, la casa, la plaza, la iglesia o el cementerio, es donde está la pasión de las situaciones de vida, por lo que tiene un punto de inicio afectivo (Lefebvre, 2013).

En Managua, para el catolicismo serían las dos catedrales católicas de Managua. En el caso pentecostal, desde 2008 fue creada la plaza de la Biblia, que fue diseñada expresamente para el sector evangélico (Hernández,2008). Pero también la ausencia de monumentos propios ha hecho que los mega-templos, funjan como tales, representando el crecimiento pentecostal en sí y no sólo a una congregación.

También la plaza de la fe (también llamada plaza de la revolución) es usada por los pentecostales, aunque en menor medida. Todo depende de la capacidad de convocatoria. Particularmente algunas iglesias, como ejemplo la Iglesia RAV, ha realizado campañas evangelísticas en ella. También las ha realizado en otras ciudades. Donde también traslada en transporte privado a miembros de Managua u otras ciudades hasta el lugar a realizarse. O muchos llegan por su cuenta.

También existen las rotondas de cristo rey, con la rotonda de la virgen donde los ciudadanos (católicos y pentecostales) se ven forzados a interactuar con ellos en su vida diaria.

En el caso del pentecostalismo y Neo-pentecostalismo, al menos en el caso nicaragüense, aunque ha ganado terreno, no es tan fuerte como para poder marcar de forma significativa la ciudad, hay que considerar los templos mismos de las megas iglesias, como símbolos usados por todo el movimiento en sí. La carencia de monumentos como elementos decorativos y simbólicos ha generado la necesidad de considerar otras propiedades como símbolos en sí para todo el movimiento religioso.

Además, la racionalidad misma del pentecostalismo puede dificultar la creación de espacios de representación, porque levantar un monumento con un gran contenido afectivo, podría ser considerado por muchos pentecostales y Neo-pentecostales como una forma muy sutil de idolatría, repitiendo el pecado de los católicos.

8.1.3 Lo percibido

Por otro lado, para Lefebvre (2013) el espacio percibido (prácticas espaciales) - bajo el neocapitalismo- mantiene una conexión entre la realidad cotidiana (el uso del tiempo) y la realidad urbana (las rutas y redes que se ligan a los lugares de trabajo, de vida “privada” y de ocio).

La práctica espacial (lo percibido) estructura los aspectos de la vida cotidiana y de la vida urbana, y en su interacción con lo religioso provoca que la práctica espacial tenga un carácter religioso. En este surgimiento de las prácticas espaciales con carácter religioso, destaca el ritual, que al igual que en la vida cotidiana y/o vida urbana recurre a gestos. Así como hay gestos que son realizados a lo largo del día en la vida cotidiana, los gestos, acciones y movimientos están disponibles para efectuar rituales. Las prácticas espaciales, identificadas en los rituales están siempre en interacción con las representaciones del espacio (concebido) y los Espacios de representación (vivido) (Knott, 2005).

Knott (2005) refiere que la práctica ritual vista desde la perspectiva de la práctica espacial es la práctica espacial transformada por el significado religioso, aunque no siempre realizada en el contexto de un espacio separado como sagrado y por un practicante ritual apropiado.

La importancia del ritual, particularmente desde el Neo (pentecostalismo) radica en que es totalmente diferente de su práctica en el catolicismo. Ambas expresiones del cristianismo interactúan en las ciudades e intervienen en la conciencia de la población de forma distinta. Particularmente el ritual.

“... necesita un espacio para ser jugado, sea un espacio social entre sujetos rituales, entre sujeto y objeto, sea un espacio de sacrificio, un espacio de liberación, de ritual o de servicio. El espacio sagrado no es el estímulo para el ritual; el ritual, como comportamiento sagrado, produce un espacio "sagrado". El ritual tiene lugar, y hace lugar en este sentido. (Knott, 2005, p. 43)

Si se compara la vida de un barrio promedio y se ve qué tipo de interacciones y momentos se generan en él con carácter ritual, se pueden ver diferentes tendencias a partir de la visión religiosa, y del nivel organizativo que poseen las instituciones religiosas.

Por ejemplo, a la Iglesia Católica, nadie podría negar que la iglesia católica es eminentemente ritualizada, pero a la vez, puede salirse de la dinámica del ritual fácilmente identificable y transformarse en un proveedor y organizador de fiestas populares (que también son rituales, aunque menos identificables como tal por la población) y estas fiestas tienen claramente un carácter espacial. Por ejemplo, las procesiones. Estas consisten en tomar al santo de la ciudad, y llevarlo de un punto “A” a un punto “B” en la ciudad, pero el trayecto es tan importante como el destino. En Managua se celebra a Santo Domingo de Guzmán. Esta festividad es realizada entre el primero y 10 de agosto de cada año, en el paseo que se le da por la ciudad pasa visitando a devotos.

La iglesia católica, además de tener una relación histórica con el Estado y con la población general, posee mayor organización y recursos, por lo que sus acciones son muy diferentes. Por tal motivo tiene más facilidades para la realización anual de procesiones (dominio periódico de las calles) y también posee más facilidades establecer monumentos en lugares visibles, que permanecen en el tiempo y se vuelven referentes (espacio vivido).

En contraste los grupos Neo-pentecostales, mientras menos organizados son, menos impacto tienen a nivel espacial y temporal, también son más incapaces de

generar actividades masivas de forma tan continua. Claro que en los últimos años han incrementado su capacidad de convocatoria, pero no han sido capaces de generar una fiesta que unifique y se celebre de forma anual a como lo hace la Iglesia Católica y con dificultades han logrado obtener del Estado la plaza de la biblia.

Las iglesias pentecostales, considerando las de más bajo estrato cuyo radio de acción no supera la cuadra o el barrio donde actúan, no son hábiles de marcar y señalar territorios de forma que impacten a la población local. El mismo acto de “bendecir” o liberar un espacio, rápidamente desaparece. No entra en los mapas, ni en el recuerdo de los ciudadanos. Solo a los miembros que lo identificarían por haber tomado parte serán los que lo mantendrán vivo el recuerdo, mientras pueda o vivan.

Ya que los espacios de representación (religiosos) en Managua están conectados a una religiosidad ajena, la de los católicos. Los Pentecostales y Neo-pentecostales, se ven forzados a actuar en ese espacio vivido, pero además se sitúan ante la necesidad de crear sus propios espacios de representación y de paso generar sus propias practicas espaciales.

Para los funcionarios religiosos que conciben el espacio, la vida diaria tiene un carácter estratégico. Pues se trata de que los miembros incorporen discursos y transformen sus prácticas en su vida diaria, en sus hogares (espacio percibido). La integración de lo religioso al espacio percibido es el objetivo de los que conciben el espacio.

Este fragmento de entrevista del proyecto de Cirrus muestra una visión de una miembro de iglesia Neo-Pentecostal, que incorpora rituales de forma regular en relación con la situación del barrio (todo esto en el marco de la guerra espiritual).

R: Me encanta la alabanza de guerra y la que ponía mesiánica, de guerra o de victoria, es la que dice “hecha fuera todos los demonios”

P: ¿usted se entiende como una cristiana que está llevando guerra espiritual?

R: sí, diario

P: ¿y contra qué?

R: Contra todos los espíritus, todo lo que es droga, alcoholismo, lo que es los escasos y diario repleto escasos, en todos los hogares, y declaro abundancia en cada hogar, así como el señor mandó su lluvia sobre el limpio y él justo así declaró la abundancia... (nhrvf009)

Algo interesante del trabajo del Cirrus, Cuando se les preguntaba a los creyentes sobre sus los programas de televisión y radio que les gustaban y miraban o escuchaban, mencionaban algunos en particular junto con el horario en el cual eran presentados, mientras la intención del equipo de cirrus era identificar preferencias, esto se podría retomar para “dibujar” una rutina de los creyentes y comprender mejor cómo transcurre su vida cotidiana.

No hay que olvidar que los creyentes, deben trabajar, deben cuidar a su familia, etc., la iglesia por mucho que ellos lo deseen es sólo una parte de su vida, Para Lefebvre, el tiempo se podría dividir en “tiempo prometido (trabajo profesional), tiempo libre (ocio) y tiempo compulsivo (las diversas demandas distintas de trabajo como el transporte, formalidades oficiales, etc.), se hará evidente que el tiempo compulsivo aumenta a un ritmo mayor que el tiempo libre” (Lefebvre, 1971,53).

Hay que comparar las disponibilidades de tiempo que poseen los miembros de cada iglesia, y este tiempo en ocasiones está determinado por la ubicación de su vivienda: Si se toma a un miembro cuya vivienda está carretera a Masaya y debe moverse diario a Managua, estamos suponiendo que por la ubicación de su vivienda tiene una buena posición social y disposición de recursos, puede ser un gerente, o funcionario público con un buen cargo, pero está sujeto a un horario de oficina fijo, en ocasiones a viajes de negocios o diplomáticos, etc. Esta persona, posee una gran posibilidad de viajar, o sea ampliar su espacio, pero dispone de poco tiempo ocio.

Por otro lado, un habitante de un barrio peor posicionados difícilmente tiene opciones de salir de ahí, es un gueto forzado, y si se considera la disposición de transporte público urbano, y sus condiciones de trabajo, posiblemente estará limitado gran parte de su vida a su dinámica de barrio, pero muchos tienen trabajos informales, que les permiten en ocasiones tener cierta disponibilidad de tiempo libre o de ocio.

Ahora considerar que los miembros de iglesias tienen diferentes hábitats y una variada disposición del tiempo – y del espacio – hay que considerar que su

participación en las iglesias también estará determinada en cierto grado por estas disponibilidades.

Por lo que ver la pertenencia de una persona a una iglesia, hay que ver cómo está organizada su vida, la disponibilidad de tiempo libre y cuánto de este tiempo, está dedicado a alguna actividad religiosa.

En la mayoría de las iglesias (relativamente grandes y organizadas) además de los cultos, tienen actividades de reunión y estudio bíblico, o células. La cantidad de veces que se visita el templo y se asiste a la célula, está ligado con la disponibilidad de tiempo, de dinero y el cargo que ocupa dentro de la institución religiosa. No sería raro que un miembro asistiera mínimamente a una vez por semana a la iglesia, y esa misma semana, una vez a la reunión de células.

Si se quiere comparar las grandes actividades de traslado e incursión en otros espacios, que implican la posición física o el involucramiento de casi toda la ciudad, en el caso de los Neo-pentecostales, caben destacar, las campañas evangelísticas – donde se incluyen los conciertos-. En estas campañas evangelísticas, usando el ejemplo de la Iglesia RAV, son capaces de mover (en sus propios buses) a miles de personas de toda la ciudad y llevarlas a una festividad en alguna otra ciudad.

En estas concentraciones, hay desde Bautismos, hasta liberaciones, sanaciones, es decir, son un centro de acopio de rituales, en un aparentemente contexto más festivo que religioso, es un espacio/momento donde lo lúdico y lo santo se unen.

Para Lefebvre (2013) La práctica espacial “moderna” se define por la vida cotidiana de un habitante de vivienda social en la periferia. Es por eso por lo que el análisis de las iglesias y de sus miembros de las zonas más marginales de la ciudad es tan necesario, porque son la muestra fiable de a qué límites perjudiciales ha llegado el sistema.

8.2 Vida cotidiana y espacio social.

Para Lefebvre, definir la vida cotidiana implica primero definir la sociedad en la que se vive (Lefebvre, 1971,28). Siendo así, hay que definir la “sociedad” nicaragüense y particularmente la forma de vida de los habitantes de Managua, sometida a ciertas condiciones urbanas, económicas, sociales, históricas, políticas. Aquí no se quiere

entrar a definirla como sociedad urbana, Industrial o neo industrial. Pero si se puede definir que existe la ciudad (no la sociedad) en pedazos (Suárez y López, 2015).

Hay dos puntos aquí que vale la pena relacionar. Lo primero es la situación de la vida cotidiana de los ciudadanos, dependiendo de su condición socio económica y lo segundo es establecer la relación entre la vida cotidiana de los ciudadanos (muchos de ellos miembros activos) de acuerdo con la ubicación y estrato socio económico y la relación que tiene esto con el mundo de lo religioso.

Considerando la ubicación, se pueden identificar o suponer que existen ciertas características o aproximaciones al espacio físico que se habita y el estilo de vida que lleva. Por eso era importante ubicar en el espacio social según Bourdieu algunos barrios, identificando así, la desigualdad entre los barrios y sus habitantes, unos con mejores condiciones, otros más pobres y faltos de oportunidades. Se puede inferir, cómo es la vida que llevan cada uno de acuerdo con su estrato social.

Lefebvre (1971) menciona que la vida diaria es algo que se ha transformado en monotonía y repetición para los proletarios, siendo la clase media, quien apenas escapa de esto. La clase alta, se da el lujo de no tener una vida cotidiana, “Aquí existe otra vida cotidiana ... los semidioses no viven en lo cotidiano” (Lefebvre, 1971, p. 93).

Por lo que hay que entender en torno a qué elementos gira la vida cotidiana de los habitantes de un sector, dependiendo de su condición social. Mientras los más privilegiados disponen en las novedades, los más desfavorecidos se ven forzados a la monotonía, siendo así, los que están sometidos a no poder salir de su rutina de casa – trabajo. Sus oportunidades de diversión son limitadas, además hay que notar que están expuestos a situaciones de violencia, de agresión y sufren restricciones de ingresos a otros lugares por su condición social.

Los habitantes de los sectores menos favorecidos están condenados a la exclusión y la repetición, mientras que los más adinerados, pueden elegir que actividades practicar, además de decidir sobre una amplia gama de lugares de ocio para disfrutar.

En esa situación de aburrimiento, donde existe siempre la misma historia de violencia y exclusión, el hastío es normal. Dependiendo de las condiciones sociales,

se pueden encontrar formas de lidiar con él, pero si se está en una periferia sin recursos, hay que esperar las oportunidades ofrecidas por algunas instituciones, en este caso las religiosas. Según Lefebvre “El estrés de la "vida moderna" hace que las diversiones y las distracciones sean una necesidad” (Lefebvre, 1971,53) y por lo tanto el ocio adquiere mayor importancia cada vez.

Considerando esto, la iglesia y la vida religiosa adquieren un increíble valor por la oferta de tres posibilidades:

1. La iglesia como parte de lo cotidiano
2. La iglesia como un lugar de ocio, y escape de lo cotidiano
3. La iglesia como espacio que altere lo cotidiano.

En el primer aspecto, Lefebvre refiere:

“En cada acontecimiento cotidiano, en cada momento emotivo, inquietante, cuando algo comienza o cuando algo termina, la religión levanta la cabeza; tranquiliza, consuela, y sobre todo suministra una actitud, una manera de comportarse... Da a todos la impresión de hacer algo. El gesto ritual cuando pasa una procesión fúnebre, palabras de insulto, un 'A-Dieu' cuando nos separamos, un deseo, una frase propicia de saludo o de agradecimiento - todas esas actitudes cotidianas nos siguen bajando de la magia y la religión; son realmente religiosos, o potencialmente así. Y ahí es donde finalmente reside el secreto de la fuerza de la religión. (Lefebvre, 1991, 226)

La iglesia, se vuelve un lugar frecuentado, que sirve como refugio, ante todo, se vuelve parte de la rutina la pertenencia y asistencia al templo y todas sus actividades. Pero al ser voluntaria, a diferencia del trabajo y las cosas negativas del día a día, el entusiasmo de asistencia es diferente a la rutina obligatoria, se vuelve el pequeño momento que uno se dedica a sí mismo, donde socializa y experimenta algo positivo, diferente de lo que está acostumbrado.

La segunda posibilidad es La iglesia como un lugar de ocio, y escape de lo cotidiano. En esta sección, hay que incluir otras posibilidades vinculadas a la iglesia y se vincula con las festividades o Festivales (en el caso pentecostal, vigiliyas y campañas evangelísticas) los festivales para Lefebvre (pensar en otras formas de expresión de

fiestas para (Pentecostales y Neo-pentecostales) son “un *descanso temporal de la vida cotidiana*”. (Lefebvre, 1971,54)

Los festivales inicialmente contrastaban con la vida cotidiana, pero no estaban separados de ella. La diferencia entre el festival y la vida cotidiana es la explosión de fuerzas, que se han acumulado producto de la vida cotidiana misma. (Lefebvre, 1991).

El problema que surge del festival es que es “un adorno que adorna la vida cotidiana pero que no logra transformarlo.” (Lefebvre, 1971,36) de ahí la tercera posibilidad, que, mediante la intervención de la iglesia, se mejoren las condiciones del barrio y de la vida personal, es decir que cambie “lo cotidiano” por completo.

La necesidad de crear alguna fiesta o festival en el pentecostalismo es el de dar algún tipo de distracción y animo a su membresía en situaciones adversas. Pero a como menciona Lefebvre (1971), es sólo un adorno que no lo transforma. Y es precisamente ahí, la tercera posibilidad del rol de la iglesia que juega en el espacio urbano, en la vida cotidiana de los miembros.

Para Lefebvre, un proletario es un hombre cuya vida proletaria cree es una causa de un desafortunado conjunto de circunstancias y que la condición de “ciudadano” lo iguala a cualquier otro “ciudadano”, siendo engañado bajo la creencia ilusoria en la igualdad política y jurídica del individuo. Para el proletario su trabajo es una carga agotadora, en términos reales, interpretándolo a como su propia desgracia personal. (Lefebvre, 1991)

Si esto se compara con dónde tuvo la recepción original el pentecostalismo, se nota que fue precisamente en los barrios “proletarios” de América latina, Donde hasta cierto punto estaban marginados, y precisamente es ahí donde el pentecostalismo cumple la función de ofrecer a estos sectores, “normas de conducta, participación dentro de la organización, modifica las vidas de los creyentes, dota a los creyentes de prestigio social, crea vínculos comunitarios ... se canalizan demandas sociales por vías rituales (Alvarado, 2006 p.187) citado en (Chiquete, 2011, 52)

La vida cotidiana, que transcurre en una zona determinada, es el tema por investigar, cómo el pensamiento religioso pentecostal, proporciona herramientas para analizar ese entorno próximo al actor, violento o amigable, favorable o

desagradable. Lo invita a mudarse o lo invita a transformarlo. Es por ello por lo que el análisis de la dinámica del espacio de un miembro pentecostal debe de ser analizada desde su vida cotidiana, en interacción con las calles y símbolos que en él se encuentran.

8.3 Ritualización de la vida cotidiana

8.3.1 Ritualización de la vida cotidiana y Guerra Espiritual

El contexto de la guerra espiritual considera la lucha contra demonios que buscan controlar “el destino de naciones”. (Campos, 2017). Esto llevado a un nivel más micro, a nivel de los creyentes, la guerra espiritual no es solamente algo que se manifiesta en lugares específicos, sino que también es algo que se traspasa a través del tiempo, los creyentes Pentecostales y Neo-pentecostales lo llaman “Cadenas de maldición generacional”, al respecto un miembro de la Iglesia Bethel, entrevistado por el equipo de CIRRUS mencionaba:

[Las cadenas de maldición generacional] consiste en que nosotros venimos acarreando como se acarrean herencias físicas, de ADN, herencias de todo tipo, si nuestro padre es pelo liso nosotros somos pelo liso, y se viene creando herencias de materia, hay herencias espirituales y nuestro bis abuelo o mucho más atrás en el pasado hicieron cosas no correctas, recordemos que hace mucho tiempo atrás era bastante común la brujería y esas cosas... (nhbam005,2012)

En varias entrevistas del equipo de cirrus se escucha la expresión “en el tiempo de dios” o “no hay que afanarse, ya que en el tiempo de dios...” estas referencias al tiempo son necesarias para entender algunas lógicas espaciales de las iglesias.

Estas concepciones del tiempo y de la guerra espiritual son sumamente importante para comprender varias acciones llevadas a cabo por los miembros de las iglesias que pregonan y llevan a cabo la guerra espiritual.

Con base a eso, la creencia en la guerra espiritual tiene expresiones y lógicas espaciales y temporales. Estas creencias han llevado a reorganizar la vida cotidiana de los creyentes.

Retomando la idea de Douglas (1970, citado en Cantón, 1998) que el pentecostalismo, al considerar el formalísimo y ritualismo como algo que aleja a dios del hombre, ha sacado el ritual de las iglesias trasladándolo a la vida cotidiana ya que el hombre al ser un animal social, también un animal ritual, por lo que el ritual ha encontrado otra forma de manifestarse. (Cantón, 1998).

Si bien el pentecostalismo ha sacado el ritualismo de las iglesias y lo trasladó a la vida cotidiana (Douglas, 1970, citado en Cantón, 1998). el Neo - pentecostalismo con su guerra espiritual completó el proceso de integración de los rituales a la vida cotidiana.

Espinoza (2013) retoma esta idea y habla de “Ritualización de la vida cotidiana” en el pentecostalismo. Esta se da mediante la creencia que el mundo está en una constante guerra espiritual y que los creyentes son soldados esperando el llamado a la batalla, así están en un constante estado de alerta ante los ataques del demonio, y cualquier problema que surge en sus vidas, desde el extravío momentáneo de unas llaves hasta el accidente de un familiar, son motivos de realizar un ritual.

No es el traslado de rituales de la iglesia a la vida cotidiana es lo que ha provocado la ritualización de la vida cotidiana. Es que la vida cotidiana, se ha ritualizado, esa situación de peligro constante hace que el ritual no cierre, (Espinoza, 2013) siempre se tiene que “estar en gracia”. Durkheim (1982) mencionaba que “Los seres sagrados no están tan sólo separados de los, sino que nada de lo que concierna directa o indirectamente a la vida profana debe mezclarse con la vida religiosa”. (Durkheim, 1982, p.285). En este caso los seres sagrados, son los miembros de las iglesias que están en estado de gracia y los profanos pueden ser los católicos o los que no han “aceptado a Cristo en su corazón”, por lo que sus estilos de vida son muy distintos y los no “cristianos” son descritos como “mundanos”

Anteriormente fue el rapto y ahora la guerra espiritual lo que hace que los creyentes proyecten en cualquier momento un ritual. Habría que notar que la vida completa es un ritual. Comenzando desde la mañana. Un creyente que cumpla todas prácticas orientadas iniciará desde muy temprano con un devocional.

Y es igual de importante ver la ritualización de la vida cotidiana para los creyentes la contemplación de su vida cotidiana en un constante estado espiritual. Y esto implica

en términos prácticos transformaciones en la vida cotidiana, es decir la organización de su tiempo y sus actividades y una transformación de sus ciclos y ritmos de vida.

La doctrina de la guerra espiritual no puede ser separada de la teología de la prosperidad. La cual pregona una conexión entre la bendición material y el amor de dios, esta creencia, al igual que la guerra espiritual, ha generado toda una serie de prácticas rituales que han influenciado la vida cotidiana de los creyentes, eso se explica a más detalle en la siguiente sección.

8.3.2 Ritualización de la vida cotidiana y Teología de la Prosperidad

Espinoza (2013) en su investigación sobre la teología de la prosperidad en la Iglesia RAV, identificó varios rituales que eran realizados por los miembros de forma muy naturalizada. En particular, estos se relacionaban con el tema de la prosperidad resaltando las primicias, los diezmos, las ofrendas, la siembra y la cosecha.

La primicia (realizada principalmente por comerciantes dedicando el primer pago recibido a la iglesia) sería tal vez junto con el diezmo, los únicos rituales ritmados, que se realizan diario o mensualmente.

Los otros pueden ser realizados en cualquier momento, dependiendo de la situación en que la persona se encuentre.

En el estudio de Espinoza (2013) algo interesante a rescatar es que esa vida ritualizada, estaba a la vez muy disciplinada. Es decir, los que “prosperan” al convertirse en creyentes pentecostales, no es sólo por la propuesta weberiana de una ética transformadora de las condiciones de vida, una ética en los negocios, una vida ascética, es también una vida disciplinada, muy organizada, y ese orden, permite que progresen.

Es precisamente ahí donde está el éxito de la teología de la prosperidad, La idea que al esforzarse y “perseverar en el señor” y en el trabajo, trae consigo la bendición material, es sólo una forma de cambios de estilo de vida, de los ritmos de trabajo y de la vida cotidiana.

Precisamente la teología de la prosperidad y la guerra espiritual son los mayores competidores a la propuesta de Lefebvre. Ya que Lefebvre buscaba cambiar la vida

cotidiana para luchar contra el capitalismo, (Goonewardena,2011) la teología de la prosperidad ha transformado a los creyentes de esta doctrina en leales trabajadores que, en vez de cuestionar el sistema, lo justifican, lo siguen y buscan mantenerlo.

Así la teología de la prosperidad alienta el deseo de movilidad social y justifica desigualdades sociales mientras la guerra espiritual a condena las situaciones de marginalidad.

8.3.3 Rituales y ritmos.

¿Qué tienen que ver los ritmos cotidianos con la ritualización de la vida cotidiana? Para un creyente, tiene que ver absolutamente todo. Un creyente que busca trasladarse de su vivienda al trabajo o a la iglesia, a través de un barrio aislado y peligroso, que no dispone de carro propio. Tiene que modificar toda su vida, desde pensar en salir de su casa o llegar a su casa antes que anochezca para evitar el riesgo. Implica cuando pasa el último bus que lo acercará a su casa. Y en ese transcurso (posiblemente peligroso o inseguro), la acción de reprender demonios o la idea que la presencia de Dios está con uno no es extraña.

Siendo así, el ritmo de vida (social) cuánto puedo pasar fuera de la casa socializando con otros miembros, está definido por el lugar de residencia y por las capacidades de movilización (transporte público o privado). Esto colabora a la definición o reestructuración de los ritmos personales de vida a los ritmos sociales, teniendo que adecuar todo el mundo privado al mundo público. Lefebvre, se refiere al carácter social de los ritmos personales con la siguiente cita:

“El niño, como el animal joven, tiene sus ritmos biológicos, que se vuelven básicos, pero se alteran: hambre, sueño, excreciones. Estos últimos por ejemplo son alterados por la vida social: la familia, la maternidad. Los ritmos educados son humanos, por lo tanto, ritmos sociales. A través de grupos: familia, pueblo o pueblo, instituciones, religiones, etc. (Lefebvre, 2004, p. 43)

En este sentido, hasta los ritmos biológicos personales, están ritmados por la comunidad (religiosa) en este caso. Una práctica singular es el ayuno. El acto de ayunar es una programación o regulación de los hábitos alimenticios de una persona a base de una creencia religiosa. Así como los musulmanes practican el ramadán, los pentecostales son similares. Particularmente la Iglesia RAV todos los miércoles

realiza un culto especial de ayuno, que cruza la hora de almuerzo de los nicaragüenses (12 md). Aunque esta actividad es libre, no es exigida, su realización depende de los intereses de los miembros.

O el devocional, que consiste en levantarse más temprano de lo habitual a orar, es decir, interrumpe la continuidad del sueño, altera los ritmos biológicos y hasta normalmente sociales, ya que lo común es despertarse para trabajar o asistir a clases, pero antes de esto, los creyentes de estas iglesias,

La vida cotidiana, se ve invadida por la religión desde la niñez. Dentro de las metas de la academia escolar de Hosanna figuran, por ejemplo: 1) Cultivar un estilo de vida cristiano a través de la adoración y el servicio. 2) Desarrollar en los estudiantes hábitos de estudio independiente (Hosanna, 2017).

Al mencionar “hábitos de estudio” (regulación de la vida, creación de un modo de vida) “estilo de vida cristiano”. Se muestra que la vida cotidiana, está completamente invadida y regulada por las instituciones religiosas.

Es interesante si considera que esto es dentro de una academia religiosa, de clase alta. Las pequeñas iglesias de barrios no poseen sus propios centros educativos, por lo que no son capaces de mantener a niños por tanto tiempo más allá de la escuela dominical y la reunión de células. En ese caso programas alternativos de teatro, música y danza (“cristiana”) surgen dentro de la iglesia. En ocasiones estos programas son esenciales dentro las iglesias colocadas en las cercanías de barrios marginales, donde las posibilidades de recreación son más reducidas, pero además son una forma de evitar riesgos para jóvenes en situación de vulnerabilidad.

Siendo así se ve la relación entre las creencias de la guerra espiritual, la teología de la prosperidad y cómo se transforma o ritualiza la vida cotidiana de los creyentes, la cual está relacionada con la forma en cómo se relacionan con el espacio en que viven.

9. Capítulo 3: Análisis del espacio desde Bourdieu y Lefebvre.

En este capítulo se busca articular y explicar una propuesta de análisis del fenómeno religioso en un contexto urbano en la ciudad de Managua, en base al uso simultáneo de los modelos de análisis de Bourdieu y Lefebvre.

Se desarrolla también un análisis de algunas de las estrategias socio-territoriales que los miembros de las iglesias llevan a cabo para ampliar el espacio al que la iglesia, la forma en que se ejecutan estas estrategias en el contexto urbano de Managua y también en relación con su concepción del tiempo.

9.1 Bourdieu y Lefebvre en contacto. Plano Cartesiano y triada Lefebvrina.

Considerando que hay que recordar como Bourdieu, construye su modelo del Espacio social, siendo este una formación cartesiana, en la cual existen dos dimensiones. Los actores son posicionados de acuerdo con el tipo y volumen de capital(es) económico y cultural que poseen, además del Habitus que los actores religiosos poseen (Bourdieu,2012).

La ubicación de algunos actores en alguna dimensión del espacio puede ofrecer alguna pista de algunas disposiciones del Habitus que podrían poseer.

Consecutivamente el espacio social tiene una re-traducción en el espacio físico, es decir, que los lugares físicos, son ocupados por personas de diferentes estratos que buscan estar físicamente próximos con quienes comparten o tienen más en común en gustos y orígenes. (Bourdieu, 1999)

Mientras, para Lefebvre (2013) el espacio, es un producto social, que está marcado por los ritmos sociales y por el modo de producción. Y cada sociedad genera su propio espacio. Para analizar el espacio (social) en tanto producto social que es, Lefebvre propone la triada de (vivido – percibido – concebido), lo que implica que el espacio ha sido pensado o diseñado por funcionarios y es ocupado por actores (religiosos en este caso) que en él interactúan, crean símbolos con los que conviven y pueden o no representarlos, y generan prácticas en ese espacio.

Ahora, se trata de considerar que los actores religiosos en base a su posición social poseen diferentes estilos, y practicas; también quiere decir que tendrán precisamente diferentes prácticas espaciales, espacios percibidos y concebidos, acoplados con las posiciones en el espacio social y espacio físico que ocupan.

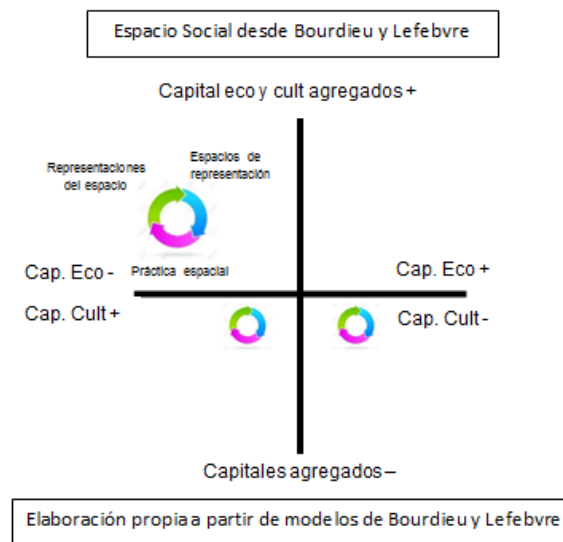
Siendo así, lo que se pretende hacer es unir ambos modelos, el espacio social de Bourdieu y la triada espacial de Lefebvre, para construir el marco metódico para poder interpretar los resultados de ambos abordajes mutuamente.

Suponiendo que la unión de ambos modelos es posible, el siguiente esquema podría mostrar cómo es la dinámica de análisis.

Dentro de cada una de las dimensiones del espacio social, los actores son posicionados de acuerdo con el tipo y volumen de capital y Habitus que poseen. La cercanía o lejanía entre los actores indica estilos, posiciones y posiblemente creencias.

Precisamente la posición que ocupan, que señala estilos y comportamiento, incluye también concepciones espaciales, prácticas espaciales y espacios de representaciones similares en tanto los actores son cercanos en sus posiciones sociales y diferentes, mientras más se alejan entre ellos en el espacio social.

Es decir, tendrán imaginarios similares de cómo debe de distribuirse y organizarse la ciudad, visitarán lugares similares, se trasladarán posiblemente por las mismas rutas, asistirán a las mismas fiestas. Todo esto es lo que se busca ver, qué comportamiento urbano tienen los actores religiosos en base a su posición social y sus creencias.



Aquí en el esquema se muestra cómo sería la combinación de ambos modelos. El cual muestra que en cada cuadrante o en cada grupo de posiciones se puede aplicar la triada de Lefebvre y serán resultados distintos. Lo interesante es contrastar qué viene en las triadas distintamente posicionadas.

En principio los funcionarios estatales conciben espacios de vivienda diferenciado para clases populares y clases pudientes (no necesariamente el Estado hará casas para los ricos, pero sí avalará a una empresa privada que lo haga, por lo que la existencia de residenciales aislados no va en contra de los ideales del Estado de ninguna forma).

Los habitantes de una zona residencial alta consideran que aislarse del resto de pobladores es una solución posible a sus problemas de seguridad, pero es también una forma de distinguirse del resto, siendo la residencia en una estas zonas un símbolo de distinción, ya que buscan mantener la composición social del sector como algo homogéneo, donde primero opera el posicionamiento en base a la distribución de capitales y después los estilos y el Habitus. Para Bourdieu (2013) el barrio elegante, permite a los habitantes participar del capital acumulado por el conjunto de los residentes. En este sentido aislarse, les permite garantizar en cierta medida que todos los que ingresan deben tener cierto capital y Habitus, con el que tendrán algo en común.

Los miembros de las iglesias mejor posicionadas tendrán sus propios espacios de representación y practicas espaciales. Sus lugares en común para encuentros y reuniones, sus espacios lúdicos.

Los funcionarios religiosos de las iglesias mejor posicionadas socialmente, tendrán concepciones espaciales no sólo basadas en su fe, sino también en la posición social en la que se encuentran.

Por otro lado, los habitantes de los barrios más empobrecidos sufren exclusión, se convierte en el lugar a donde nadie quiere ir. Los funcionarios religiosos de estas iglesias, poseerán concepciones espaciales muy diferentes a las de los funcionarios religiosos de otra posición social.

Todos son pentecostales o Neo-pentecostales y ambos pueden creer en la guerra espiritual, pero la forma en cómo esta se entiende y manifiesta y cómo se realiza, varía en dependencia a su posición social y localización física.

De igual forma, los miembros de las iglesias que de barrios populares tienen sus propias prácticas espaciales y espacios de representación. Particularmente en estos casos donde las reglas vecinales de convivencia no existen, las practicas espaciales

toman mayor relevancia, una de las más representativas del significado y uso que miembros dan al espacio, es el exorcismo o “liberación”.

Durante la liberación (ritual de exorcismo) las convulsiones son un gesto, una manifestación. El poseído, se retuerce, convulsiona, grita y amenaza, hay visiones, caídas al piso. El pastor o el funcionario religioso que ministra la liberación, frecuentemente, “impone manos”, mientras otras dos personas la sostienen de pie. Golpea la cabeza del poseído con una biblia, unge con aceite, entre otras cosas. En la práctica de liberación, existe una secuencia de gestos, que parece se han normalizado.

A estas liberaciones muchas veces se incorpora a la comunidad, no son las liberaciones privadas, sino colectivas, al igual que los bautismos, donde todos los miembros se prestan a conjurar o declarar. Entonces hay muchas formas de practicar los rituales, que dependen del contexto espacial y temporal.

Todas estas acciones dentro del ritual son gestos, y para Lefebvre (2013) los gestos del cuerpo engendran espacios. Lefebvre (2013), refiere que los gestos organizados, ritualizados y codificados se realizan en el espacio físico, el de los cuerpos. Los gestos bien encadenados producen segmentos espaciales que se repiten, pero cuya repetición da lugar a un nuevo espacio. Muchos espacios sociales están ritmados por los gestos que se producen en ellos y que ellos producen. El espacio gestual une al suelo un espacio mental, estos espacios conectados (gestual-mental) pueden ser vistos constantemente y vividos: estadios, plazas de armas.

las practicas espaciales recurren a gestos, no sólo en la vida cotidiana, sino también en los rituales. Las practicas espaciales están en interacción con los espacios de representación y las representaciones del espacio. (Knott, 2005). La idea detrás de la guerra espiritual (concepción del espacio) es crear espacios percibidos (practicas espaciales que implica el uso de gestos) y transformar el espacio vivido (creación de símbolos que consagren el lugar).

Cómo se traslada esto a la liberación de lugares, que no se retuercen, ni amenazan. Para comenzar la posesión demoniaca en un lugar para los pentecostés se manifiesta en lugares llenos de pobreza, criminalidad y exclusión. El acto de liberación de lugares implica la realización de rituales y declarar palabra. Actos

simbólicos y marcación de lugares, puede unirse con aceite una plaza, un parque, realizar conciertos, etc.

Hay que notar que esta práctica de liberación de una plaza o una calle será realizada más fácilmente en una calle o parque de un barrio donde hay pobreza e inseguridad por dos motivos, el primero será la aceptación de la necesidad del rito, la segunda será la inclusión de la comunidad al acto.

El acto de liberación puede constituir desde un alivio para algunos, hasta un espectáculo para otros (como lo es el festival). Este acto de liberación difícilmente será llevado a cabo en una zona residencial, exclusiva y cerrada donde prima el deseo de orden social, la paz y el silencio, donde se pagó un espacio libre precisamente de todas esas expresiones populares de religiosidad, desorganizadas, espontáneas y bulliciosas. En esas residenciales incluso los miembros de iglesias pentecostales, mantienen cierta compostura y no realizarán los mismos actos que realizarían en su iglesia o en otro barrio.

9.1.1 Practicas espaciales y espacios cerrados.

La realización de varias practicas espaciales, como puede ser el ritual de liberación pueden estar limitadas por la apropiación y separación de lugares. Estos espacios habitacionales buscan separarse completamente del mundo exterior, incluso las manifestaciones religiosas masivas, dejando la práctica de la fe, a lo interno de los hogares.

¿Qué sucede cuando el carácter exclusivo de un lugar tiene connotaciones religiosas? En Latinoamérica un buen ejemplo sería la Iglesia Luz del mundo, en Guadalajara, los cuales trataron de separarse de la ciudad de Guadalajara por medio de un muro. Al rededor de la iglesia central, se encuentra la colonia, llamada "Hermosa Provincia", donde la mayoría (casi la totalidad) de los habitantes, es miembro de la iglesia y las personas que no compaginan con su estilo de vida son invitadas o exhortadas a abandonar la comunidad, esto puede pasar por la censura, "leyes del hielo" es decir no hablar con las personas disidentes o ignorarlas. Esta fue una comunidad diseñada (concebida) precisamente para una comunidad religiosa y que viviera acorde a su fe, posee sus propios espacios de representación, por

ejemplo, el Huerto de Getsemaní, ¡el jardín donde fue sepultado el fundador de la Iglesia La Luz de! Mundo (de la Torre, 2000)

Bourdieu (2013) describe que las zonas residenciales tienen un carácter de club social en el cual se necesita una membresía para poder acceder. En el caso de los miembros de la luz del mundo el costo de la residencia no es el dinero sino la pertenencia religiosa.

En el caso de los residenciales que aglutinan a las personas por su posición social, normalmente el costo de la membresía es el dinero para pagar el costo de la vivienda, suponiendo que todos los capaces de pagar el costo, comparten además los mismos gustos y las mismas creencias –de clase-.

En Nicaragua no hay nada similar, lo más parecido sería la urbanización de Ríos de Agua Viva, aunque la zona habitacional no era diseñada para aglutinar a miembros de la iglesia, ni tampoco era un proyecto habitacional para personas en muy buena posición social y económica. Era más bien un proyecto inmobiliario con ánimos de negocios. socialmente posicionadas, pero esto muestra que esta iglesia (a como muchas otras) tienen poder suficiente para participar del proceso de expansión y transformación urbana.

Interesante es “lo separado”. Durkheim (1982) describe que lo sagrado se define por su carácter de separado. Lefebvre (2013) habla que, para acceder a algunos espacios, los individuos deban someterse a pruebas, por ser espacios sociales reservados, como lugares de iniciación. Así “todos los lugares sagrados y malditos, lugares asociados a la presencia y ausencia de los dioses, a su muerte y a las potencias ocultas o exorcizadas, son lugares reservados” (Lefebvre, 2013, p.94)

Lo interesante es que mientras las iglesias invitan de forma indiscriminada y sacralizan espacios (plazas, calles, cines, barrios, estadios), pareciera que han abierto los espacios a todos, para que en ellos se limpien o purifiquen. Mientras las residenciales (hablando en términos seculares), se han cerrado y buscan mantenerse apartadas del resto, de los que no son dignos (socialmente) de entrar.

Operan obviamente lógicas distintitas, en el primer caso es un desdoblamiento tradicional del carácter de acceso a lo sagrado, (desde Durkheim) es decir una

flexibilización de la lógica religiosa. En el caso de las residenciales, impera una lógica de clase, que lo único que busca es mantener a los que no están en su misma posición socioeconómica apartado sin distinción religiosa. Así, un Pentecostal clásico o Noe pentecostal que habita en estas zonas residenciales igual busca su paz y privacidad (y protección) antes que el roce con otro creyente, con el cual, si podrá tener algún contacto en otro lugar, por ejemplo, si coinciden en la misma iglesia.

9.2 Estrategias socio territoriales de las iglesias.

En esta sección se buscará analizar algunas de las estrategias socio territoriales usadas por las iglesias Pentecostales y Neo-pentecostales y sus miembros, para la expansión y promoción de sus creencias. Estas practicas están relacionadas con su visión y uso del tiempo y de los fenómenos urbanos que acontecen en la ciudad de Managua, como la segregación socio-residencial.

9.2.1 Evangelización casa a casa: Búsqueda de membresía de otra posición social.

Se podría ver la evangelización casa a casa dentro del contexto urbanístico de segregación socio-residencial y desde el contexto religioso de la guerra espiritual.

La predicación casa por casa fue identificada como una característica propia del pentecostalismo, y aun hoy en día no sería raro que, a las puertas de la casa en un barrio popular, llegara algún grupo a “predicar la palabra” o “evangelizar”. Si se toma en cuenta que los pentecostales nacieron en las periferias de la ciudad, es más fácil, que sus vecinos y conocidos (de la misma posición social) los reciba y que hasta comparta sus ideas y preocupaciones por venir de un contexto similar.

Esta predicación requiere la identificación de los creyentes y de quienes se busca convertir, pero también requiere acceso directo a las viviendas. Los que reciben a estos fieles que realizan trabajo de evangelización, ven algo iguales en ellos y es que socialmente no estaban tan distantes.

Actualmente este trabajo de evangelización se podría direccionar a dos grupos, el primero a los barrios abiertos (sin importar la clase social) donde el hábitat se

mezcla con los negocios y los centros de recreación (proliferando centros de perdición desde una óptica pentecostal).

El segundo grupo son las zonas residenciales de los adinerados, cercadas y con acceso restringido, al estilo de villas italianas o residencial las cumbres. En lugares así no entran la propaganda, los encuestadores privados y otros grupos en búsqueda de ayuda social. El acceso regulado ha puesto un límite no sólo a los al fastidio de la propaganda (incluida religiosa) que irrumpe en la paz.

Esto muestra las limitaciones del cumplimiento de la guerra espiritual, ya que en un barrio abierto el único impedimento el muro propio de la vivienda. Y aun con él, se puede entablar un contacto con los residentes. Pero en el segundo grupo, esa posibilidad no existe. Por lo tanto, la predicación (y posible captación) casa por casa en una zona residencial es imposible llevarla a cabo.

Tampoco se puede decir que, en las zonas residenciales de clase alta, cercadas, no habiten pentecostales. Sin embargo, debido a los códigos de comportamiento, propios de lo que “se espera” socialmente de alguien que vive en esa zona, y las normas vecinales de convivencia, difícilmente realizará esa evangelización casa por casa, o prestará el espacio para llevarlo a cabo.

Ahí se ve otro tipo de promoción. Debido al comportamiento cerrado y que busca la privacidad y el mantenimiento de la individualidad, “donde prima la cortesía” (Suárez y López, 2015), existe una comunicación fluida por correos electrónicos entre los miembros, para resolver los problemas comunitarios de seguridad, limpieza de áreas verdes, etc. Pero también algunos creyentes practicantes, realizan ese trabajo de evangelización de forma más discreta, mediante el reenvío de cadenas de oración o mensajes religiosos.

Ahí donde la evangelización casa a casa no puede llegar, esa barrera de la norma social de infortunio en la casa del vecino se mantiene, el correo electrónico se ha transformado en una forma de lidiar con eso. Por lo que el reclutamiento y el llamado a la vida pentecostal, también se ha transformado por las dinámicas de conformación de habitas y barrios (zonas residenciales) pero también el uso de las tecnologías.

9.2.2 Estrategias entre espacio y tiempo.

No es posible separar el análisis de la concepción del Espacio, del análisis de la concepción del tiempo. Para Lefebvre, el tiempo es local, y es necesario analizar las relaciones entre lugares y tiempos (Lefebvre,2013)

En el caso del pentecostalismo, su análisis del espacio no está desligado de concepciones temporales, así un líder Pentecostal mencionaba:

Israel para llegar a la tierra prometida fue conquistando territorio ... lo que estamos haciendo ahorita nosotros por los 40 años del terremoto del 72 [en Managua] estamos diciendo un grupo de pastores “señor, que estos 40 años que hemos vivido de terremotos, derramamiento de sangre, violencia, crisis, guerra entre nosotros mismos que sean como los 40 años en el desierto de Israel”. Israel entró a la tierra prometida, que entremos al tiempo que tú has prometido a favor de Nicaragua. (neadm005, 2012)

La idea de la promesa de un espacio es una promesa a través del tiempo, y lo interesante son las comparaciones bíblicas para justificar las situaciones del presente y los hechos históricos. El desastre que destruyó Managua en un inicio y comenzó todos los problemas de organización urbana, o sea el terremoto, entra dentro de las consideraciones del espacio/tiempo de los creyentes.

Por tal motivo no hay que dejar de pensar que las ideas que puedan surgir sobre el espacio están desconectadas del tiempo.

Para los creyentes la idea de una vida con propósito, y una programación minuciosa es sumamente importante. Precisamente en este sentido, las megas iglesias se han dado cuenta que la necesidad de proporcionar un objetivo y una programación se vuelve necesaria para mantener la fidelidad de sus miembros, al quitarles el tedio de la monotonía, las iglesias mantienen felices y fieles a sus miembros.

Por ejemplo, cada año, el Pastor de la Iglesia RAV, da una palabra y nombra el año, pero también define objetivos. Por ejemplo, llaman la atención el año 2008 (año de la prosperidad) año 2011(victorias) año 2012 (conquista) año 2013 (año de las cosechas). En cada uno de estos años, además de un mensaje particular, se

entregan directrices y un programa, se realizan actividades, todas relacionadas a la idea de ese año.

La idea no es sólo de esta iglesia.

En los 90s varias denominaciones pentecostales dirigida por las Asambleas de Dios desarrollaron el programa llamado “Década de la Cosecha”, centrado en la plantación de iglesias, la formación de ministros y la apertura de centros educativos para preparación académica en teología y carreras seculares. (Aguirre, 2010, 74)

Es decir, la idea de tiempo va conectada con las ideas espaciales. Ese lenguaje de conquista, de victorias, está particularmente diseñado para implementar en un contexto de guerra espiritual, de quitarle terreno al diablo y dárselo a dios, mediante la transformación de los barrios, reduciendo la criminalidad y el desempleo.

El mismo lenguaje de la siembra y la cosecha (que es usado en el marco de la teología de la prosperidad) combina elementos temporales y espaciales, “sembrar iglesias” por ejemplo, se necesita espacio para sembrar y tiempo para cosechar.

A nivel de las instituciones. Su concepción religiosa no está alejada de sus objetivos temporales. No es una regla, pero es normal que las iglesias colocadas en los lugares más empobrecidos desarrollan una visión del fin del mundo o la venida de cristo más cercana. Por tal motivo y la carencia de medios económicos, limitan su acción a su radio próximo, por lo que no buscan la expansión, sino el mantenimiento de su pequeña existencia.

Son los grandes ministerios con recursos, los que desarrollan estrategias a largo plazo, pero también consideran una visita de cristo a largo plazo. Construyen sus templos pensando en el futuro y en una permanencia en el tiempo, por tal motivo, desarrollan estrategias de expansión y colonización de otros sectores, y estos se lleva a cabo mediante células, otras pequeñas iglesias a modo de filiales. Aunque no son todos los métodos, son de los más comunes, otros pueden ser colocar una clínica, un comedor infantil, o alguna oficina de algún tipo de ayuda social.

Para Lefebvre (1991) El tiempo en la ciudad y por la ciudad será independiente de los ciclos naturales, no sometido a divisiones lineales de duración racionalizada, es

un tiempo que domina el lugar en que se produce y el pensamiento que emerge. Es decir, el tiempo está también socialmente construido, y este tiempo no está marcado por ciclos naturales, sino sociales y es el que produce los ritmos en las ciudades.

Cuando los actores religiosos (funcionarios y miembros) conciben el espacio, y se trasladan en el espacio (vivido) su lógica de tiempo (y por lo tanto del espacio) opera desde el tiempo socialmente definido. Cuando el funcionario religioso comparó Nicaragua con el pueblo israelí en el desierto, sometía la ciudad a la lógica temporal.

Igual, las decisiones y estrategias que las iglesias llevan a cabo en la ciudad están físicamente sujetas al tiempo marcado racionalmente, no naturalmente.

9.2.3 Oenegización de las iglesias.

Aguirre (2010) analiza cómo en ocasiones las iglesias trabajan en colaboración con organizaciones no gubernamentales (ONG), al punto que en ocasiones las iglesias organizan a la población de algunos sectores donde las ONG llegarán a implementar sus proyectos. También algunas iglesias han ampliado sus redes institucionales y estrategias de trabajo.

Algunas iglesias han iniciado sus ONG propias así, diversifican las opciones mediante las cuales se le presentan a la población mediante la creación de comedores infantiles, colegios, organizaciones de Trabajo Social para trabajo con jóvenes en riesgo o en situación de vulnerabilidad, organizaciones de Alcohólicos Anónimos, organizaciones de defensa para mujeres violentadas, etc.

Un buen ejemplo se toma en el caso de la violencia hacia las mujeres es propuesta por Calderón (2015) quien revela algo muy interesante y es que muchas mujeres en su intento de reducir la violencia intrafamiliar que sufren ingresan a una iglesia pentecostal con lo cual obtienen el apoyo de la comunidad y logran hacer que sus esposos mediante la integración a la comunidad y una constante vigilancia en la nueva vida religiosa el esposo (por parte de la comunidad) deje ejercer violencia hacia la mujer.

Lo interesante de esta diversificación de organizaciones de la iglesia es ver que hay otras formas de intervenir en un barrio y tener presencia (ampliar la cobertura) sin poner una iglesia. Por lo que las instituciones también cumplen una función como las

células, de puestos de avanzada. Tal vez no se formará en el futuro una iglesia, pero si es “evidencia” del trabajo de una iglesia y en esta se puede invitar o atraer a la participación a la institución religiosa a la que el centro pertenece.

9.2.4 Células y actividades. Siembra de iglesias.

Pensar en términos de la guerra espiritual, implica considerar que la guerra es real, y para ganar territorio, en una guerra muchas veces deben establecerse “cabezas de playas”. Es decir, un pequeño cuerpo de avanzada, el cual será la base para operaciones futuras.

Siendo así, el establecimiento de células supone también la unidad mínima de organización territorial y una estrategia de ocupación de lugares. Estas son llevadas a cabo en casas de particulares de miembros.

La Iglesia Hosanna, tiene un comportamiento similar. Con células por toda la ciudad, sin embargo, existe una sede central y otras tres iglesias que funcionan como centros de acopio para que los miembros no tengan que trasladarse grandes distancias para asistir a una de ellas. Es como un sistema de sucursales.

Si se toma el caso de la Iglesia Bautista se ve que está dividida por misiones evangelísticas y estas zonas evangelísticas eventualmente buscan el erigir una iglesia, a donde puedan acudir sus miembros. Este acto lo conocen como siembra de iglesias.

10 capítulo 4: Proyecciones para investigaciones futuras.

El presente trabajo ha tratado de examinar la posibilidad de preparar un andamiaje teórico para la investigación de la praxis religiosa en el contorno urbano en la ciudad de Managua.

A este fin se han combinado elementos de la teoría urbanística de Henry Lefebvre con la teoría de clases sociales (espacio social y Habitus) de Pierre Bourdieu.

La utilidad de ambos autores remite a sus áreas específicas de estudio. Bourdieu no se concentra en el análisis del comportamiento de los grupos sociales, a los cuales él se enfoca en analizar.

Por otro lado, Lefebvre, que viene de una tradición marxista, se concentra poco en el análisis del posicionamiento social, trabajando más de una forma generalizada entre los grupos sociales (clases), pero su principal aporte es en el estudio y propuestas de análisis del espacio y lo urbano.

Esto se ha mostrado a través de ejemplos empíricos, los usos y limitaciones de cada uno, de ahí la necesidad de usarlos de forma conjunta para complementarlos. A través de este procedimiento se han desarrollado elementos que pueden servir como herramientas para futuros estudios (del autor) sobre religión y condición urbana.

Estas herramientas se discutirán en los siguientes sub capítulos de la tesis.

10.1 Proyecciones de la investigación a nivel teórico.

A nivel teórico se presentan retos en cómo será el abordaje de algunos conceptos claves para el análisis.

Particularmente la definición de indicadores para posicionar a los actores religiosos en el espacio (social) desde Bourdieu. Posteriormente trabajar con los actores posicionados e indagar sobre las dimensiones del espacio desde Lefebvre. Es decir, analizar cómo es la producción de la triada Lefebvrina desde los posicionamientos de cada actor religioso.

Considerando, por ejemplo, que los funcionarios religiosos tendrán diferentes concepciones espaciales a partir de la posición social. De igual forma los miembros de las iglesias tendrán prácticas espaciales y espacios de representación diferentes en base a su posición social. Por lo que la definición de la posición social de los actores es una tarea pendiente.

Al igual que los actores, el posicionamiento social de barrios, necesita definirse de forma más precisa, para esto, definir criterios más allá de la incidencia de la pobreza, requiere también otro esfuerzo de análisis y categorización.

Esta última sección es esencial, no sólo para ubicar barrios y sectores en el modelo del espacio social. La definición de criterios e indicadores aporta al análisis del hábitat y es necesario profundizar en el análisis de las relaciones entre el Habitus y

el Hábitat, ya que aportan a la comprensión del comportamiento de los actores y de la formación de Habitus (religioso) en diferentes contextos urbanos.

De igual forma, el análisis de la vida cotidiana de los actores, de su disponibilidad de espacio y tiempo, se vuelve importante en el aporte de datos para la comprensión de la formación de Habitus y de las prácticas y concepciones espaciales que poseen.

El análisis de la vida cotidiana de los creyentes, de su Habitus en relación con el hábitat, aporta a la comprensión de las posiciones sociales y de las dimensiones del espacio.

También el tema de la administración del tiempo entra en juego, tomando en cuenta que las iglesias se transforman en organizadores del tiempo de los creyentes y que los creyentes habitan en una ciudad ritmada por algo más que la iglesia que visitan, (trabajo, estudio, familia, etc.) es necesario identificar las relaciones entre el espacio y el tiempo. El análisis del espacio no debe realizarse sin el análisis simultáneo del tiempo (su comprensión, uso y administración y disponibilidad).

Para analizar esta relación de disponibilidad de tiempo en relación con el espacio, en conjunto con la acumulación de ciertos tipos de capital. Se propone añadir al modelo básico de Bourdieu, o modelo cartesiano, un eje Z. Siendo así, se buscará construir un modelo en tres dimensiones en el cual, no sólo se vea la distribución de los actores en el espacio social, respecto a sus capitales, sino también que sean visibles sus prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacios de representación. Pero también que se muestren las relaciones entre el tiempo y el espacio que poseen, que son, al igual que los capitales, inversamente proporcionales en muchos casos. Esta propuesta es un poco atrevida en estos momentos y requiere mayor profundidad en el diseño para poder ser usada de forma efectiva.



Fuente: Elaboración propia a partir de modelos de Bourdieu y Lefebvre.

A nivel de las concepciones del espacio y del tiempo, es necesario profundizar sobre las creencias de los Pentecostales y Neo Pentecostales, para identificar qué forma, ciertas creencias como la guerra espiritual y la teología de la prosperidad, otorgan significados a cosas o sucesos que en otros momentos el movimiento pentecostal no observaría de la misma forma.

En este sentido, analizar de forma más precisa dónde están los riesgos y virtudes u oportunidades en el mundo cotidiano, requiere acercarse a concepciones básicas, por ejemplo, la identificación y definición de qué es lo sagrado en sus vidas y su creencia y donde se manifiesta.

El equipo de CIRRUS indagaba sobre la convicción de fe más importante para los creyentes. Al analizar sus entrevistas se obtuvieron respuestas muy diversas como la veracidad de la biblia, la venida de cristo, etc.

En este caso, se buscaría tomar su investigación como ejemplo y preguntar, ¿Qué es lo más sagrado y dónde se manifiesta? ¿de qué forma? Y cómo se relaciona con su vida en este mundo terrenal, qué interacción podría tener con lo que él o ella considera, sagrado.

Esto buscando entender, cómo se relaciona en su vida cotidiana con aquello que considera más sagrado y cómo interactúa con esto.

Todo esto, trae implicaciones a nivel empírico practico, lo cual se define en el siguiente sub-capitulo.

10.2 Proyecciones de la investigación a nivel empírico- práctico.

A nivel empírico-práctico son otros retos. El modelo sólo es útil si se le nutre con los datos empíricos. Pero la obtención de estos también requiere de una metodología particular y de múltiples instrumentos y técnicas de recolección de la información.

Llevar a cabo esta investigación significa un reto en la definición de indicadores claves para la ubicación y determinación primero de lo que serían considerados un espacio de posiciones sociales, en particular la clase media. Habría que diferenciar entre lo que sería una clase media emergente y una clase media histórica. En este caso otros criterios deben de ser tomados en cuenta, como trayectoria familiar, nivel de educación de los padres, área de residencia previa, etc. Es decir, todo esto supone un reto en la definición de indicadores claves para una definición correcta de la posición social de los actores religiosos.

Una vez clarificados las posiciones sociales. Se puede empezar a trabajar con los creyentes o miembros de las iglesias pertenecientes a esas posiciones sociales ¿Qué técnicas e instrumentos se usará para trabajar con ellos?

Lefebvre (1991) proponía para conocer realmente la vida cotidiana la realización de una encuesta donde se vieran de la forma más minuciosa todos los detalles de la vida cotidiana. Considerando que las personas, darán por hecho e ignorarán cosas a su parecer triviales, es necesario hacer énfasis en aquello que las personas consideran trivial, ya que precisamente, no poseen nada de trivialidad, al contrario, con el reflejo del encapsulamiento en mecanismos sociales.

Una encuesta proporcionaría grandes aportes en cuanto a hechos cotidianos de los miembros, como horas necesarias en el traslado del hogar al trabajo y del hogar a la iglesia, condiciones para llegar a su casa, disponibilidad de recursos, nivel educativo, asistencia a otras actividades, convivencia con los vecinos, familiares y otros miembros de la comunidad religiosa. La encuesta sería a líderes y miembros para contrastar percepciones y prácticas de estos.

Al plantear la encuesta, se debe de tener en cuenta el estrato social y la zona donde se habita, considerando esto, sería interesante indagar en las zonas residenciales, cerradas y exclusivas, donde los residentes se rigen por normas vecinales de conducta y por un comportamiento que autoimpuesto por lo que se espera de ellos

de acuerdo a su posición social, si los habitantes pentecostales de estas zonas, tienen la posibilidad de llevar a cabo en las áreas comunes celebraciones religiosas como las practicarían otros creyentes pentecostales en un espacio público no restringido por las normas de convivencia vecinal. O se abstendrían de llevarlas a cabo. ¿qué prima en esa situación, su posición de clase o su trabajo como creyentes?

Para profundizar en el estudio de la vida cotidiana, un acercamiento más íntimo es necesario, por lo que realizar observación etnográfica y convivir con algunas familias, sería muy enriquecedor para el estudio. Eso daría la posibilidad de trasladarse con ellos de la casa a la iglesia, identificar rutas de transporte. Para esto también es necesario ver, de dónde procede principalmente la feligresía, si existen estaciones de autobús cerca, disponibilidad de transporte propio de la iglesia o de vehículo particular, etc.

Además, realizar observación participante y de ser posible se acompañar en alguna campaña evangelística, trabajo de evangelización o cartografía espiritual de alguna iglesia. Y más interesante sería realizar un ejercicio “de paseo” con algunos creyentes sobre los lugares más importantes para ellos en la ciudad (o en el barrio, la casa) para su fe.

En su entender, dónde se manifiesta lo sagrado o el espíritu santo o cualquier otra definición que quieran darle y cómo

También se buscará la oportunidad de contactarse con los líderes comunitarios de algunos barrios, donde las iglesias tengan alguna misión o célula y realizar una encuesta de valoración sobre el trabajo que algunas iglesias realizarán en el barrio, así como entrevistas a expertos que puedan aportar ideas al análisis o a la comprensión de las dinámicas religiosas en Managua.

Para identificar realmente la ubicación de todas las iglesias se propone realizar un mapeo geográfico a nivel macro social, es decir, realizar un censo de todas las iglesias – o por lo menos los relevantes de una muestra teóricamente concebida – y tratar de ubicarlas en los mapas, ya que muchas iglesias no han sido identificadas en los mapas usados en este trabajo por no existir virtualmente.

Al mapeo se puede añadir la identificación de lugares importantes para los creyentes de diferentes iglesias, es decir, los espacios de representación. Si existen espacios más allá de la iglesia que los miembros puedan identificar como santos, o como objetivos a ser santificados o sacralizados y cómo es la dinámica.

Para realizar el análisis de las concepciones espaciales de los funcionarios, se puede analizar a través de análisis de discursos, analizando las predicas, sermones, los discursos generados en los cultos y campañas evangelísticas, en las reuniones de células y de otros grupos de las diferentes iglesias, además de los lemas que cada iglesia posee.

Pero también, las practicas espaciales, netamente motivadas por motivos religiosos es necesario que sean recopiladas mediante observación etnográfica. Para eso se busca la participación en sus actividades cotidianas, esto mediante observación participante.

Una vez recopilado todo esto, se analizaría a través de los lentes teóricos de Bourdieu y Lefebvre con los que se ha trabajado.

11. Conclusiones:

A través de este modesto trabajo se ha tratado de abordar y proponer algunas ideas útiles para el estudio de fenómenos religiosos en contextos urbanos. Asimismo, la meta de este trabajo era desarrollar algunas premisas para un estudio de campo futuro en la ciudad de Managua.

En este estudio se mostró trabajando con el enfoque teórico de Lefebvre, cómo el análisis del espacio debe contener una perspectiva temporal, ya que las estrategias espaciales de los actores religiosos cambian a través del tiempo y en base a su concepción del mismo. Por lo que querer analizar el espacio, sin tener en cuenta las lógicas temporales se vuelve inoportuno.

En este sentido es necesario, tomar en cuenta algunas pautas analíticas de Lefebvre como es: el manejo y distribución del tiempo, es decir, los ritmos y la vida cotidiana.

Lefebvre veía una esperanza en el rescate de la vida cotidiana como oposición al sistema capitalista. Sin embargo, la creencia Neo-pentecostal de la guerra espiritual

y la teología de la prosperidad es favorecer al sistema capitalista, mediante sus enseñanzas económicas, la promoción del trabajo duro, la inversión (siembra) y el consumismo.

Asimismo, estas creencias han rediseñado la vida cotidiana de los creyentes, la vida cotidiana, es una de las prioridades de los funcionarios religiosos y que buscan mediante diferentes estrategias monitorear por toda la ciudad el que hacer de sus miembros y garantizar la fidelidad de estos.

Por otro lado, respecto a las dimensiones del espacio, manifestados en la triada Lefebvre, se podría decir empezando con el espacio vivido, que el pentecostalismo y Neo-pentecostalismo, ante la ausencia de espacios de representación se ha visto en la tarea de inventarse los suyos propios en una ciudad marcada por espacios de representación católicos. Mientras trabaja en la búsqueda de acuerdos con el Estado que le facilite la edificación y levantamiento de otros espacios del mismo carácter.

La falta de una organización y estructura clara también ha afectado fuertemente la capacidad del movimiento pentecostal de generar espacios de representación que se mantengan a través del tiempo.

En cuanto a las practicas espaciales de los actores religiosos, estas están divididas por posiciones sociales y por las características físicas del lugar, siendo el espacio físico (público o privado) en ocasiones limitante o facilitadora de llevar a cabo sus rituales y otras prácticas de apropiación del espacio, o prácticas de visitas como las células o la predicación casa a casa. Por tal motivo el estudio de las practicas espaciales debe tener en cuenta el espacio de las posiciones sociales.

Así mismo, desde Bourdieu se puede decir que el modelo del espacio social resulta una herramienta teórica extremadamente útil y moldeable con el cual la disposición de los actores religiosos puede cambiar en base a diferentes criterios. Al contrastar la aplicación de los modelos con diferentes criterios se pueden identificar correspondencias y obtener más elementos para analizar y definir la verdadera posición de un actor o grupo de actores en el espacio social.

En el espacio social no todo son capitales, el Habitus también influye cuando se quiere ubicar a un actor en el modelo. Pero el Habitus no debe de olvidarse ser analizado en relación con el hábitat en el cual se formó. Hábitat y Habitus están

estrechamente relacionados, y así cómo las formaciones de Habitus dependen de contextos muy específicos en la historia personal, también depende en gran medida del espacio físico donde nos desarrollamos, por lo que analizar de forma más profunda las interacciones entre el Habitus y el hábitat aportaría al análisis del espacio social.

Un objetivo importante en el trabajo era plantear una propuesta de trabajo con el modelo del espacio social de Bourdieu y la triada de Lefebvre de forma simultánea. Lo que se consiguió al hacerlo fue hacer relaciones interpretativas entre dos diferentes abordajes. En el cual se pueden ver desde el posicionamiento de los actores en el espacio social (Bourdieu) cuales son las dimensiones espaciales que posee (Lefebvre) teniendo los actores dependiendo de su posición social diferentes practicas espaciales, espacios de representación y también diferentes representaciones del espacio.

Espero que este trabajo sirva al menos para estimular un debate sobre temas tan interesantes como lo es el fenomeno religioso y el fenomeno urbano y sobre todo desde teoricos tan profundos, relevantes y vigentes como lo son Pierre Bourdieu y Henry Lefebvre.

12. Lista de Referencias:

Aguirre, C. (2010). *Pentecostalismo en transición y Globalización en Nicaragua: influencia de las nuevas corrientes religiosas en la praxis social política de las iglesias pentecostales*. Managua: Centro de Estudios Internacionales.

Arquidiócesis de Managua. (2016). Directorio eclesiástico. Managua: Arquidiócesis de Managua.

Baringo, D. (2013). La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración. *Quid 16. Revista Del Área de Estudios Urbanos*, (3), 119–135.8

Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7(1), 14–25.

_____. (1996). Physical Space, Social Space and Habitus. Oslo: Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi.

_____. (2005). Habitus. In *Habitus: A sense of Place* (2da ed., pp. 43–39). London: Ashgate.

_____. (2012). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

_____. (2013). Efectos de lugar. In *La miseria del mundo* (5ta ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, P., Sapiro, G., & McHale, B. (1991). First Lecture. Social Space and Symbolic Space: Introduction to a Japanese reading of Distinction. *Poetics Today*, 12(4), 627–638.

Calderón, A. (2015). “*Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: Análisis de la vida cotidiana en las que mujeres que se han convertido al pentecostalismo.*” Universidad de Costa Rica.

Campos, B. (2017). *Locura de Fe: Para entender la guerra espiritual*. (1ra ed.). Salem: Kerigma.

Chiquete, D. (2011). Metamorfosis sagrada: Apuntes socio-teológicos sobre algunas concepciones urbanas y arquitectónicas en el pentecostalismo. *Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, XI(2), 39–61.

De la Torre, R. (2000). *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo* (2da ed.). México: ITESO; CIASES; Universidad de Guadalajara.

Delgado, M. C. (1998). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de*

conversión y política en Guatemala (1983-1993). Madrid: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock Mesoamerican Studies.

Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Elden, S. (2004). *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*. London: Continuum.

Espinoza, Á. (2013). *De la propesperidad Espiritual a la Económica. Un acercamiento al Imaginario y Praxis pentecostal, Estudio de caso: Iglesia Ríos de Agua Viva. Periodo 2012-2013*. Universidad Centroamericana.

FUNDAR. (2013). Plan Ambiental Distritos V , VI y VII. Municipio Managua 2012-2022. Managua: AMUSCLAM.

García, E. (2012, Enero 29). La nueva división distrital en Managua. *El Nuevo Diario*. Managua. Recuperado de <https://www.elnuevodiario.com.ni/especiales/240029-nueva-division-distrital-managua/>

Goonewardena, K. (2011). Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado / Henri Lefebvre and the Revolution of Everyday Life, City and State. *Urban*, (2), 25–39. Recuperado de <http://polired.upm.es/index.php/urban/article/view/1488/1985>

Hernández, S. (2008, September 9). Esperan al Presidente Ortega y al alcalde Marengo. Inaugurarán plaza en “El Día de la Biblia.” *El Nuevo Diario*. Managua. Recuperado de <https://www.elnuevodiario.com.ni/contactoend/26467-inauguraran-plaza-dia-biblia/>

Holland, C. (2012). On-site visits to mega-churches in Managua, Nicaragua, on February 19 & 26, 2012. Managua.

Hosanna. (2017). Academia. Recuperado Octubre 11, 2017, de <http://comunidadhosanna.info/academia>

INIDE. (2008). *Managua en cifras*. Managua: INIDE.

Knott, K. (2005). *The Location of Religion: A spatial analysis*. Durham: Acumen.

Lefebvre, H. (1971). *Everyday Life in the Modern World*. New York: Harper Torchbooks.

_____. (1978). *El derecho a la ciudad* (4ta ed.). Barcelona: Península.

_____. (1991). *Critique of Everyday Life, Volumen 1*. London: Verso.

_____. (2004). *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life* (1ra ed.).

London: Continuum.

_____. (2013). *La producción del Espacio*. Madrid: Capitán Swing.

López, N. (2016). Urbanización desigual de la ciudad de Managua, de 1995 a 2015. Clacso. Buenos Aires. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20160331030347/Informe.pdf>

Morales, C., & Sánchez, D. (2015). *Representaciones sociales sobre el proceso de desarrollo institucional en la Primera Iglesia Bautista de Managua (PIBM) periodo 2014-2015*. Universidad Centroamericana.

Rodgers, D. (2008). Un síntoma llamado Managua. *New Left Review*, (49), 107–123.

_____. (2014). Haussmannisierung in den Tropen: Adjektiver Urbanismus und infraestructurelle Gewalt in Nicaragua. En *Urbane (T)Räume: Städte zwischen Kultur, Kommerz und Konflikt* (1ra ed., pp. 41–56). Baden-Baden: Nomos.

Samandú, L. (1990). *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica* (1ra ed.). San José: Editorial Universitaria Centroamericana.

Savage, M. (2011). *The Lost Urban Sociology of Pierre Bourdieu*. The New Blackwell Companion to the City.

Schäfer, H. (2015). *HabitusAnalysis 1. Epistemology and Language* (1ra ed.). Wiesbaden: Springer VS.

Schäfer, H. (2019). *HabitusAnalysis 2. Praxeology and Meaning*. Tiposcrito en preparación para la publicación.

Schäfer, H., Tovar, A., & Reu, T. (2013). Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: de 1985 a 2013. *Revista Sendas*, 11–32.

_____. (2015). Religiöse Identitätspolitik der Pfingstbewegung in Guatemala und Nicaragua. Bielefeld: Cirrus Research Report.

Semán, P. (2001). La recepción popular de la teología de la prosperidad. *Scripta Ethnologica*, XXIII, 145–162.

Suárez, B., & López, N. (2015). *Segregación socio-residencial en la ciudad de Managua*. Managua: UCA Publicaciones.

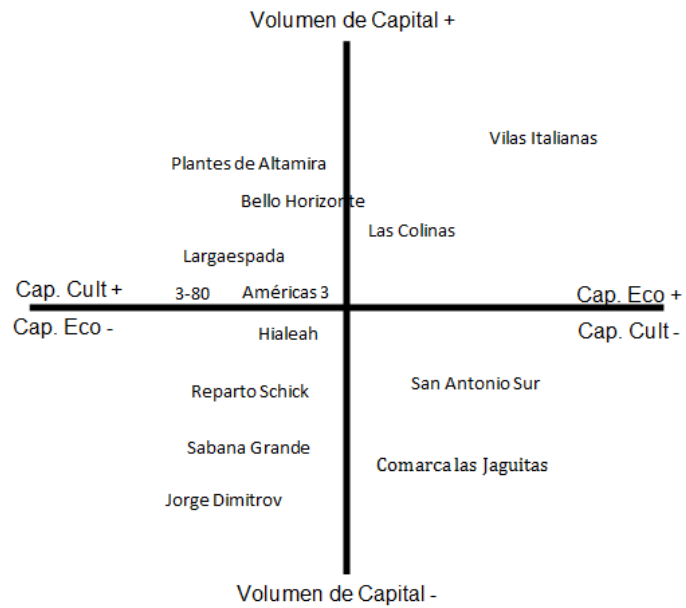
Suárez, H. (2015). *Creyentes Urbanos: sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales.

Wacquant, L. (2017). Bourdieu viene a la ciudad: Pertinencia, principios, aplicaciones. *Eure*, 43(129), 279–304.

13. Anexos

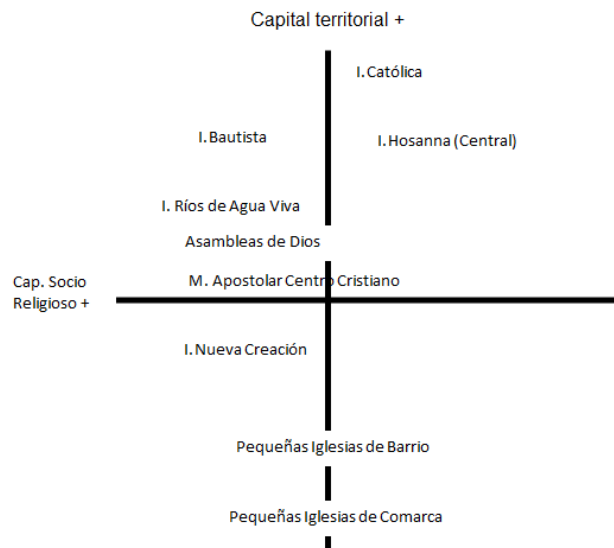
Tabla # 1 : “Incidencia de la pobreza por hogar al menor nivel de desagregación geográfica			
Barrio	No Pobre%	Pobre%	Pobre Extremo%
Villas italianas	100	0	0
Planes de Altamira (1y2)	100	0	0
Bello Horizonte	92.2	6.8	0.9
Las colinas	91.0	6	3
Americas No 3 (Villa Revolucion)	66.9	27.5	5.6
Largaespada (PIB)	65.4	24.5	10.1
Barrio 380 Enrique Bermúdez	65.0	24.7	10.3
Hialeah I y II etapa	61.9	26.6	11.5
Reparto Schick	46.3	34.8	18.9
Sabana Grande	48.6	28.2	13.2
Jorge Dimitrov	44.1	35.1	20.9
San Antonio Sur (Comarca)	56.5	26.1	17.4
Las Jaguitas (Comarca)	39.2	36.5	24.3
Fuente: Elaboración propia a partir de datos del informe “Managua en cifras” de INIDE 2008			

Modelo del Espacio Social # 1:
Ubicación de algunos barrios de Managua en el Espacio social desde Bourdieu.



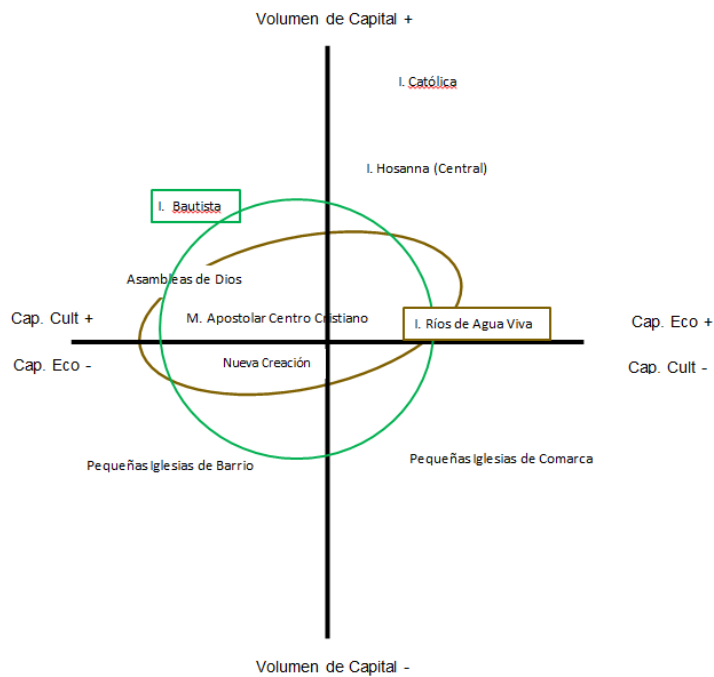
Fuente: Elaboración propia a partir de modelos de Bourdieu y Lefebvre.

Modelo del Espacio Social # 2.
Ubicación de iglesias de Managua en base al capital territorial y capital socio-Religioso



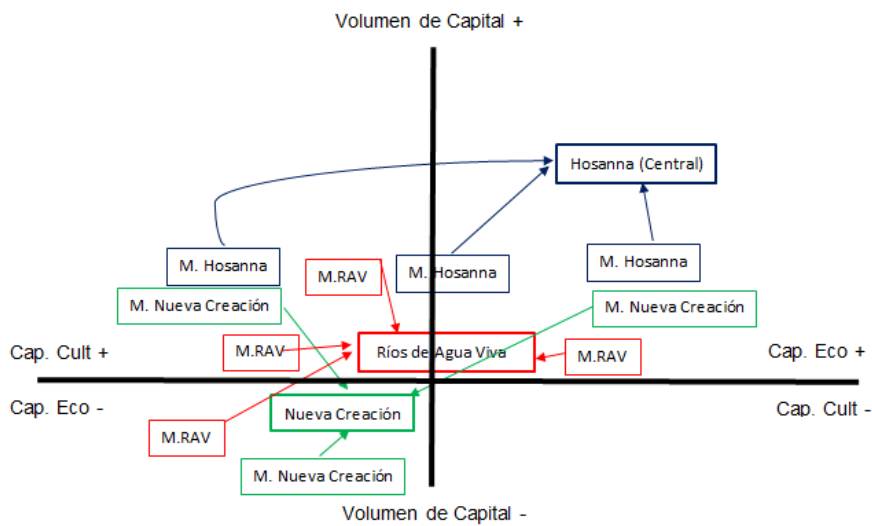
Fuente: Elaboración propia a partir de modelos de Bourdieu y Lefebvre.

Modelo del Espacio Social # 3.
Ubicación de iglesias de Managua en el Espacio social de acuerdo con lo más alto que su membresía llegará.



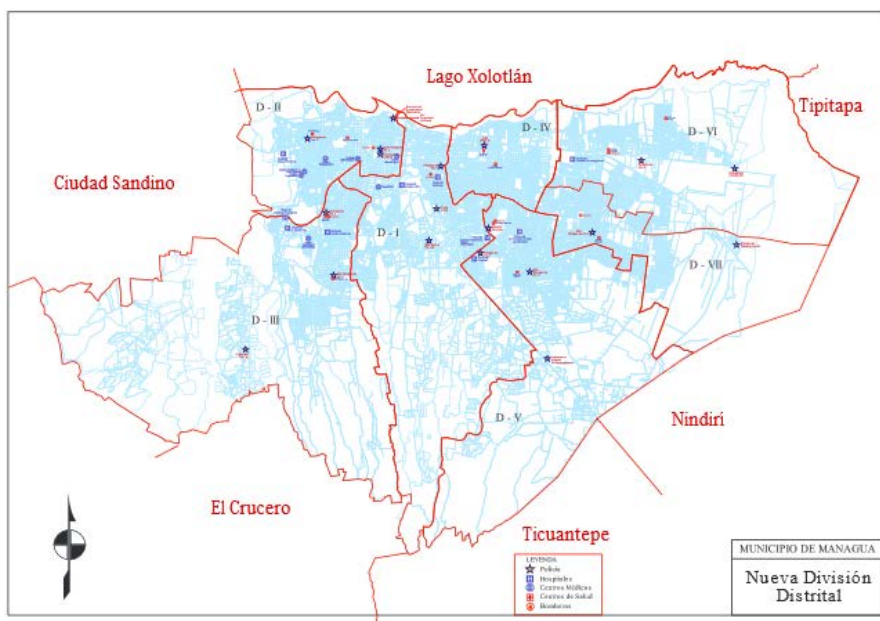
Fuente: Elaboración propia a partir de modelos de Bourdieu y Lefebvre.

Modelo del Espacio Social # 4.
Ubicación física de iglesias y traslados físicos y sociales de su membresía



Fuente: Elaboración propia a partir de modelos de Bourdieu y Lefebvre.

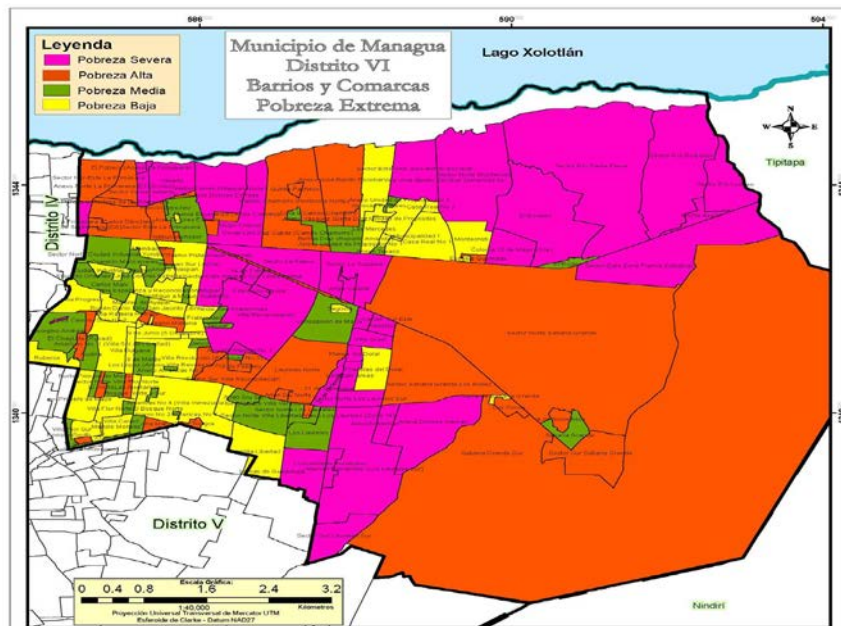
Mapa # 1: Mapa de los distritos de Managua.



Fuente:

<https://www.managua.gob.ni/mapas-de-managua/#1464986186107-c184bb4b-50c0>. Recuperado el 16.01.2018

Mapa # 2: Mapa de la pobreza en el distrito VI de Managua (2005)

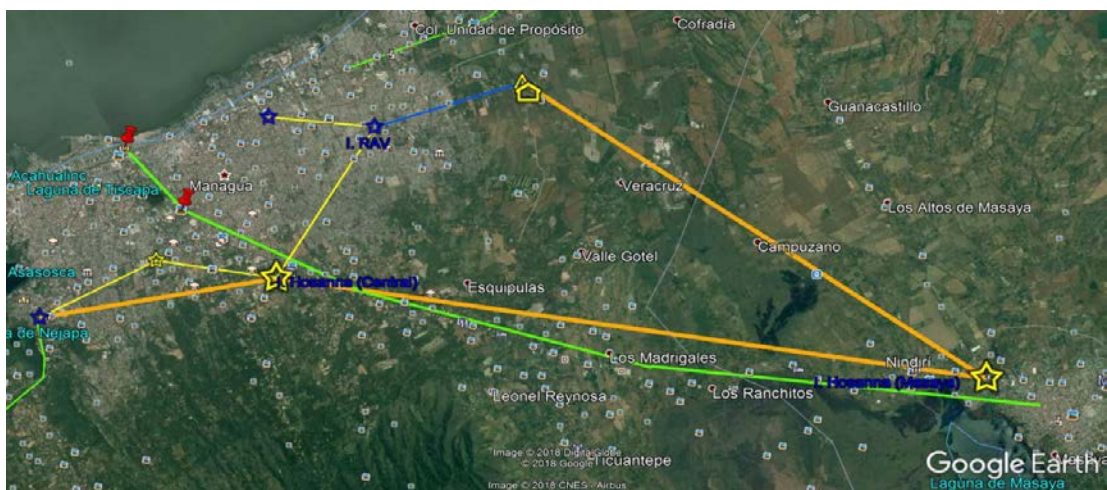


Fuente: <http://www.inide.gob.ni/censos2005/CifrasMun/ManagTPDF/MaPManagua.pdf>. Recuperado el 12.12.2017

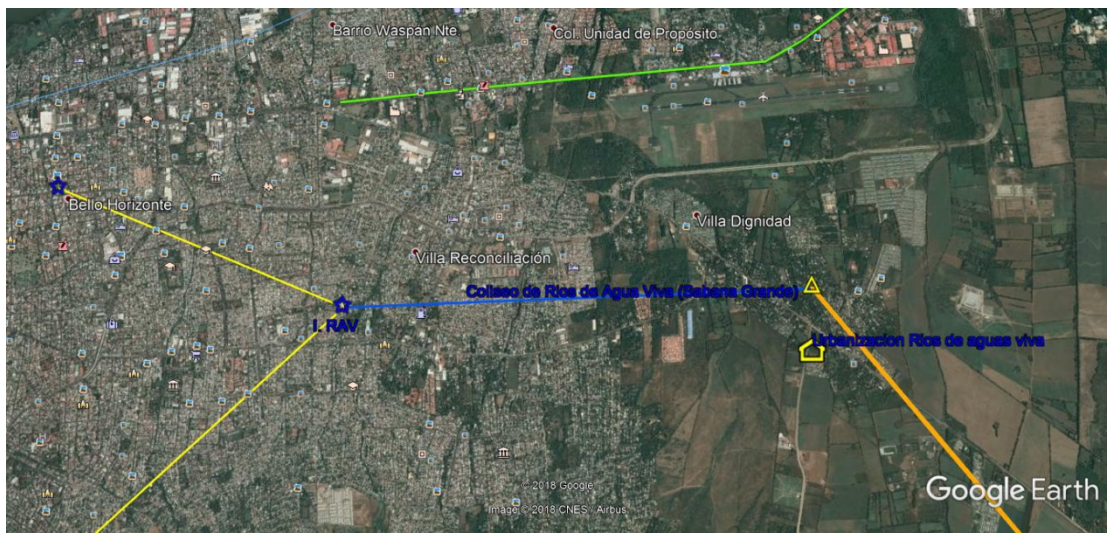
Mapa # 3: Mega iglesias (Neo-pentecostales) a las afueras de Managua



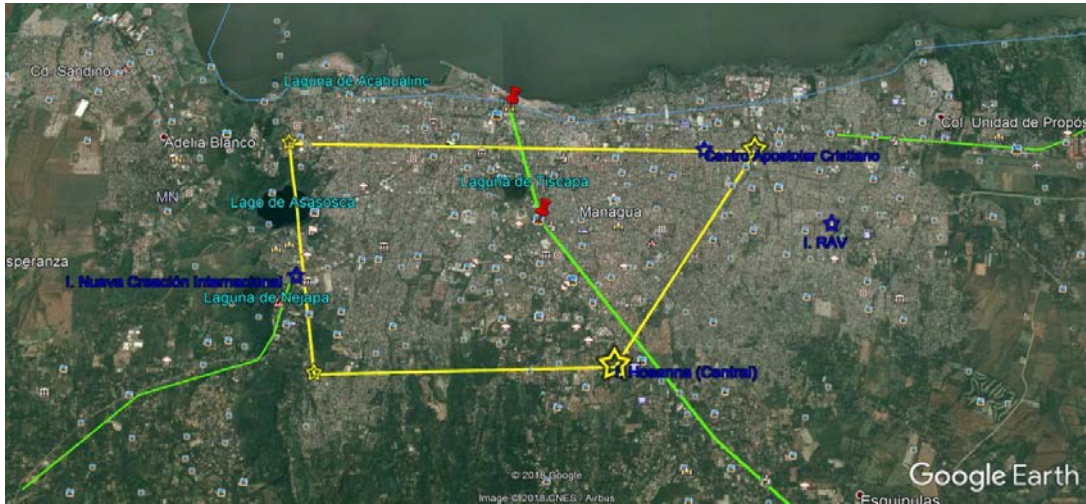
Mapa # 4: Mega iglesias (Neo-pentecostales) “extensión de Managua”



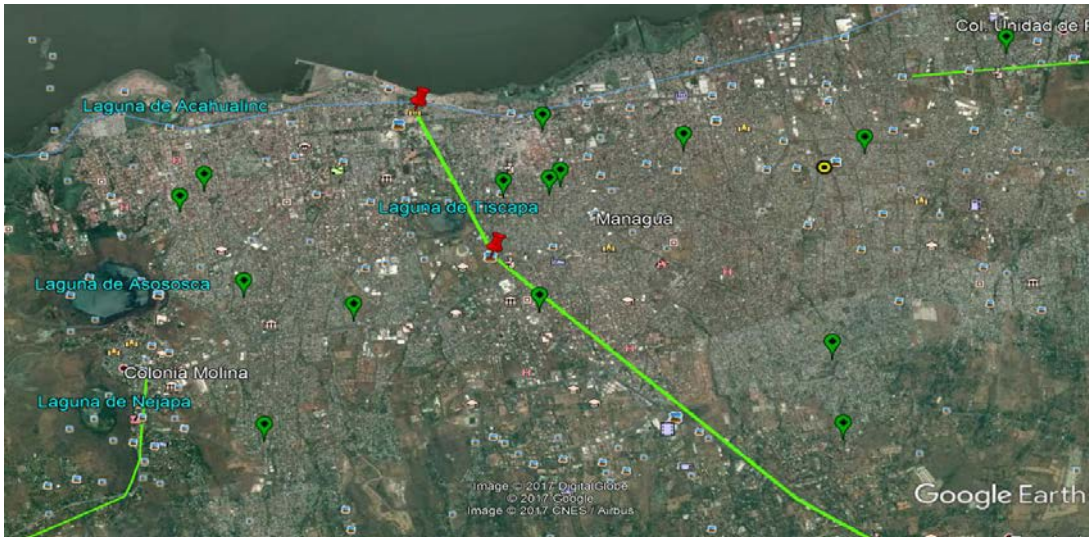
Mapa # 5: Traslado de la Iglesia RAV. Coliseo de RAV y urbanización RAV.



Mapa # 6: Iglesias de Hosanna en Managua.



Mapa # 7: Iglesias Bautistas en Managua.



Mapa # 8: Ubicación y Rutas de los templos de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Adventista del 7mo día e Iglesia de Dios Pentecostal.

