
DIVERSIDAD DE CREENCIAS, DEVOCIONES Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LOS ASENTAMIENTOS PRECARIOS DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Juan Martín López Fianza

Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina

Ana Lourdes Suárez

Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina

Las villas de la ciudad de Buenos Aires conforman espacios dentro de la urbe la más rica de la Argentina- que concentran los mayores déficits urbanos y las peores condiciones de vida.¹ Conforman asimismo territorios de una gran diversidad y riqueza cultural. Diversidad que se nutre, entre otros aspectos, de la multiplicidad de lugares de procedencia de sus pobladores, de su habilidad para insertarse en una ciudad que en muchos aspectos se presenta como hostil, de su creatividad para orquestar la supervivencia cotidiana pese a las fuertes adversidades. Esta diversidad cultural se percibe particularmente en la religiosidad palpable en el territorio. Cualquiera que haga un recorrido rápido por los barrios precarios de la Ciudad, advierte la cantidad y variedad de expresiones “religiosas” que los atraviesan. Fiestas, procesiones, celebraciones varias, acompañan la vida cotidiana a lo largo del año. A su vez, la dinámica y el ciclo religioso se cristaliza en lugares de culto y en marcas religiosas que surcan el espacio público: imágenes de la Virgen en sus diversas advocaciones: Luján, Caacupé, Copacabana, Urkupiña, Guadalupe, etc.; cruces e inscripciones que indican la presencia de capillas cristianas (católicas o evangélicas); pequeños “santuarios” de

santos (Cayetano, Expedito, etc.) que se entrecruzan con íconos populares de santidad como el Gauchito Gil, la Difunta Correa, San La Muerte, etc.² Celebraciones y marcas, en síntesis, que hablan de una religiosidad viva y presente en la vida cotidiana de las personas en estos barrios.

El presente artículo se sumerge en esos territorios de la Ciudad poniendo foco en las creencias, vivencias y prácticas religiosas de sus habitantes. Marginalidad urbana, vulnerabilidad social, variedad de manifestaciones de modos de vida, búsquedas de transformación, expresiones de esperanza y de fe, son todas dimensiones que expresan la vida de estos pobladores y dan forma a sus manifestaciones religiosas. Durante el 2014, en el marco del Programa “Condiciones de vida y Religión” radicado en la Universidad Católica Argentina, efectuamos una aproximación a la temática. Lo hicimos a través de un estudio enmarcado en una metodología cuantitativa. A una muestra representativa de 400 pobladores mayores de 17 años de las villas esparcidas a lo largo de la ciudad,³ les solicitamos que contestaran un cuestionario (que denominamos *Encuesta sobre la Presencia Religiosa en Asentamientos – EPRA*) cuyos principales ítems buscaban relevar aspectos de creencias, devociones, pertenencias y prácticas religiosas. Este artículo presenta y analiza algunos de los resultados del relevamiento.⁴ Efectuamos primero una breve discusión en torno al concepto “religiosidad popular”, desde el cual se suele interpretar las creencias, vivencias y prácticas que relevamos en estos territorios. Intentaremos sentar nuestra posición y desde ella interpretamos los resultados del trabajo. Pasamos luego a presentar, en base a los tabulados del relevamiento, la variedad de creencias; luego profundizamos en la diversidad de pertenencias religiosas; a continuación ahondamos en las prácticas, devociones y ritualidades. Para finalizar, resumimos lo analizado presentando perfiles de creyentes de los barrios precarios del estudio.

1. Religiosidad de los sectores populares. Aproximación conceptual

En términos generales, entendemos a la religiosidad popular como manifestaciones de formas de ser, de estar y de expresar una vinculación con lo sagrado. La utilidad del concepto, a nuestro entender, radica en que permite entrar en un “espacio” tejido en el entrecruce de tres enfoques. Uno que refiere al tipo y grado de vínculo con lo religioso en cuanto espacio/s socialmente instituido/s (creencias, dogmas, prácticas y rituales con anclaje institucional).⁵ El segundo resalta la “otra lógica”⁶ en términos culturales y simbólicos que se evidencian en estructuraciones de sentido y en prácticas religiosas en estos sectores. El tercero lo circunscribe a expresiones religiosas de ciertos sectores sociales: aquellos más pobres dentro de una sociedad.

La religiosidad popular, entendida en el cruce de las tres aproximaciones presentadas, por un lado, se torna un espacio privilegiado para captar formas de ser, de estar y de expresar una vinculación con lo sagrado; definición que propusimos al comenzar este artículo. Permite, por tanto captar dimensiones “extra (o supra)-re-

ligiosas” que remiten a una categoría transversal a “lo religioso”: la espiritualidad. Categoría ésta sustentada en experiencias “corporales” de lo trascendente y lo sagrado. Lo religioso, lo sagrado y la espiritualidad se entrecruzan constituyendo un espacio que requiere de una mirada conjunta para captar no solo su interrelación, sino su especificidad. Espacio que, en los sectores populares – debido a sus “despojadas” situaciones de vida –, adquiere connotaciones que remiten a búsquedas de reconocimiento, de identidad y de transformación. Así, desde esta perspectiva, la religiosidad de los sectores populares expresa por un lado la diversidad de sentidos e identidades socioculturales de aquel colectivo que tiende a ser nombrado como “pueblo”, rescatando a su vez su “agencia”, sus anhelos y esperanzas.

2. Diversidad de creencias

La vivencia religiosa supone algún tipo de comprensión teórica acerca de lo sagrado, el mundo, sus orígenes, su orden, la vida, el hombre. Esta comprensión se expresa en símbolos, dogmas u otros portadores de significado (máximas, moralejas, etc.) que ayudan a comprender la realidad, la modelan y le dan sentido. Brindan una imagen del mundo que es compartida por un grupo. Estas creencias, unidas a ritos y normativas de conducta, tenderían a conformar un sistema (Geertz 1992). Esta mirada puede ser útil para comprender religiones con teologías claramente desarrolladas, pero no debe aceptarse sin más. Aún en las religiones que tienen versiones oficiales del creer – que suelen imponerse sobre otras –, éstas nunca logran tal hegemonía que logren uniformizar las creencias de los individuos (Stark y Finke 2000: 100). Las personas tienden a integrar en sí un cúmulo de ideas, intuiciones, certezas y dudas que difícilmente conformarían aquello que con propiedad llamamos un sistema. Además, algunas religiones con menor tendencia a la uniformización favorecen la dispersión y la libertad doctrinal. Las creencias, por otro lado, tienen un fuerte componente social: se reciben en la socialización. Pero esto no supone un fixismo: la agencia del individuo las recrea, las fusiona con otras nuevas, las resignifica según su propia historia, contexto, personalidad, en un proceso de recreación que – de ser compartido – lleva a ponerlas como disponibles en la socialización de nuevos sujetos.

Partiendo del presupuesto de que la mayoría de las religiones en nuestro país postulan la existencia de un ser Supremo/Dios, indagamos acerca de esta creencia. A nivel nacional, casi nueve de cada diez personas puestos ante la opción de elegir entre no creer, dudar o creer en la existencia de Dios, optaron por esta tercera posibilidad (Cuadro 1). Al menos en su interpretación de mínima (‘nocional’), la gran mayoría de los argentinos declara creer en Dios.⁷ En la población en villas del país el porcentaje tiende a subir un poco, especialmente entre los habitantes de las villas de CABA, en donde solo una minoría (4,8%) afirma dudar o no creer en Dios.⁸

Si bien la creencia en Dios ocupa un lugar central en la cosmovisión religiosa occidental y cristiana la misma no es necesariamente el elemento religioso que más opera de hecho: puede tener un carácter ocioso, ocupando figuras subalternas o mediadores con la divinidad el principal espacio en las prácticas.⁹ Afirmada la creencia en Dios nocionalmente, las devociones muestran cómo otras figuras atraen el afecto y son foco de diversas prácticas. La creencia en otros seres de la esfera sagrada suele ocupar un lugar destacado para la mayor parte de los individuos. Se consultó por entidades que se esperaba estuvieran presentes en este territorio. De las figuras consultadas se presenta el siguiente ranking según las respuestas de quienes dicen creer en: 1. Virgen María (84,2%). 2. Ángeles (82,9%). 3. Santos (77,1%). 4. Gauchito Gil (33,9%). 5. San La Muerte (21,4%). 6. Los orixás (17%). Como puede percibirse, las figuras con mayor aceptación pertenecen a la mayoritaria tradición católica. Entre ellas, la *Virgen María* es la figura que despierta mayores adhesiones: el 84,2% de los respondentes dice creer al menos algo en ella supera el porcentaje de quienes se reconocen católicos (76,4%). En gran parte esto se explicaría por la migración de católicos hacia otras denominaciones: el cambio de 'pertenencia' no implica un desarraigo de los símbolos religiosos en los que fue socializada la persona. De este modo, a pesar del clima antidolátrico de la mayor parte de las instituciones evangélicas, un 45,8% de quienes se declaran pertenecientes a este mundo afirman creer en la Virgen María, siendo que -en la controversia con el mundo reformado- ella es un icono típico del catolicismo. Otro tanto sucede con aquellos que no se adscriben a ninguna religión: el 55,1% afirma creer al menos algo en la Virgen. De las figuras externas al panteón católico debe destacarse al *Gauchito Gil*. Uno de cada tres respondentes afirma creer en él, nivel de creencia pareciera bajo si se considera la abundancia de imágenes de este santo popular en estos barrios. Más bajos, pero con porcentajes considerables, encontramos la creencia en *San La Muerte* y en los *orixas*. En ambos casos, debe considerarse la posibilidad de que distintos devotos de ambos no exterioricen su creencia, pudiendo ser más alto este porcentaje en la realidad. Esto podría percibirse para el caso de los *orixás*: con este ítem se buscó testear el nivel de creencia manifestado por los habitantes de los barrios estudiados respecto de las figuras sagradas de las religiones afrobrasileñas. La cantidad de respondentes que se adscribieron a esta tradición en la pregunta correspondiente es claramente inferior a los que afirman creer en los *orixas* y a los que consultan a pais o maes, dejando entrever esta tendencia a la invisibilización pública de esta adhesión.

Se evaluaron otras creencias asociadas a un modo de comprensión del mundo o la vida ligadas a lo religioso, obteniendo los siguientes resultados: 1. existencia del pecado (95,2%); 2. existencia del Cielo (87,3%); 3. la resurrección (84,9%); 4. existencia del Infierno (78,8%); 5. existencia de los demonios (78,7%); 6. la energía (77,5%); 7. la reencarnación (66,1%); 8. los 'gualichos' o maleficios (67%); 9. la astrología (51,1%). Es interesante señalar que el ítem que más adhesiones recibió en nuestra grilla de creencias es la existencia del *pecado*, especialmente frente a reiteradas declaraciones institucionales de la Iglesia Católica acerca de una desaparición de la 'conciencia de pecado'. Este alto

porcentaje además se distancia de modo destacable del segundo ítem en adhesiones: la existencia del cielo. Frente a este resultado, nos queda el interrogante respecto de cómo se concibe al *pecado*: ¿en un sentido más ritual o existencial (de mancha)? ¿En un sentido propiamente moral? Otro elemento destacable es la penetración que símbolos y creencias de origen oriental y los discursos terapéuticos -muchas veces en formatos que denominados bajo la imprecisa categoría de *New Age*- en todos los estratos la sociedad argentina, los cuales en los discursos mediáticos y aun en la academia se tiende a sindicarse como característicos de los sectores medios. Tres de cada cuatro encuestados afirma creer en la 'energía', así como seis de cada diez personas afirman creer mucho en la reencarnación. La evidencia empírica muestra que estas creencias circulan más libremente de lo afirmado y con capacidad de penetrar en las clases populares.

Experiencia de haber presenciado un milagro: ventana a la matriz cosmológica y holística

La propuesta de Semán (2001) para la caracterización de la religiosidad popular que ha tenido una amplia difusión en el mundo académico argentino. La misma sería atravesada por una lógica que ensambla, articula e interpreta creencias y prácticas procedentes de las instituciones religiosas preponderantes -sean estas católicas o pentecostales-, de discursos terapéuticos o aún de tradiciones regionales introducidas por los inmigrantes. Los atributos fundamentales de esa lógica son tres: "es cosmológica - en tanto presupone que 'lo sagrado' se encuentra no en un 'más allá' discontinuo respecto de la experiencia cotidiana sino en un 'más acá' íntimamente relacionado con ésta - es holística y es relacional - en la medida en que afirma un continuum de experiencias pertenecientes a categorías que la modernidad suele presentar como separadas a la vez que destaca el carácter de parte que cada sujeto tiene respecto de esas totalidades" (Noel y Semán 2011: 11-12). La noción de milagro es un buen indicador para contrastar ambas sensibilidades. Para el pensamiento 'moderno' el milagro es una disrupción - excepcional y sin explicación -, en cambio para la experiencia popular no es más que un evento posible en el continuo en el que habitan los hombres y los seres sagrados. Forman parte del intercambio con los niveles superiores de lo real: "cualquier éxito y cualquier tropiezo, envuelven inmediatamente una dimensión de la realidad que es lo sagrado, Dios, lo sobrenatural, las fuerzas ocultas. Estos no son la última respuesta ni el resultado del descarte, sino una variable siempre presente" (Semán 2001: 56). Ante la pregunta "¿Cree en los milagros?", más de ocho de cada diez respondientes respondieron afirmativamente. Este alto porcentaje confirmaría esta connaturalidad con los milagros propuesta por Semán. Para llevar la indagación a un plano más personal y experiencial, se consultó a los que respondieron afirmativamente a la anterior pregunta si *alguna vez ha sentido que estaba en presencia de un milagro*. El 61,2% de los que creen en los milagros respondió positivamente: un poco más de la mitad de todos los encuestados. Es decir, el milagro no sólo es una realidad posible y creíble para los habitantes de estos espacios, sino que gran parte de ellos afirman haber estado en

la misma impactan en este bienestar o padecer. De este modo, una enfermedad o un suceso desafortunado puede deberse a una falta en el ámbito moral, a la envidia de los demás, a maleficios recibidos o a un posible ‘enojo’ de una potencia espiritual ante una promesa incumplida. Con este transfondo, buscamos evaluar algunos de estos aspectos en nuestra indagación. En primer lugar, se consultó por la creencia en la existencia de los maleficios o *gualichos*. Para abordar la comprensión de este concepto se preguntó cuánto se creía en *que se pueda enfermar o dañar a alguien con un ritual*. La adhesión registrada es relevante: dos de cada tres encuestados (67%) manifiesta creer en este modo de daño. Otra variante que muestra el carácter holista es el creer en la existencia de posibles consecuencias negativas en caso de no cumplir con una promesa hecha a algún ser perteneciente a la esfera superior: el 66,5% de los respondentes que acuerda con esta afirmación. Otra vertiente que permite aproximar la dimensión holística es la creencia en que acciones u operaciones que, dirigidas al ámbito *espiritual*, alcanzan su objetivo en una sanación física. Se evaluó esta creencia consultando el grado de acuerdo con la siguiente afirmación: *Hay enfermedades que pueden curarse a través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual*. Ocho de cada diez encuestados (79,3%) afirman estar algo o muy de acuerdo con la afirmación. Es interesante señalar la distancia – quince puntos porcentuales – entre la creencia en sanaciones y su equivalente en maleficios.¹⁰

El último rasgo propuesto por Semán (2001) es el carácter relacional de la experiencia religiosa popular. Esta relacionalidad supone que cada persona, lejos de ser un individuo aislado que se vincula de modo independiente con la divinidad, se encuentra inmersa en una “red de reciprocidades” que determinan obligaciones recíprocas. En esta malla jerárquica y diferenciada, la familia ocupa un lugar central asignando posibilidades, derechos y obligaciones – de acuerdo al rol que se cumpla dentro de la misma – en el vínculo con la esfera divina. Los distintos actores influyen espiritualmente unos sobre los otros: “el continuum físico-moral que integra a los sujetos como padres, hijos, ahijados y rivales, también permite la circulación de lo sagrado por las vías de los lazos sociales: los pecados de los padres traen maldiciones a los hijos, pero los padres deben y pueden garantizar resguardo a través de medios religiosos” (p. 66). Intentamos aproximarnos a este carácter relacional consultando el grado de acuerdo con la afirmación: *una madre a través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual puede lograr la sanación de su hijo*. El grado de acuerdo fue nuevamente alto: más de ocho de cada diez (83,3%).

3. Pluralidad de adscripciones: pertenencias religiosas móviles

Al intentar la caracterización religiosa de una población, es usual indagar acerca de la pertenencia a una determinada confesión. Pese a la porosidad de estas identidades y a las muy variadas formas de pertenecer, esta aproximación -de carácter estático- funciona como un *primer* clasificador de la población en estudio, que debe ser complementado y profundizado, y nunca absolutizado. La religión declarada aporta información, ciertamente, pero este aporte es limitado: poco dice del compromi-

so, las vivencias, las significaciones y creencias de los individuos. Esta aproximación enfatiza la dimensión *institucional* de lo religioso. Debe señalarse la problematicidad de la mirada prototípica que entiende la institución religiosa como una estructura jurídica clerical que ejerce una función formal que cautiva y gobierna la acción de los sujetos que contiene (Ludueña 2013). En primer lugar, porque sesga la percepción de todo aquello que no cuadre en dicho espacio institucional. En segundo término, por cómo interpreta la identidad, al igualar la institución con la ideología religiosa postulada por su jerarquía. Se ha tendido a sobrevalorar la capacidad de influencia de estas instituciones y de su cuerpo de especialistas – el cual ha tendido a ser comprendido ilusoriamente como un colectivo homogéneo – en detrimento de la agencia de los sujetos, impidiendo entender sus motivaciones y los significados que atribuyen a sus prácticas y creencias. Por otro lado, la autoadscripción (o religión declarada) suele ser superficialmente asociada – o igualada sin más – con la *identidad*. Como ya hemos desarrollado en otro artículo (Suárez y López Fianza 2013) las identidades son interseccionales, se nutren de las diversas solidaridades de las que el individuo participa, con distintos niveles de incidencia en la vida cotidiana. Es de gran utilidad la distinción de niveles de análisis del concepto ‘identidad’ (Frigerio 2007b: 101): personal, social, colectiva. La pregunta *¿cuál es su religión?* aproxima únicamente a la identidad social, entendida como “categoría de persona adjudicada a un individuo mediante mecanismos de autoatribución y atribución por otros”.

La mayoritaria afiliación católica en la sociedad argentina, por ejemplo, poco dice de los diversos modos de ser católico (Giménez Béliveau y Irrazábal 2010). No debe caerse en una ilusoria homogeneidad respecto de las creencias y prácticas religiosas de los argentinos, suponiendo que ellos reproducen de modo absoluto los preceptos institucionales católicos. Antes que la religión que efectivamente practican tres cuartos de la población, esta adscripción sería más bien el modelo de lo que socialmente se espera que deba ser una religión (Frigerio y Wynarczyk 2013). De poder precisar quiénes realizan una real correspondencia de su identidad social religiosa con la personal y la colectiva, seguramente no se superaría el 18% que afirma cumplir el precepto dominical – para el caso del catolicismo (Suárez y López Fianza 2013). Más allá de su adscripción al catolicismo, gran parte de estos individuos también se sirven de los ‘servicios’ (sean llamados religiosos o espirituales o terapéuticos) de un vasto número de agrupaciones que de suyo no pertenecen a la Iglesia católica y consultan a sus especialistas, tal como veremos.

Teniendo presente esta discusión, pasemos ahora a presentar los datos de la EPRA comparándolos con los de otros territorios considerados. El 76,4% de la población en villas de CABA se declara católica. La cifra es muy similar tanto a la del total del país como a la de la población en villas de toda la Argentina; y es levemente superior a la del conjunto de la ciudad de Buenos Aires. La población cristiana no católica en las villas de CABA representa al 15,9%.¹¹ El porcentaje es muy similar en la población de todas las villas del país, pero superior en el conjunto de la pobla-

ción argentina, y sobre todo en la de CABA, donde quintuplica su valor (Cuadro 2). Cabe aquí destacar que en las villas de CABA la población cristiana no católica está compuesta en su gran mayoría por evangélicos pentecostales y, en proporciones realmente inferiores, por adventistas, mormones y testigos de Jehová. No hay adhesiones de las Iglesias Evangélicas históricas. Retomando la comparación, al igual que en todos los territorios, es ínfima la incidencia en la población de las villas de CABA que adhiere a una religión no cristiana. La misma está compuesta por la pertenencia a religiones de origen afrobrasileño como el umbandismo, aunque se debe ser cauto respecto a esta muy baja adhesión dado que puede percibirse desde otros indicadores una tendencia a invisibilizar su condición por parte de los practicantes de estas religiones debido a las resistencias sociales a las mismas (Frigerio 2003).¹² La experiencia de campo indica que estos creyentes suelen declararse católicos – la religión mayoritaria – o bien afirman no tener adscripción. Otras religiones presentes en el país, como la musulmana o judía, tienen nula incidencia en este territorio. Finalmente, la no adscripción a religión alguna en las villas de CABA tiene una incidencia del 7,5%; porcentaje que también aquí es similar al del conjunto de las villas del país; y es inferior al del total de la población argentina, y cuatro veces menor al de la ciudad de Buenos Aires. Debe notarse que dentro de este grupo solo un quinto afirma no creer en Dios. De este modo, es esperable que el resto de ellos pueda ser englobado como ‘creyentes no institucionales’, con diverso grado de práctica –que en general tiende a ser medio-baja – sin adscripción no implica ‘sin religión’. Entre las mujeres aumenta la incidencia de autoadcripciones cristianas no católicas. Entre los varones, a su vez, aumenta levemente la incidencia que declara no tener religión alguna. A su vez, la adscripción católica aumenta a medida que sube la edad. Entre el grupo poblacional que tiene entre 18-24 años y el que tiene más de 45 años hay 10 puntos porcentuales de diferencia (71,1% y 81,7% de incidencia católica respectivamente). Una linealidad inversa se observa en la autoadcripción a “ninguna” religión: la mayor incidencia es entre los jóvenes y la menor en el grupo de mayor edad.

Cuadro 2: Pertenencia religiosa por localización territorial. Total, y por sexo (distribución porcentual)

Pertenencia religiosa	Total			
	CABA		Argentina	
	Villas	Total Ciudad	Villas	Total país
Católico	76,4	67,7	74,1	77,2
Cristiano no católico*	15,9	3,4	16	7,4
Otra religión no cristiana	0,3	1,9	1	0,9
No cree en Dios y/o ninguna**	7,5	27	8,9	14,5
Total	100 (400)	100 (866)	100 (242)	100 (5484)

*En el relevamiento del EDSA esta categoría incluye a los testigos de Jehová y a los mormones. A fin de poder comparar, nosotros replicamos aquí este criterio.

**En el relevamiento de la EDSA, a aquellos que manifestaron no creer en Dios, no se les hicieron las preguntas sobre pertenencia religiosa. Para hacer comparables ambos relevamientos, hemos creado una nueva variable que incorpora las variables “no cree en Dios y/o ninguna”.

Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta de la Deuda Social Argentina 2013 y a EPRA 2014.

Entre la pertenencia, la porosidad y el tránsito

La población en villas tiende a mantener la religión que le fue transmitida por sus padres. Casi un 80% afirma tener la misma religión que tenía su madre al momento de nacer.¹³ A su vez un 16,7% manifestó que a lo largo de su vida cambió de religión (Cuadro 3). Los datos revelan que la religión tiene un fuerte componente “adscriptivo” o heredado, transmitido por la familia y en el que se tiende a permanecer a lo largo de la vida. Pocos declaran haber cambiado de religión. La situación es similar a lo que se registra para el conjunto de la población del país, aunque en nuestra población objeto de estudio el porcentaje que decide cambiar de religión es mayor.¹⁴

Cuadro 3: Herencia" religiosa, cambio de religión y bautismo. Total y por aspectos sociodemográficos (en porcentaje)

	Total	Sexo		Grupo de edad		
		Varón	Mujer	18-24	25-44	45 y más
Tiene en la actualidad la misma religión que tenía su madre al momento de nacer	79,4	78	80,6	81,4	76	83,3
A lo largo de su vida ha cambiado de religión	16,7	14,6	18,5	14,3	15,8	21,5
Está bautizado*	95,7	96,8	94,7	93,4	95,6	98,9

*Dentro de cualquiera de las denominaciones cristianas o para-cristianas.

Fuente: Procesamientos propios en base a la EPRA 2014.

Es interesante analizar el tipo de movilidad, cuál es su dirección y las especificidades que introducen aspectos sociodemográficos. La denominación religiosa desde la que se origina el mayor registro de tránsito religioso es la católica (el 61.5% de los que manifiestan haber cambiado de religión). Gran parte de este tránsito se dirige hacia el pentecostalismo y las religiones para-cristianas. Entre los actuales cristianos no católicos, cerca de un 50 % manifestó haber recibido el bautismo católico antes del recibido en sus actuales iglesias. A su vez entre las personas que en el presente se declaran sin religión, 85,7% recibió el bautismo católico en algún momento de su vida.¹⁵ Las otras denominaciones religiosas a las que actualmente adscribe la población en villas (salvo la Umbanda) son también punto de partida del tránsito. El 6,6% de los actuales desafiliados religiosos provienen de los evangélicos. Los evangélicos siguen a los católicos en cuanto a una dinámica expulsora (24.6%), escoltados por los para-cristianos (10.7%). La dirección precisa del tránsito religioso no es captable con los datos relevados, ya que no hay posibilidad de adentrarnos con exactitud en los multitránsitos, las etapas intermedias, etc. Podemos sí afirmar que se evidencia una pluridireccionalidad; que los católicos son los más “expulsores”, y quienes más reciben a los que se movilizan son los evangélicos, los para-cristianos y los indiferentes. Se evidencia asimismo movilidad entre las denominaciones cristianas no católicas,

y algunos casos de personas que dejaron el catolicismo, tuvieron uno o dos tránsitos por denominaciones cristianas no católicas (o por la desafiliación) y “volvieron” al catolicismo. Esta última situación denota la variedad y complejidad que esconde el tránsito y la movilidad religiosa. Por otro lado, la adscripción en una nueva denominación no supone el total abandono de los símbolos, creencias o prácticas, tal como pudo percibirse respecto de la creencia en la Virgen María, tanto por evangélicos como por personas sin adscripción.

Los aspectos sociodemográficos introducen algunas especificaciones interesantes de destacar. Las mujeres tienden un poco más que los varones a cambiar de religión, siendo el catolicismo su mayor punto de partida; en cambio en los varones cobran relevancia las adscripciones no católicas como instancias desde las que se inicia el tránsito. Las personas con mayores niveles de instrucción registran menor movilidad religiosa. Los inmigrantes tienden a permanecer más en la religión que sus padres les transmitieron, mientras que los nacidos en el AMBA registran los mayores grados de movilidad. Este último dato es consistente con la mayor presencia en términos comparativos de católicos entre los inmigrantes y de evangélicos e indiferentes entre los nacidos en el AMBA.

Al análisis del tránsito religioso resulta muy valioso complementarlo con la metáfora que utilizan algunos autores (Frigerio 2005) para ilustrar las pertenencias difusas y permeables: la ‘porosidad’. Este término hace referencia a la interacción con instancias y actores de denominaciones religiosas diferentes a la de uno sin por ello estar comprometido el cambio de adscripción. Son acciones que pueden leerse como signos de simpatía o de apertura a otros contextos religiosos. La huella que esas interacciones dejan en quienes las emprenden son difíciles de analizar; nuestro cuestionario no lo permite; solo releva la interacción efectuada. El 15,6% de la población en villas ha asistido en el último año a celebraciones, rituales o charlas de otra religión. Este grupo está conformado mayoritariamente por católicos (65,6%), seguidos por los evangélicos (21,3%) y aquellos sin adscripción religiosa (6,6%). El evento al que han asistido en la mitad de los casos es evangélico, y de ellos aproximadamente un cuarto se dice católico. En un quinto de los casos los eventos son adventistas, de los mormones, de los testigos de Jehová o umbandas. Estos datos pueden leerse como indicativos que la porosidad de las adscripciones está presente en todo el espectro de adhesiones de nuestro territorio en estudio. Dentro de esta porosidad se destaca una mayor tendencia de los católicos a vincularse con el mundo evangélico y el para-cristiano. Son más propensos a efectuarlas los jóvenes y la población con menores niveles de instrucción.

Otro indicador que podría evidenciar estas interacciones es el vínculo con agentes religiosos de espacios religiosos diferentes al propio. Un 55,8% contestó que interactuó con al menos uno, de los cuales el peso mayor lo tienen los pastores y sacerdotes. En varias de las prácticas religiosas de la población (asistir al culto, comulgar, confesarse, etc.) están implicados sacerdotes o pastores, con lo que el alto porcentaje de la población que interactuó con ellos puede leerse como indicativo que estos agen-

tes tienen cierta cercanía con los creyentes. Debe señalarse que en las villas más grandes de la Ciudad hay tanto sacerdotes católicos como pastores evangélicos residiendo; en varios casos – especialmente los sacerdotes – es por una expresa opción de estar cerca de los pobladores. Esta “cercanía” seguramente hace más factible la interacción.

Es interesante remarcar la interacción con agentes religiosos no cristianos – al menos en su sentido institucional: sacerdote o pastor – un 12% de la población interactuó con un *pai* o *mae*, con un curandero o con un vidente. El porcentaje de interacción con un *pai* o una *mae* es cinco veces superior al de la pertenencia declarada a las religiones afrobrasileñas. Menor proporción alcanzan los vínculos con videntes/ adivinos, y sanadores/curanderos (consultados por un 7,5% y 5% de la población respectivamente). Estas interacciones estén vinculadas a creencias, prácticas y modos de vinculación con lo sagrado fuera de la esfera religiosa institucional.

¿A qué adscripción religiosa pertenecen quienes afirmaron efectuar estas interacciones? Entre los que se vincularon con un pastor sobresalen los católicos (43,2%); es de destacar que su incidencia es incluso mayor a la de los propios evangélicos. Sin dejar de reconocer que en el peso que tienen los católicos incide su mayor presencia en la villa, el dato resulta muy interesante, y es otro de los tantos que se suman a la afirmación que los católicos en las villas tejen vínculos con el mundo evangélico de diversas formas y en formas aparentemente fluidas. La dirección contraria – evangélicos consultando a sacerdotes – es mucho menos relevante, pero es igualmente existente. Uno de los aspectos más interesantes a destacar es la interacción con agentes que no pertenecen a la matriz cristiana. La incidencia de adscripciones afrobrasileñas en la población de villas, como ya hemos destacado, es muy baja (0,3%), sin embargo, la cifra se quintuplica a la hora de considerar quienes manifiestan haber interactuado con un *pai* o *mãe*. Los responsables del notorio aumento de esta cifra son católicos exclusivamente; las restantes denominaciones no manifestaron haber entablado estas interacciones. Algo similar sucede con las interacciones con sanadores, adivinos o videntes; las entablan preponderantemente los católicos; aunque en estos casos también se suman personas sin religión y unos pocos de otras denominaciones.

El tránsito, la movilidad, la concurrencia religiosa, en síntesis, son todos aspectos presentes en las villas. Indican que el mundo religioso es dinámico. Las fronteras, desde quienes adscriben a lo religioso, son permeables; porosidad que se evidencia al interior de las denominaciones, y aún entre éstas y el campo exterior al religioso. Si ésta es una cualidad más fuerte ahora que en otros tiempos es imposible de saber. Lo cierto es que actualmente está presente, y marca la fluidez, y en cierta medida la “libertad” con la que la gente se mueve dentro del mundo religioso y define sus propias matrices de sentido.

Concluimos vinculando las características de las pertenencias religiosas de la población, con otras propias del territorio de las villas. La diversidad de pertenencias religiosas de la población en villas de CABA; su fuerte movilidad y porosidad; la fluidez de intercambios dentro del mundo religioso, y entre éste y el político social,

son aspectos que van marcando la “identidad” del territorio, dándole dinámicas y matices propios. Lo interesante es que esta “vitalidad” religiosa se conjuga con otra contrapuesta que es el aislamiento en que los habitantes de estos territorios tienden a vivir en relación al resto de la Ciudad: cierta guetificación que redundante en que las interacciones sociales tiendan a darse entre ellos. Fluidez y fronteras borrosas por un lado, y aislamiento y poca integración por otro, son coordenadas por las que el territorio en el que habitan los sectores urbanos más marginados van construyendo su propia identidad religiosa, su mundo simbólico y su matriz de sentidos.

4. Variedad de prácticas, devociones y ritos

La forma en que las personas se vinculan con lo sagrado; la manera en que mantienen activas sus creencias; los rituales por los que sus devociones y vivencias religiosas se conservan, se alimentan y se significan, son todas dimensiones de las prácticas religiosas. Así definidas, éstas incluyen un espectro muy grande de posibilidades y de clasificaciones. Las prácticas pueden categorizarse según sean de tipo más individual o comunitario; según se realicen en espacios privados o públicos; según el grado en que responden a rituales institucionalmente establecidos, según el tipo y grado de compromiso religioso que expresan, etc. La práctica religiosa, en síntesis, es un aspecto polisémico que ayuda a comprender cómo las personas viven y expresan su fe.

Nuestro cuestionario relevó varias prácticas religiosas, 18 de las cuales las hemos rankeado en función de la incidencia de haberla efectuado al menos una vez en el año (Cuadro 4). El primer lugar del ranking, con porcentajes rondando el 87%, es ocupado por dos prácticas: 1. rezar u orar en casa; 2. asistir al templo o iglesia para la ceremonia de su culto. Se trata de actividades muy distintas. La primera, rezar en casa, tiene lugar en un ámbito doméstico, desde el que se toma la iniciativa de entablar un vínculo “personal” con lo sagrado. Si bien nada puede inferirse por la pregunta acerca de la forma en que cada persona lo hace (si recurre a oraciones o fórmulas establecidas, si lo hace sólo o acompañado), ni de la frecuencia e intensidad de su oración, ni la intención del rezo (agradecer, pedir, etc.) el porcentaje de respuesta tan alto a esta pregunta, puede leerse como revelador de la existencia de un espacio “propio” para el vínculo con la trascendencia. La segunda práctica, contrariamente a la primera, se realiza en un ámbito institucional participando de ceremonias con una ritualidad establecida.¹⁶ El elevado valor que alcanza creemos que puede leerse como indicativo del valor simbólico que sigue teniendo la práctica religiosa institucional. La asistencia esporádica, siguiendo los argumentos de Hervieu-Leger (2005: 24) puede entenderse también como indicativa de una conexión afectiva, como un guiño a un mundo religioso en el que uno “no está” verdaderamente, pero al que se está unido de alguna manera, sea por recuerdos festivos, emociones y/o apegos estéticos. La fuerte incidencia, en síntesis, de las dos prácticas religiosas que comparten los primeros lugares del ranking, cubren espectros y tienen connotaciones muy distintas.

Esto seguramente está indicando que en la orquestación del vínculo con lo sagrado lo institucional y lo personal se complementan.

Cuadro 4 Practicó en el último año... % que respondió afirmativamente por localización territorial

	Villas de CABA	AMBA	Total país
	Porcentaje	Ranking	
Asistirá a templo o iglesia para ceremonia de su culto	87,2	1	
Rezar u orar en su casa	87	2	70,6
Leer libros o folletos religiosos	58,7	3	
Asistir a fiesta religiosa	50,9	4	
Recibir la imagen de la Virgen en su casa	47	5	
Leer la biblia	45,3	6	33,1
Comulgar o participar en la santa cena	38	7	
Rezar en una ermita en la calle	33,8	8	
Concurrir a una peregrinación o procesión	31,5	9	13,5
Realizar una ofrenda	30,6	10	
Confesarse	30,2	11	
Concurrir a santuarios	29,5	12	31
Participar de algún ritual por difunto	28,5	13	
Asistir a novenas	25,6	14	
Misionar o predicar	17,4	15	9
Tener un enc. carismático con el espíritu santo	15,3	16	
Asistirá retiros o encuentros espirituales	15	17	7,8
Culto de prosperidad o siembra	7,6	18	

Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta sobre La Presencia Religiosa en Asentamientos 2014 - UCA. Para AMBA y total país se tomaron datos publicados en Mallimaci 2013 en base a la Encuesta sobre Religión y Estructura Social - 2008.

Las prácticas con una incidencia media, según nuestro ranking, son variadas: leer libros y folletos religiosos (58,7%), asistir a fiestas religiosas (50,9%), recibir la imagen de la virgen en la casa (47%) y leer la Biblia (45,3%). Dos refieren a una práctica que implica lectura de algún material religioso; llama la atención el alto porcentaje que manifiesta haber leído la Biblia en algún momento del año; posiblemente esté indicando un contacto personal o comunitario del que puede inferirse una adherencia y valoración de esta fuente primaria de la fe cristiana y un contacto con independencia de mediaciones. El alto porcentaje que recibió la imagen de la Virgen en su casa, muestra el “éxito” de un tipo de pastoral desarrollada en estos espacios desde la Iglesia

Católica, que es justamente que la imagen de la Virgen pase por diversos hogares en los que permanece algunos días para darle soporte a prácticas domésticas de oración.

Las prácticas con incidencia media-baja comprenden a aquellas que entre un tercio y un cuarto de la población manifiesta haber realizado al menos una vez en el año. Son prácticas muy variadas, que incluye a algunas que se realizan en espacios públicos como concurrir a una peregrinación o procesión, rezar en una ermita en la calle, y concurrir a santuarios; otras que se realizan por lo general dentro de los templos o iglesias: comulgar o participar de la santa cena, y confesarse; otras cuyo lugar de realización puede ser muy diverso como realizar una ofrenda y asistir a novenas. Esta última práctica se materializa en general con el rezo del rosario, oración típica de la Iglesia Católica. Las novenas se realizan en general en preparación a una festividad, por ejemplo la fiesta del santo/a patrono/a del barrio o capilla. Queda finalmente la práctica de participar de algún ritual por un difunto, cuya forma de realización es muy diversa; comporta el ritual del velatorio apenas fallece una persona, y asimismo una serie de prácticas conmemorativas de los difuntos que mantienen viva la memoria de los seres queridos.

Finalmente, las prácticas con menor incidencia (aquellas que varían entre el 17% y 7%) son cuatro. Dos de ellas implican un alto compromiso, sea para “salir” a testimoniar públicamente la fe, tal el caso de misionar o predicar, o la decisión de darse un espacio para una formación e introspección intensiva, como ser el asistir a retiros o encuentros espirituales. Las otras dos prácticas, tener un encuentro carismático con el Espíritu Santo y asistir a un culto de prosperidad o siembra, tienden a circunscribirse en general al espacio evangélico, de ahí posiblemente su menor incidencia.

Los párrafos anteriores, denotan, en síntesis, que el espectro de prácticas religiosas es amplio; sus contenidos, espacios de realización y ritualidad son asimismo muy variados. La incidencia de su realización pareciera también más alta en relación a otros territorios. Para algunas de las prácticas podemos comparar con los resultados a nivel nacional y del AMBA aportados por el Atlas de la diversidad religiosa dirigido por Mallimaci (2013). Rezar en su casa, leer la Biblia y concurrir a una peregrinación o procesión en las villas de CABA tienen porcentajes con diferencias alrededor de 15 puntos respecto al AMBA (Cuadro 5). Las diferencias porcentuales de las tres prácticas recién mencionadas y las de misionar, asistir a novenas y asistir a retiros, con los porcentajes nacionales son menores, rondan entre 5 y 10 puntos; salvo en leer la Biblia donde los porcentajes son muy similares.

Puede concluirse que la población en villas de CABA expresa su fe y la mantiene viva a través de prácticas religiosas en porcentajes algo superiores al conjunto de la población del AMBA y del total del territorio del país. Los aspectos sociodemográficos introducen diferencias de poco relieve, a excepción de la condición migratoria. Los nacidos en el AMBA son menos practicantes que el resto; y en varias de las prácticas, las personas provenientes de países limítrofes son más asiduas que el resto, particularmente en aquellas que se expresan en espacios públicos, como rezar en una ermita en la calle.

Es interesante destacar la relevancia que cobra el territorio de residencia en tanto lugar donde se realizan la casi totalidad de las prácticas religiosas. Este es el lugar “recorrido” por aquellos que realizan procesiones, visitas a santuarios – ubicados éstos en espacios públicos de las villas –, etc... Es, asimismo el lugar en el que están los lugares de culto a los que concurren para sus ceremonias. Estos, así como las otras organizaciones en las que los residentes participan, están dentro de las propias villas incidiendo fuertemente en que los residentes tiendan a tejer sus vidas “anclados” en sus barrios. Que las instituciones religiosas (los lugares de culto) estén dentro de las fronteras de los lugares donde viven las poblaciones marginales les confiere un rol relevante en la construcción de la identidad territorial. Sus propuestas, discursos, orientaciones, servicios, actividades, etc. gravitan en las condiciones de vida y en el mundo simbólico de los pobladores. La movilidad entre los lugares de culto ante disconformidad y/o ante mejores “ofertas”, tiende a ser dentro de los límites del barrio. Este argumento contribuye a comprender la fuerte flexibilidad en la afiliación religiosa de los residentes en villas.

Devociones y promesas. Presencia de altares en las casas

El 82% manifestó ser devoto de un santo, virgen o Cristo. La mitad de los que dijeron tener devociones, nombraron a la Virgen, y en muchos casos lo hicieron bajo alguna advocación. Las dos vírgenes que más se mencionan son las de Caacupé (típica de la cultura paraguaya) y la de Luján (patrona de la Argentina). En tercer lugar aparecen las vírgenes de Guadalupe (patrona de América) y la de Fátima, seguidas de cerca por las de Copacabana y Urkupiña, de la cultura boliviana (Imagen 3). Entre los santos, quienes reciben mayores menciones son San Cayetano, el Gauchito Gil y San Expedito (Imagen 4). La mención a Jesucristo tiene también una fuerte incidencia; un cuarto de quienes expresaron una devoción lo mencionan; se lo nombra bajo el nombre de Jesús, de Cristo, del niño Jesús, del Señor de los Milagros y del Sagrado Corazón.



Imagen 3: Virgen de la cual se es devoto según cantidad de menciones
Fuente: EPRA 2014 – UCA



Imagen 4: Santo del cual se es devoto según cantidad de menciones
Fuente: EPRA 2014 – UCA

Cada una de estas devociones se asocia a contextos, tradiciones y culturas. Excede los objetivos de este artículo ahondar en estos aspectos. Cabe solo mencionar tres cuestiones: 1. la relevancia que tienen devociones típicas de países limítrofes, especialmente en el caso de las vírgenes; 2. la presencia de devociones populares no oficialmente reconocidos por la Iglesia, especialmente en el caso de algunos santos, coexistiendo con devociones “oficiales”; 3. la división entre vírgenes y santos por género. Las primeras, son obviamente, del género femenino. Las devociones a los santos son masculinas. La devoción a santas es muy baja. Cabe destacar, considerando aspectos sociodemográficos, que ser devoto es más fuerte entre las personas de mayor edad y entre los nacidos en países limítrofes. El sexo en cambio no introduce mayores diferencias.

Estas devociones están estrechamente vinculadas a dos prácticas con alta incidencia en nuestra población objeto de estudio: hacer una promesa (40%), y tener un altar en la casa (55%).¹⁷ Casi la mitad manifestó haber hecho la promesa a la Virgen, santo o Cristo del cual se es devoto, estrechando así vínculo, que comporta confianza, entrega y obligación. Las figuras religiosas objeto de sus “promesas” en la mayoría de los casos están presentes en sus altares domésticos. De acuerdo a los testimonios recabados, en muchos altares se menciona la presencia de fotos de familiares difuntos, y en algunos la foto del Papa Francisco. Otros cuentan con exvotos materializados en diversos objetos o pequeñas pinturas, con los que conmemoran el milagro que afirman haber presenciado. Es posible que la presencia de altares en un “territorio” doméstico, desde la perspectiva de los miembros del hogar, articule su mundo, su espacio doméstico, con lo “sagrado”. Su presencia puede ser concebida como expresiones de prácticas de sacralización (Martín 2007) en el ámbito familiar.

5. Conclusiones. Perfiles de católicos y de pentecostales en las villas de Buenos Aires

Los residentes de las diversas villas viven y construyen su vida cotidiana en un espacio en el que variadas tradiciones religiosas, preponderantemente de raíz cristiana, convergen en un rico mundo simbólico e institucional. Para concluir este trabajo presentamos perfiles de creyentes en las villas de CABA. Estos responden a construcciones elaboradas luego de analizar la variedad de dimensiones de creencias, prácticas, devociones y opiniones de los encuestados. Para estas construcciones nos hemos valido tanto de datos precodificados del cuestionario, como de aquellos que fuimos codificando con los ítems abiertos de nuestro instrumento de recolección. Estos perfiles marcan tendencias y acentuaciones que sintetizan una variedad de fenómenos concretos. Cada caso – creyente – se acerca en mayor o menor medida a estas construcciones. Nos centramos en dos perfiles: el de los católicos y el de los pentecostales. Han quedado fuera de esta elaboración los autodenominados sin adscripción, aquellos agrupados en la categoría de paracristianos, y los pertenecientes a religiones afrobrasileñas.¹⁸ Nos hemos centrado, en síntesis, en los dos grupos mayo-

ritarios. Interesa comprender cómo los católicos y los pentecostales de las villas de CABA expresan y practican su fe.

*Perfil de los católicos*¹⁹

Los autoafiliados católicos de las villas de CABA han sido socializados en esta tradición religiosa mayoritaria; varios en sus países de origen (mayormente Paraguay y Bolivia), o en las provincias argentinas donde se criaron antes de migrar a Buenos Aires. Mantienen y alimentan su fe en los territorios donde actualmente viven. Encuentran en las capillas, en las ermitas y en los santuarios de sus asentamientos espacios donde expresar su práctica religiosa. Probablemente participen también a lo largo del año en alguna novena o procesión de las que periódicamente recorren sus barrios conmemorando al santo patrón o en honor a la Virgen. Cultivan su fe además a través de la oración personal, y en el ámbito doméstico; la mayoría posee en su hogar un espacio destinado a un “altar” en el que la imagen de un santo, una virgen y/o un difunto los remite al espacio de lo “sagrado”. Varios orquestan un vínculo con el santo o Virgen de su devoción a través de la práctica de la promesa. Honran de múltiples formas a la Virgen; posiblemente lo hagan bajo alguna de sus advocaciones: la de Luján, la de Caacupé (si son paraguayos), las de Urkupiña o Copacabana (si son bolivianos), la de Nuestra Señora de la Puerta (si son peruanos), Guadalupe, Fátima, Desatanudos, entre otras varias-. Muy posiblemente sean devotos de San Cayetano – patrono del trabajo – y tal vez también de San Expedito y/o el Gauchito Gil.

Tienden a concebir su fe en forma holística y cosmológica, lo que los habilita no solo a creer en los milagros, sino a entender y manifestar que han estado en presencia de alguno. Creen asimismo en la presencia del mal, de los demonios y del pecado. Se mueven con libertad en relación a postulados sostenidos por la institución católica (es común por ejemplo que crean en la reencarnación, en la energía y en la astrología). Con esa misma libertad asumen y veneran figuras marginales dentro de la institución, como el Gauchito Gil, o fuera de ella, como San la Muerte, orquestando sus propios relatos y rituales en torno a las figuras religiosas de las que son devotos.

Tienden a tener una estabilidad con la práctica y con el vínculo con lo religioso, el cual es percibido como de una intensidad media, que acompaña el ritmo de su cotidianidad y al que apelan para significar acontecimientos de sus vidas. Confían en la institución eclesial a la que recurren no solo para el culto, sino para participar en alguna de las múltiples actividades de ayuda y promoción social que ésta facilita en sus territorios. Se sienten acompañados y orgullosos que el Papa Francisco los haya visitado reiteradas veces siendo Arzobispo de Buenos Aires; son optimistas y confían que hará cambios positivos para la Iglesia y la humanidad. Algunos se vinculan además con las diversas ofertas religiosas presentes en sus villas; asisten a fiestas y celebraciones pentecostales o afrobrasileñas dándole un tinte de porosidad a su afiliación religiosa.

Perfil de los evangélicos-pentecostales

Los evangélicos residentes en las villas de CABA tienden a pertenecer a alguna de las denominaciones pentecostales categorizadas como pequeñas iglesias pentecostales autónomas de barrios populares (Wynarczyk 2009; Semán 2010); o sea pequeñas iglesias con lugares de culto dentro de los asentamientos o en sus cercanías. Tienden así a tener una práctica y participación religiosa activa dentro de pequeñas comunidades de creyentes lideradas por pastores de sus mismos vecindarios. Los territorios en los que residen constituyen los espacios de su actividad religiosa. Encuentran en la comunidad contención, apoyo y disciplina. Algunos mencionan la pertenencia a su iglesia como un espacio que acompañó un cambio de vida, como dejar de ser drogadicto o alcohólico.

Es altamente probable que los autoafiliados pentecostales hayan tenido una socialización primaria dentro del catolicismo y que luego de un proceso que varios de ellos denominan “conversión” hayan migrado de afiliación; autoafiliación que para algunos se enmarca dentro de una sucesión de pasajes dentro de diversas agrupaciones evangélicas, y que en algunos pocos casos puede volver a desembocar en el catolicismo, o bien en la no afiliación a ninguna institución. Varios, aun luego de su cambio de denominación, siguen vinculados al mundo simbólico católico; mantienen la veneración a la Virgen y a los santos; en cambio se apartan de figuras de la religiosidad popular como san la Muerte y el Gauchito Gil, y reafirman e incrementan su grado de creencia en el infierno, los demonios, el pecado y la resurrección. Paralelamente, se afianza su creencia en los milagros y la certeza de haber estado en presencia de alguno. En sus relatos, a diferencia de los católicos, algunos mencionan la mediación comunitaria.

La porosidad y persistencia del mundo simbólico católico se observa también en las prácticas religiosas; algunos reciben la imagen de la Virgen en sus casas, participan en peregrinaciones o procesiones. Se sumergen a su vez en prácticas típicas del espacio evangélico como el culto de prosperidad y siembra o un encuentro carismático con el Espíritu Santo. Participan de las ceremonias en sus templos con asiduidad, y paralelamente alimentan su vínculo con lo sagrado a través de la oración personal y de la lectura de la Biblia y folletos religiosos. Varios tienden a comprometerse con actividades de prédica y misión.

Las iglesias pentecostales en las que se adscriben tienden a ubicarse dentro del espectro más extremo de lo que Wynarczyk (2009) califica como “conservador bíblico”.²⁰ Además de adscribir a una visión doctrinaria “rígida”, tienen estándares morales y niveles de autoexigencia elevados. Sus posiciones más negativas que las de los católicos respecto al aborto y la homosexualidad dan cuenta del primer aspecto. Respecto al segundo, aun si su práctica religiosa es asidua, tienden a considerarse poco religiosos.

Católicos y pentecostales, **en síntesis**, conviven en cada una de las villas. Territorios, en cada caso, donde el plano de las relaciones con lo sagrado conforma

un vector de enorme capacidad de orientación de las prácticas cotidianas (Semán 2000: 178). El mundo simbólico y sus expresiones en prácticas religiosas encuentran esquemas y habilitaciones institucionales religiosas (católicas y pentecostales) que dan continuidad y canales institucionales legítimos a sus presupuestos culturales. El tipo de presencia institucional católica en las villas – flexible, amplia, con acento en la valoración de la “sabiduría popular” – y la institucionalidad pentecostal tienden a habilitar canales para expandir y recrear la religiosidad popular. La reconocen, la apoyan y ofrecen – dentro de ciertos límites – vías de expresión.

Católicos y pentecostales conviven en un mismo territorio. Sus fronteras se permean, se diluyen. En las villas los creyentes seleccionan y reagrupan elementos de la cultura religiosa tradicional en una combinación que, aunque diferenciándose, acompaña la sensibilidad que esa cultura fue sedimentando durante décadas (Semán, 2001). Lo sagrado, el sentido cosmológico, la comprensión holística que se expresa en la religiosidad popular, torna borrosas las fronteras de las tradiciones religiosas.

Bibliografía

- BOCCONI, Diego y ETCHEVERRY, María Paula. (2012), “Chamigo Gil”. In: R. Dri (comp.). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos.
- CHERTUDI, Susana y NEWBERY, Sara. (1978), *La Difunta Correa*. Buenos Aires: Huemul.
- DEL BRUTTO, Bibiana. (2007), “La Difunta Correa”. In: R. Dri (comp.). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos, tomo 2.
- DE LA TORRE, Renée. (2012), “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”. *Civitas*, vol. 12, n° 3: 506-521.
- DGEyC (Dirección General de Estadísticas y Censo). (2010), Resultados provisorios del Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010 en la Ciudad de Buenos Aires. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- FRIGERIO, Alejandro. (2003), “¡Por nuestros derechos ahora o nunca!”: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina” *Civitas*, vol 3, n° 1: 35-68.
- _____. (2005), “Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina”. *Ciências Sociais e Religião*, n. 7: 223-237.
- _____. (2007a), “Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à IURD na Argentina e no Uruguai”. In: V. G. da Silva (ed.). *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. (2007b), “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”. In: M. J. Carozzi y C. Ceriani (eds.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- FRIGERIO, Alejandro y WYNARCZYK, Hilario. (2013), “La diversidad religiosa en Argentina: un desafío a la ciencia normal”. *Cultura y Religión*, vol 7, n° 1: 3-9.
- GEERTZ, Clifford. (1992), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica y IRRAZÁBAL, Gabriela. (2010), “Católicos en Argentina: hacia una interpretación de su diversidad”. *Sociedad y Religión*, n° 32/33: 42-59.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2005), *La religión: Hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- LÓPEZ FIDANZA, Juan y GALERA, Cecilia. (2012), “Religiosidad popular en el siglo XXI: Transformaciones de la devoción a San la Muerte en Buenos Aires”. *Revista Estudios Cotidianos*, 1:1 84-99.

- LUDUEÑA, Gustavo. (2013), "La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio". *Corpus*, [En línea] vol 3, nº 2.
- MALLIMACI, Fortunato. (2013), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- MARTÍN, Eloísa. (2007), "Aportes al concepto de religiosidad popular: revisión de la bibliografía argentina". In: M. J. Carozzi y C. Ceriani (eds.). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos-ACSRM.
- NOEL, Gabriel y SEMÁN, Pablo. (2011), "El concepto de cultura popular como marco de la religiosidad popular". In: A. Ameigeiras y B. Alem (comp.). *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- PARKER, Christian. (1993), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- PRANDI, Reginaldo. (2014), "As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio". In: F. Teixeira e R. Menezes (comp.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. São Paulo: Editora Vozes Limitada.
- SEMÁN, Pablo. (2000), "El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares". In: M. Svampa, (comp.). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- _____. (2001), "Cosmológica, Holista y Relacional: Una Corriente de la Religiosidad Popular Contemporánea". *Ciências Sociais e Religião*, año 3, nº 3: 45-74.
- _____. (2010), "De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso.". *Revista Cultura y Religión*, vol. IV, nº 1: 16-33.
- STARK, Rodney y FINKE, Roger. (2000), *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- SUÁREZ, Ana Lourdes y LÓPEZ FIDANZA, Juan. (2013), "El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadscripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados". *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, vol 7, nº 1: 98-115.
- SUÁREZ, Ana Lourdes. (2015), *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- WYNARCZYK, Hilario. (2009), *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina. 1980-2001*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Gral. San Martín.

Sites consultados

Techo Argentina (2013) Relevamiento de asentamientos informales 2013. Buenos Aires: Techo. Recuperado de: <http://www.techo.org/paises/argentina/>

Notas

- ¹ Según el Censo Nacional de Población de 2010 residen en las villas unas 163.587 personas, lo que representa el 5,7% de la población total de la Ciudad en ese año (DGEyC 2010). Debido a la reconocida subestimación de esa cifra, se estima que el porcentaje real es de alrededor de un 8%. Las villas están fuertemente concentradas en el sur de la Ciudad (TECHO Argentina 2013).
- ² Las mencionadas son algunas de las devociones populares más difundidas en toda la Argentina. La Difunta Correa es una figura devocional originaria de Cuyo que, según la leyenda, pudo seguir alimentando con sus pechos a su hijo aún después de muerta en un páramo (Chertudi y Newbery 1978; del Brutto 2007). Hasta años recientes la Difunta ocupaba el podio de las devociones populares, siendo desplazada en los últimos años por el Gauchito Gil, posiblemente a través del mismo medio que había difundido a aquella: los conductores de camiones. El Gauchito, nuevamente según sus diversas

historias sagradas, habría sido un bandolero correntino o quizás una suerte de *Robin Hood* – según las distintas versiones – que, asesinado injustamente, se volvió auxilio de quienes lo invocan en la necesidad (Bocconi y Etcheverry 2012). San La Muerte es una devoción que mixtura creencias guaraníes con elementos de un catolicismo popular que, sin tener la difusión de las anteriores, ha alcanzado una gran visibilidad en los últimos tiempos y se ha propagado desde las provincias del litoral argentino al resto del país (López Fianza y Galera 2012).

- ³ Se seleccionaron los siguientes aglomerados de asentamientos precarios: del barrio Soldati (Villa 3-Fátima, Piletones y R. Carrillo); 2. La villa 1-11-14 del Bajo Flores; 3. Las villas Cildáñez e INTA del barrio de Lugano; 4. La villa 21-24 de Barracas, y 5. Las villas 31 y 31bis de Retiro. Estos cinco aglomerados concentran al 85% de la población que vive en las 17 villas y asentamientos de CABA.
- ⁴ Los resultados de todo el relevamiento y del trabajo efectuado han sido publicados en Suárez (2015). A lo largo de todas las etapas de investigación participaron: Ana Lourdes Suárez, Juan Martín López Fianza, Cecilia Galera, Isabel Gatti, Javier Barra, Luz Lecour y Agustín Grizzuti.
- ⁵ La metáfora propuesta por René de la Torre de la religiosidad popular como un “*entre-medio*”, o sea entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada y vivida por fuera de las instituciones, ilustra muy adecuadamente esta aproximación. Se destaca así que muchos creyentes toman elementos del culto propuesto por las instituciones religiosas preponderantes (habitualmente reapropiándolos y resignificándolos) y asimismo de otras creencias no oficiales conformada por la tradición oral que es vehiculadora de muchos de sus elementos parainstitucionales. La religiosidad popular no es necesariamente paralela sino transversal a la institución y se desarrolla en los intersticios de la misma antes que por fuera de ella (De la Torre 2012: 511).
- ⁶ Cristian Parker (1993) caracterizó un trabajo que tuvo fuerte repercusión en los estudios sobre religiosidad popular a la misma como regida por “otra lógica”: “la alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto” (Parker 1993: 192). Se entroncaría en las perspectivas culturalistas que intentan caracterizar un estrato cultural propio de Latinoamérica que sería fruto de la sedimentación de los procesos sociohistóricos por los que atravesó nuestro subcontinente. El concepto destaca la positividad creadora de los sectores populares.
- ⁷ La creencia en Dios comporta una dimensión ‘nocial’: afirmar la ‘verdad’ de un postulado – ‘Dios existe’. También puede comportar una dimensión experiencial: una relación de confianza con un ‘alguien’. Solo esta segunda dimensión -que supone la primera- implicaría un compromiso religioso tal que se refleje en prácticas que lo expresen y alimenten (Suárez y López Fianza 2013).
- ⁸ Para poder interpretar estos resultados se decidió realizar comparaciones con la población que habita en villas de todo el país, el total de la Ciudad de Buenos Aires y el total del país. Para ello recurrimos a los resultados del Observatorio de la Deuda Social (ODSA) en su relevamiento del 2013. El Observatorio de la Deuda Social Argentina es un programa de la UCA que a partir del 2004 realiza todos los años una encuesta nacional con indicadores de desarrollo humano e integración social (Encuesta de la Deuda Social Argentina – EDSA) a hogares, poblaciones y niños residentes de áreas urbanas del país, relevando una muestra representativa de alcance nacional: probabilística, polietápica y estratificada de 5700 hogares.
- ⁹ Esta afirmación se verifica principalmente en el mundo católico, que habilita la creencia en estos seres mediadores, la cual se expresa en devociones con una importante carga afectiva (ver apartado *Promesas y devociones*). Este hecho no tiene el mismo peso en el mundo cristiano no católico, a excepción de aquellos que fueron socializados en el catolicismo y donde estos elementos religiosos aún operan.
- ¹⁰ En general, tiene a haber una prevalencia de la creencia en los símbolos/creencias de corte positivo sobre sus equivalentes de signo negativo: santos/demonios, rituales benéficos/maleficios, etc.
- ¹¹ A efectos de esta comparación – obligados por el diseño del cuestionario de la EDSA – incluimos entre los cristianos a iglesias que en nuestra presentación denominamos ‘para-cristianos’: adventistas, mormones y testigos de Jehová.
- ¹² Estas impugnaciones son particularmente intensas por parte de actores evangélicos, tal como nos ilustran Frigerio (2007a) para el caso argentino o Prandi (2014) para Brasil.

- ¹³ Comparamos con la religión de la madre (y no con la del padre) por la alta incidencia de ausencia paterna al momento de nacer.
- ¹⁴ Un 10% de la población total del país manifestó cambiar de religión a lo largo de su vida según los datos reportados por el Atlas de las creencias religiosas en la Argentina (Mallimaci 2013: 150).
- ¹⁵ La denominación católica como la mayor “expulsora” de adscriptos, surge también de otros tres datos contruidos en base al cuestionario. Uno es el porcentaje de encuestados que dijeron que sus padres eran católicos al momento de nacer (alrededor del 90%), marcando así una brecha de alrededor del 14% con los encuestados que actualmente se definen como católicos (76,4 %). El segundo dato es el proveniente de quienes manifestaron haber recibido el bautismo católico (86,8%) marcando una brecha de 10 puntos porcentuales con los actuales católicos. Tercero es el dato de quienes habiendo afirmado que cambiaron de religión, manifestaron que la religión a la que adhirieron antes era la católica (61,5%).
- ¹⁶ La asistencia al culto de la población en villas de CABA, la podemos comparar con la totalidad de la población en CABA; este último dato lo tenemos por el relevamiento de la Encuesta Social Argentina -EDSA de la UCA. En el 2013, según la EDSA un tercio de las personas que se consideraban religiosas declararon no asistir nunca a las ceremonias de su culto. La proporción es superior a la que nunca asistió a su culto en las villas de CABA, que es apenas superior al 10%.
- ¹⁷ Una promesa es un voto u ofrecimiento religioso que se hace junto con una petición a Dios, Jesús, la Virgen María o un santo. La práctica de esta costumbre, muy arraigada en la tradición católica, normalmente consiste en pedir favores a un santo a cambio de lo cual se promete un sacrificio personal. Se entiende que si el santo accede al pedido, el creyente debe cumplir con la promesa.
- ¹⁸ Recordemos que aquellos sin religión alguna representan el 7,5% de nuestra población objeto de estudio; y los paracristianos (Adventistas, Mormones y Testigos de Jehová) el 3,6%, y el Umbanda el 0,3. O sea los perfiles que presentamos dejan afuera al 11,4% de la población en villas de CABA.
- ¹⁹ Para estos perfiles se resumen los datos presentados a lo largo del artículo, así como algunos otros que siendo relevados en nuestro cuestionario han quedado fuera de esta presentación. Puede accederse a los mismos en Suárez (2015).
- ²⁰ Este polo se inclina hacia el dualismo negativo radical; se trata de una posición ascética que tiende a “separar el mundo y el cielo de un modo tan realista que por momentos pierde por completo cualquier viso alegórico, en virtud del ‘literalismo’ o comprensión dura del texto de las Sagradas Escrituras como inspirado completamente y sin error” (Wynarczyk 2009: 47).

Recebido em novembro de 2015.

Aprovado em fevereiro de 2016.

Juan Martín López Fianza (juanfianza@gmail.com)

Docente na Pontificia Universidade Católica da Argentina (UCA). Mestre em sociología pela Universidade Católica da Argentina (UCA).

Ana Lourdes Suárez (analourdessuarez@gmail.com)

Docente na Pontificia Universidade Católica da Argentina (UCA). Investigadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). PhD em Sociología pela Universidade de San Diego/California.

Resumen:

Diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas en los asentamientos precarios de la Ciudad de Buenos Aires

El artículo indaga en las creencias, vivencias y prácticas religiosas de los habitantes de asentamientos precarios de la ciudad de Buenos Aires. Se analizan datos provenientes de un cuestionario aplicado en el 2014 a una muestra representativa de residentes en las ‘villas de emergencia’ de la ciudad. El artículo inicia con una breve discusión en torno al concepto de “religiosidad popular”, de la que surge la aproximación en la que se enmarcó el proyecto de investigación del estudio. Se pasa luego a presentar la variedad de creencias en base a los tabulados del relevamiento; luego se profundiza en la diversidad de pertenencias religiosas; a continuación ahondamos en las prácticas, devociones y ritualidades. Para finalizar, se resume lo analizado presentando perfiles de creyentes de los barrios precarios. El estudio muestra que las manifestaciones de fe de la población objeto de estudio son muy variadas y acompañan sus vidas de diversas maneras.

Palabras-clave: Religiosidad Popular, Villas de Buenos Aires, Perfiles de creyentes, Creencias y prácticas religiosas.

Abstract:

Diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas en los asentamientos precarios de la Ciudad de Buenos Aires

The article analyzes the religious beliefs, experiences and practices of Buenos Aires slum’s inhabitants. We analyze data from a questionnaire applied in 2014 to a representative sample of the city’s slums. The article begins with a brief discussion on “popular religiosity”, in which the research project of this study is framed. Base on the tables from our aggregated data we address the variety of slum inhabitant’s beliefs; we then address their diversity of religious affiliations, and the diversity of their religious practices, devotions and rituals. We conclude summarizing our analysis by presenting profiles of believers from the precarious neighborhoods. The study shows that the population under study manifestations of faith are varied, and that they accompany their lives in different ways.

Keywords: Popular religiosity, Buenos Aires slums, Religious beliefs and practices.