

FORTUNATO MALLIMACI
coordinador

Atlas de las creencias religiosas en la Argentina

Editorial Biblos
: l e x i c ó n :

 **CLACSO**

Atlas de las creencias religiosas en la Argentina

FORTUNATO MALLIMACI
director

Atlas de las creencias religiosas en la Argentina

Editorial Biblos

Atlas de las creencias religiosas en la Argentina
/ dirigido por Fortunato Mallimaci. - 1a. ed. -
Buenos Aires: Biblos, 2013.
265 pp.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-691-008-8

1. Atlas. 2. Lexicón. I. Mallimaci, Fortunato, coord.
CDD 912

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U., sobre idea original de Anabella Bustos*
Armado: *Hernán Díaz*

© Los autores, 2013

© Editorial Biblos, 2013

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición
fue impresa en Elías Porter Talleres Gráficos,
Plaza 1202, Buenos Aires,
República Argentina,
en julio de 2013.

Índice

Presentación

<i>Fortunato Mallimaci</i>	9
----------------------------------	---

Introducción

<i>Fortunato Mallimaci</i>	15
Los datos de las creencias religiosas: antecedentes en la Argentina y comparación con otros países de América Latina	22
Estructura social, creencias e identidades religiosas: la perspectiva de las personas	26
Metodología utilizada	30
Creencias, prácticas y actitudes religiosas	31
Creencias y prácticas religiosas en las regiones argentinas	51
Región Noroeste	51
Región Noreste	61
Región Centro	68
Región Metropolitana de Buenos Aires	73
Región Cuyo	78
Región Sur	85

1. Pertenencias religiosas

Católicos	91
Evangélicos	110
Indiferentes religiosos	120
Mormones	125
Testigos de Jehová	127
Judíos	128
Musulmanes	130
Afroamericanos	133

2. Estructura social y religión

Educación	137
Sexo	146
Grupos de edad	154
Ciudades	159

3. Dinámicas y transformaciones sociorreligiosas	167
Religión y política	167
Secularización y laicidad	171
Creencias, ritos y prácticas religiosas según la asistencia al culto	180
Opiniones y prácticas vinculadas a la sexualidad	188
Religiosidad popular	191
Catolicismo e identidad nacional: una descripción sociohistórica	201
La religión y el ámbito educativo	210
4. Símbolos religiosos en el espacio urbano	217
Introducción	217
Marcas religiosas en el espacio público de la ciudad de Santiago del Estero	220
Marcas religiosas en el Gran Mendoza: territorios y espacios	227
Marcas religiosas en Rosario	230
Marcas religiosas en el Área Metropolitana de Buenos Aires	236
Bibliografía	241
Índice de cuadros, gráficos y mapas	255
Los autores	261

Presentación

Fortunato Mallimaci

Las reflexiones de este libro son el fruto de largos años de investigación y de un trabajo colectivo a nivel nacional. En 2005 colegas de las universidades nacionales de Buenos Aires, de Cuyo, de Rosario, de Santiago del Estero y del Programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-CONICET decidimos comenzar una aventura académica de construir juntos y desde diversos espacios demográficos del país una investigación sobre las creencias religiosas en la Argentina.

Muchos de nosotros habíamos investigado y publicado sobre casos concretos y realidades locales y avanzado en comprensiones históricas y sociológicas de la presencia sociorreligiosa en temáticas y épocas particulares. En esos trabajos primaban –aunque no exclusivamente– las instituciones, los movimientos y los grupos llamados “religiosos” en sus vínculos con el Estado, el gobierno, la sociedad política y aspectos de la sociedad civil. Los dirigentes, los notables y los militantes son necesarios para cualquier sociología histórica, pero no pueden ser los únicos referentes a la hora de analizar y comprender la dinámica social.

Cada uno en su región había realizado con pocos recursos económicos pero con un fuerte compromiso con la imaginación sociológica diversos trabajos: monografías, trayectorias históricas, estudios de casos, mapeos locales y numerosos trabajos cualitativos para comprender la situación actual de las creencias religiosas. Percibíamos la toma de distancia institucional y el creer a su manera en el catolicismo, el crecimiento de “la disidencia” evangélica, los numerosos dioses a los cuales se rezaba y agradecía, los variados grupos y movimientos religiosos que aparecían en el espacio público mostrando una notable diversidad, el amplio repertorio católico en el mundo político y devociones más presentes en unas regiones que en otras, pero teníamos dificultades para dimensionar la magnitud de esos fenómenos.

Había (hay) también estudios que se centran en las instituciones religiosas y en los movimientos generados desde allí, en sus discursos y dogmas, en las distancias de tal o cual norma, en lo publicado en los diarios y revis-

tas, en la mayor o menor penetración en el Estado o la sociedad política y la civil. Los “especialistas” son (eran) el eje de los análisis y tendían casi a ignorar a los creyentes, sus trayectorias, sus inserciones, sus imaginarios y prácticas. Paulatinamente fuimos avanzando y comprendiendo la importancia del estudio académico de la vida de los creyentes.

Nos faltaba un estudio académico que se hiciera desde las personas, sus creencias, sus vidas, sus subjetividades y sus *habitus* articulados al resto de la estructura social y no sólo en un lugar específico sino a nivel nacional. Ese estudio debía dar la palabra a las personas en sus casas, mostrar cómo el espacio público nos hablaba también de las creencias de esas personas y crear conocimientos confiables y de calidad a partir de sus propias reflexiones, racionalidades, representaciones e imaginarios.

En 2008 se publicaron los primeros resultados que tuvieron alto impacto científico y mediático nacional e internacional al mostrar las profundas recomposiciones en las creencias que se estaban dando en los habitantes de la Argentina. Allí mostramos que en el país habitan y viven múltiples dioses provenientes de culturas varias, entre las que se destaca el cristianismo “realmente existente”; que las adscripciones religiosas se están recomponiendo –como otras identidades sociales– donde siguen vigentes los catolicismos para tres cuartas partes de la población y se destaca para el resto un pujante movimiento evangélico y una cantidad importante de indiferentes a las religiones; que las regiones de nuestro país son productoras de creencias diversas que se mezclan sin problemas con cristianismos, judaísmos e islamismos varios, dando vitalidad a numerosas combinaciones que hacen felices a las personas y perturban el sueño a los que se creen “dueños” de verdades y ortodoxias; que así como los jóvenes toman mayor distancia de las instituciones así también lo hacen de normas y prescripciones; y sobre todo analizamos que la gran mayoría de los habitantes de nuestro país buscan vivir sus creencias a su manera, quieren y exigen elegir sus pertenencias y –si bien bautizan a sus hijos– quieren que ellos elijan sus propias religiosidades.

Eso sí, así como afirmamos la disminución de la adscripción al catolicismo y la distancia que separa a esos creyentes de las normas y las instituciones, somos cautos sobre si el cuentapropismo religioso, el creer a su manera y alejados de las autoridades productoras de esos bienes de salvación y liberación nacieron hoy, hace treinta, cincuenta o más de cien años. Sospechamos ampliamente que el creer sin pertenecer es constitutivo de la modernidad religiosa en nuestro país desde su independencia en el siglo XIX y no sólo un fenómeno de la actual modernidad líquida, y que esa situación impulsó a las instituciones católicas a un acercamiento y una seducción por y para que el Estado impusiera un “coercitivo orden cristiano” y así compensar desde el poder aquello que no puede ser obtenido desde el consenso. La institución

católica es un actor legítimo como sujeto político apartidario por encima y por fuera del resto de los partidos y el Estado. Por eso tan importante será distinguir el proceso histórico, cultural y simbólico de recomposición de las creencias religiosas en las personas –*secularización*– de los umbrales concretos en el proceso histórico, legal y político del vínculo (entre separación y unión) entre Estado, sociedad política, poder económico y sociedad religiosa –*laicidad*–. El Estado argentino no es confesional ni hay religión oficial ni financia a los sacerdotes católicos –sí a las jerarquías católicas–, aunque esto no impide que en momentos históricos –dictatoriales y democráticos– se autorrepresente como la mano extendida –que castiga, premia y busca apoyos– de algún dios inflexible e integralista que “ficha” a los “otros cultos”, sospecha de “las otras creencias”, asesina y hace desaparecer en su nombre y privilegia sólo a “uno”, “el auténtico”, en los oficiales tedeums. Con la democratización, algo está cambiando y por eso, una vez más, hace falta seguir investigando.

Luego de seis años de reuniones, encuentros, compartir reflexiones y crear nuevos conceptos y categorías sobre una temática muy hablada pero poco investigada, podemos decir que hemos ampliado nuestros horizontes.¹

Es decir, mostramos un campo religioso activo, con límites variables según cada contexto nacional y momento histórico, con competencias y luchas múltiples y con una densidad histórica que lo relaciona (y se relacionó) con otros campos como el educativo, el de la salud, el político, el social, el mediático y, por supuesto, el estatal, que aparecían muy poco en las investigaciones. Lo religioso, a lo sumo, era simplemente un apéndice que se mencionaba cuando había un conflicto institucional entre especialistas religiosos y especialistas estatales.

La cultura judeo-cristiana ampliamente extendida en la Argentina no es sólo institución, dogmas, especialistas, movimientos, obras y templos. También se expande a otros campos y esferas. La producción antiliberal del catolicismo integral en la Argentina ha permitido nacionalismos, militarismos, derechismos, antiyankismos e izquierdismos varios. No podemos dejar de mencionar que esa referencia –secularizada– es también constitutiva de la cultura de los principales partidos políticos de nuestro país. La política es una continuación, a su manera, de símbolos, consignas, fiestas, feriados, representaciones, conceptos y clasificaciones provenientes de esa cultura. La subsidiariedad entre lo estatal y el mundo religioso en amplios espacios sociales es una legitimidad continua y mutua de larga data en la cual el

1. No podemos dejar de recordar al colega, amigo y animador de varios de estos trabajos que fue Jorge A. Soneira. Su muerte repentina en 2010 ha dejado un lugar difícil de llenar. Sigue junto a todos nosotros.

crecimiento permanente de la educación privada (en especial católica) es un ejemplo de la magnitud, pero no el único. Los creyentes provenientes de esa cultura que llegan al mundo de lo político, lo mediático y lo social son una de las principales canteras de formación de esa militancia.

El espacio estatal tiene una carga iconográfica católica que muestra el poder social y simbólico logrado por esa institución durante la larga militarización del país y gracias a la identificación entre identidad nacional e identidad católica. Además, a no olvidar, la legitimación cristiana ha acompañado continuamente a la construcción e invención de la nación desde sus orígenes y tanto en períodos democráticos como en dictaduras. Hoy —luego del período democrático más amplio de la historia de nuestra república— comienza a ser cuestionada. La pregunta es si es para ser reemplazada por un Estado laico o para que se amplíen a otros cultos. He allí un debate no resuelto que aparece muy claro en este libro. El espacio público posee también una fuerte presencia cristiana mezcla tanto del accionar de creyentes y cuentapropistas como de instituciones donde el discernir las lógicas de unos y otros no es tarea fácil para la investigación académica. No “todo” lo que es autónomo es popular, ni “todo” lo popular es autónomo, ni “todo” lo institucional es contrario a lo popular. Más aún, no se comprende la dinámica marginal, barrial y popular en nuestro país sin un pormenorizado estudio de la presencia institucional católica y evangélica. Una historia y una sociología de lo político o social o cultural de lo religioso necesitan también una historia de lo religioso en lo político, lo social y lo cultural.²

El carácter colectivo de la investigación que ha dado origen a este libro no debe hacer perder de vista que las elaboraciones aquí presentadas fueron escritas individualmente o por algunos miembros del equipo, algo que el lector observará en el índice. En cuanto a los datos cuantitativos, a no ser que se indique otra fuente, pertenecen a la encuesta “Religión y estructura social en la Argentina”, que fue la base de nuestra investigación.

Los grandes imperios y los grupos de poder mundiales y nacionales a nivel mediático, económico o religioso tienen los capitales necesarios para producir clasificaciones y memorias largas. Una investigación de este tipo buscar poner límites a esas pretensiones mostrando las riquezas de las

2. Estamos muy agradecidos por los aportes de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, de nuestras universidades nacionales y del CEIL-CONICET, que han permitido ampliar nuestros equipos de investigación con subsidios, becas y crear áreas, centros e institutos que buscan comprender los hechos y las representaciones sociales y simbólicos de nuestro país a partir de ampliar la mirada sobre los hechos religiosos en sus múltiples acepciones. Sin ese amplio y generoso apoyo financiero y de infraestructura, una investigación de esta magnitud y calidad hubiera sido imposible. También deseamos expresar nuestro agradecimiento a la Secretaría de Culto de la Nación en la persona del doctor Guillermo Oliveri.

particularidades producidas en un contexto local y nacional. Esas particularidades no son desviaciones ni anomalías sino otras maneras de expresar, vivir, soñar y materializar las creencias.

Por eso hemos intentado cualificar y cuantificar, vincular estructuras sociales y personas, mapear y escuchar personas, historiar y sociologizar para evitar que los que tienen poder nos sigan diciendo “siempre fue así”, “nunca esto sucedió”, “es la primera vez que esto ocurre”, “aquí eso no pasa”, “eso no es verdadera religión”, y frases y relatos que buscan inmovilizar, esencializar y evitar la sospecha y la mirada crítica de aquel que domina, nominando.

Estamos tan acostumbrados a memorias que legitiman poderes y dictaduras que hemos olvidado otras memorias religiosas que guardan, producen y reproducen voces muchas veces silenciadas, invisibilizadas, ignoradas, asfixiadas, negadas y despreciadas. Memorias que pueden ser opiantes y/o gritos de las personas oprimidas.

En esta investigación y en este libro esas múltiples voces y memorias intentan legítimamente estar presentes. Es nuestro grano de arena para ampliar derechos y fortalecer una democracia que haga suya esa diversidad de los invisibilizados. No son sólo números y cifras sino personas, grupos y familias que piden y exigen ser reconocidos como sujetos que viven, sufren, aman y son felices entre múltiples dioses y diosas. A ellos y ellas va dedicado este libro.

Introducción

Fortunato Mallimaci

La investigación que fue la base de este libro se realizó en el marco del proyecto “Religión y estructura social en Argentina” (PICT 2006 20666), financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Como trasfondo tiene la concepción de la necesidad de triangular y combinar metodologías cuali y cuantitativas para ampliar la perspectiva de los actores. Análisis con encuestas representativas, mapeos, gráficos, fotografías y marcas de elementos religiosos de distintas regiones y en las ciudades donde están los equipos de investigación y cientos de entrevistas e historias en profundidad a creyentes fueron las tres entradas que hemos utilizado en este trabajo a fin de garantizar la confiabilidad y calidad de este proceso de investigación colectivo. Aquí presentamos los resultados de la encuesta “Religión y estructura social en la Argentina”, mapeos y marcas.

También fue y es importante el análisis de las interpretaciones que los investigadores realizamos de nuestras creencias, de las creencias de los investigados y sobre los procesos sociales de los cuales formamos parte. Los hechos sociales son significativos tanto para los que los producen como para los que los investigan. La relación no debe ser entonces de sujeto a objeto sino de sujeto a sujeto, dado que nos ocupamos de un mundo de la vida preinterpretado. Las personas han sido consideradas como sujetos con una identidad que los hace a todos iguales en derechos y diferentes en y por el contexto espacial, temporal, político y religioso donde actúan y sueñan. No asumimos que se deben ver las formas de conocer o religarse distintas de las legítimas como desviaciones sino como otras formas de racionalidad, a partir del sujeto conocido como un actor activo en la construcción común del saber.

Las personas con las cuales nos relacionamos son activas, complejas, aman, odian, sienten, producen diversos capitales y viven con sus memorias, proyectos y expectativas que el investigador no puede desconocer. Categorías, conceptos, clasificaciones, vínculos, relaciones y representaciones de los investigadores deben ser tenidas en cuenta en cualquier investigación y,

mucho más, trabajadas en profundidad cuando esa tarea científica se hace entre casi cincuenta investigadores de todo el país y donde hay varios cómo, para qué y para quiénes. Lleva tiempo y paciencia teórica y metodológica, pero es condición imprescindible para formarnos y formar científicos que crean y creen grupos consolidados y no sólo individualidades destacadas. Como parte de esa necesidad, realizamos varias reuniones de los grupos de trabajo y parte de este libro fue presentado (y discutido) ante numerosos foros, congresos nacionales e internacionales y numeroso y activo público entre 2009 y 2010 en Buenos Aires, Rosario, Santiago y Mendoza.

De este modo, y coherente con la forma de trabajo desarrollado, nada mejor que sean los mismos responsables de los distintos nodos quienes presenten las regiones.

REGIÓN NOROESTE (NOA)

Ana Teresa Martínez

Está conformada por las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, Santiago del Estero. El NOA constituye el rincón del país históricamente articulado a las sociedades andinas de Bolivia y Perú. Durante el período colonial temprano fue la zona más rica y poblada del actual territorio argentino, con una economía productora de animales de carga, tejidos y alimentos para la entonces populosa ciudad de Potosí. A partir de fines del siglo XVIII, la creación del virreinato del Río de la Plata con capital en Buenos Aires, el cambio de frente en la organización del territorio (que pasó a volcarse al Atlántico) y la apertura del comercio con Inglaterra y Francia inició un proceso, acentuado desde la independencia, que la fue convirtiendo en una zona marginal, con economías regionales cuyos rendimientos a inicios del siglo XX ya no podían compararse a los de la pampa húmeda. La inmigración europea mayormente italiana y española de esa etapa de formidable crecimiento del país también se instaló en el NOA en una proporción significativamente menor que en la zona central. Ésta es así la región de la Argentina donde se hace históricamente más visible la herencia hispano-barroca y católica, así como el mestizaje con las sociedades indígenas y con poblaciones de origen africano traídas durante la colonia. Esta herencia supone una rica trama de simbologías de orígenes diferentes y de herencias culturales no occidentales caracterizando la síntesis con la modernidad y la globalización capitalista arribadas a la región. El catolicismo se hibrida así con prácticas, tradiciones y experiencias religiosas prehispánicas y afro, que pueden leerse en la variedad de su religiosidad popular, en las características que adoptan los ritos, las creencias y en la capacidad desarrollada de negociar simbologías y prácticas de origen diverso, sin necesidad de cambiar de identidad nominal. No se trata, sin embargo,

de una zona homogénea, y Santiago del Estero tiene en ella una posición particular. Geográficamente ubicada en el límite sudeste del NOA, con el paisaje y el clima de la llanura árida y semiárida del Chaco, tenía los dos tercios de su territorio cubiertos hasta inicios del siglo XX por tupidos bosques de maderas duras. Esta riqueza fue depredada para construir vías férreas y cubrir más tarde las necesidades de leña y carbón durante la crisis de la Segunda Guerra Mundial. Las consecuencias de esta deforestación en un ecosistema particularmente frágil resultaron devastadoras. El fracaso de los diversos proyectos agroindustriales y el atraso relativo de la provincia generaron entre 1947 y 1960 un verdadero éxodo de población, que acentuó su condición de lugar de paso, de ancho límite “vacío” entre las zonas más ricas del NOA y las centrales del sur. La ciudad de Santiago del Estero, que fue en el siglo XVII la cabecera de la conquista española en el territorio, fue perdiendo paulatinamente sus prerrogativas y su importancia (entre otras, la sede episcopal, que recién recobraría en 1907), hasta ser en el siglo XXI una pequeña capital de provincia, tal como la describimos en el capítulo correspondiente. Su importancia para la comprensión de la historia y la cultura en Argentina, sin embargo, no se reduce a su rol en el siglo XVII, sino que se vincula a la riqueza de tradiciones culturales y religiosas que se cruzan en este lugar de paso y migraciones de ida y retorno, así como a la particularidad de una identidad construida a partir de su condición de margen empobrecido por los procesos modernizadores. En esa construcción, los discursos hispanistas que ponen el acento en su condición de “madre de ciudades” son inseparablemente discursos sobre su catolicismo, que expresa, sin embargo, una síntesis donde “lo indio” y “lo negro” quedan solapados pero no menos presentes. En el contexto de estructural dependencia económica y política de la provincia, religión, discursos identitarios y política se han entremezclado y continúan haciéndolo hasta el presente.

REGIÓN NORESTE (NEA)

Verónica Giménez Béliveau

Está compuesta por las provincias de Misiones, Corrientes, Entre Ríos, Chaco y Formosa. El NEA representa el extremo noreste del país, y limita con Brasil, Paraguay y Uruguay. Zona fértil, atravesada por ríos y las últimas estribaciones de las selvas del Mato Grosso, fue habitada por numerosas etnias (guaraníes, tobas, wichis, abipones, maticos, timbúes, entre otras) antes de la llegada de los españoles. Estas poblaciones fueron objeto de evangelización de misiones cristianas de distintas iglesias, desde los jesuitas y franciscanos en los siglos XVII y XVIII, hasta bautistas, Hermanos Libres y varias iglesias pentecostales durante los siglos XIX y XX. La región se puebla de migrantes de origen europeo lentamente, desde el siglo XIX, a

partir de frentes pioneros que avanzaron hacia el norte desde el Río de la Plata. Este proceso de colonización dio como resultado una amplia variedad de cristianismos que se instalaron en la región, constituyendo al NEA en una de las regiones más plurales de la Argentina, considerando la presencia de los grupos religiosos.

Actualmente las ciudades más pobladas son Resistencia, Corrientes, Posadas, Paraná y Formosa. En la región vive el 12,24% de la población del país (4.908.828 habitantes). Se conjugan aquí uno de los más altos porcentajes de población rural del país, con tasas de crecimiento urbano más acelerado. El NEA es una de las regiones más pobres del país: las provincias de Chaco y Formosa muestran los niveles de necesidades básicas insatisfechas más altos del país.

REGIÓN CENTRO

Lucía Salinas

La región Centro está formada por las provincias de La Pampa, Córdoba y Santa Fe, así como por el interior de la provincia de Buenos Aires. En total viven en esta región casi ocho millones de habitantes, lo que representa una concentración de alrededor del 20% de la actual población argentina. En esta región se encuentran dos de los conglomerados urbanos más grandes del país que, luego de Buenos Aires, ocupan el segundo y tercer lugar respectivamente, la ciudad de Córdoba con 1.330.023 habitantes y Rosario, en la provincia de Santa Fe, con 1.198.528 habitantes, según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

La población originaria estaba compuesta por grupos mocovíes, tobas, charrúas y comechingones, entre otros. Los procesos de evangelización derivados de la conquista española se materializaron a través de las misiones que se instalan en la región, como la franciscana y la jesuita. A partir de 1880 la inmigración europea cobra cada vez mayor importancia, españoles e italianos, mayoritariamente, se asientan en áreas urbanas y en colonias rurales. En provincias como Santa Fe el primer censo provincial marca una presencia de extranjeros que llega a constituir un 52% para el caso de las colonias agrícolas y un 39% para las áreas urbanas de Rosario-Santa Fe. En mucha menor proporción, otros grupos migratorios, como alemanes, sirio-libaneses, judíos, etc., constituyeron colonias en la actual región centro y se asentaron en áreas urbanas, construyendo sus iglesias y lugares de culto en el contexto de una población mayoritariamente católica. En localidades del interior de las provincias de la región algunos de estos espacios de asentamiento de inmigrantes asumieron las características de enclaves étnico-culturales y constituyen hasta hoy testimonios de la identidad religiosa de grupos de inmigrantes. Podemos citar los casos de Moisés Ville, en

la provincia de Santa Fe, primera colonia judía en la Argentina, fundada en 1889 por judíos europeos del este y rusos, que cuenta actualmente con una población de 2.600 habitantes y mantiene hasta hoy sinagogas, museos e instituciones derivadas del asociacionismo religioso judío. Otro caso es el de la Aldea Protestante, en la provincia de Entre Ríos, fundada en 1878 por alemanes del Volga de tradición luterana, donde actualmente residen novecientas personas, casi todas descendientes de las familias inmigrantes. En esta localidad la iglesia de los colonos pasó hacia 1900 a formar parte del Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata (IERP), y existen actualmente la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y la Iglesia Evangélica Congregacional. Otro caso similar es el de la Villa Libertador San Martín, también en Entre Ríos, conocida como “colina de la esperanza” y fundada en 1899 por pioneros adventistas, religión que profesan la mayoría de sus actuales 5.200 habitantes. La villa alberga hoy distintas instituciones vinculadas a esa religión, como la Universidad Adventista del Plata, el Sanatorio Adventista, un colegio, iglesias y centros religiosos de esa denominación.

En síntesis, desde el punto de vista cultural la región Centro es un espacio complejo de fusión y diferenciación entre identidades variadas, resultado de la dinámica de los procesos migratorios internacionales, de migraciones internas, de las transformaciones contemporáneas y de las relaciones entre los espacios urbanos y las localidades interiores. El estudio de la diversidad religiosa, de la preponderancia de ciertas creencias y prácticas por sobre otras, y del valor atribuido a ciertas instituciones religiosas debe ser entendido en el marco de esta complejidad.

REGIÓN METROPOLITANA DE BUENOS AIRES

Juan Cruz Esquivel

Heterogénea y compleja es la región Metropolitana de Buenos Aires, conformada por la ciudad de Buenos Aires (CABA) y los veinticuatro municipios que integran el conurbano bonaerense. Un tercio de los habitantes de la Argentina se congregan en este territorio, que presenta diferenciales accesos a los bienes y servicios.

Los primeros trazos de urbanización se remontan a los tiempos de la fundación de Buenos Aires, en el siglo XVI. Su fisonomía adquirió ribetes diversos, a la luz de los procesos migratorios. La llegada de contingentes inmigratorios de Europa –principalmente de España e Italia– a fines del siglo XIX marcó profundamente el derrotero cultural e identitario de la región. Desde su arquitectura, la conformación de sus barrios, la distribución espacial y la organización de los íconos religiosos, hasta la propia estructuración de la sociedad, sus hábitos, creencias y prácticas cotidianas no pueden analizarse sin desconocer la imbricación con la cultura europea.

A mediados del siglo XX, habida cuenta del proceso de industrialización del país, el AMBA tuvo nuevos afluentes migratorios, esta vez desde el interior del país. La pluralidad en las expresiones culturales y religiosas es fruto de esa diversidad de itinerarios y trayectorias de la población. El conurbano bonaerense encuentra su momento de expansión en aquellos años, si bien su crecimiento poblacional se ha mostrado constante. Las sucesivas crisis económicas del último cuarto del siglo XX acercaron al área más próspera del país a familias e individuos de países vecinos en busca de nuevos horizontes y mejores expectativas de vida.

A partir de este deslizamiento en la ocupación territorial, el conurbano bonaerense es clasificado en “cordones”. El primero, integrado por los municipios que circundan a la CABA, presenta datos económicos, educativos, laborales y sanitarios relativamente similares a la Capital Federal. A medida que nos trasladamos al segundo y al tercer cordón, observamos un deterioro en las condiciones socioeconómicas de su población.

Conflictiva y desigual, con marcados contrastes habitacionales y de acceso a la educación, la salud y los medios de transporte, Buenos Aires y sus alrededores congregan múltiples culturas, cosmopolitas y nativas, que enriquecen la convivencia y abren surcos para la reflexión sociológica.

REGIÓN CUYO

Azucena Reyes

La región de Cuyo actualmente se encuentra compuesta por las provincias de Mendoza, San Luis y San Juan. La capital de la región ha sido históricamente Mendoza. Tomaremos como referencia esta provincia para presentar las características físicas, históricas y religiosas de la zona. Con una población estimada en 1,7 millones de personas, una superficie de 150.000 km² y un nivel pluvial de 200 mm anuales, Mendoza sólo cuenta con un 3% del territorio irrigado producto de los sistemas de riego y de una política administrativa sobre el agua. La actividad económica local se basa particularmente en la producción vitivinícola, frutihortícola y petrolera.

La población mendocina manifiesta un comportamiento híbrido frente al fenómeno religioso que se explica por un desarrollo histórico que la posiciona en un lugar intermedio entre las grandes ciudades que combinan lo moderno y lo tradicional, y las pequeñas, entre lo conservador y lo progresista.

La elite mendocina del siglo XIX y XX estaba conformada principalmente por un grupo de medianos productores vitivinícolas que concentraban el escaso territorio apto para cultivo y a su vez manejaban otro recurso fundamental, el agua, lo que les permitía hacer aptos para la producción algunos territorios en detrimento de otros.

Esta elite llevó a cabo un proceso de desarrollo económico-industrial que

permitió que la provincia experimentara un importante crecimiento. No obstante, el desarrollo no fue acompañado de una distribución de la riqueza, por lo que permitió a las familias tradicionales conservar su posición social y económica. La elite se mantenía en el poder gracias a los lazos familiares que alternaban a distintos miembros de las familias tradicionales en los cargos públicos, manteniendo una estrecha interrelación con la Iglesia Católica, que brindaba legitimidad a ambas partes.

Uno de los grandes logros de esta oligarquía burguesa conservadora fue forjar la identidad de la provincia, conformando una alianza con la Iglesia Católica basada en principios morales y lazos familiares, imponiendo sus prácticas vinculadas a las “buenas costumbres”.

A partir de la primera ola migratoria europea de 1890 la industria vitivinícola experimentó un proceso de crecimiento. Los inmigrantes articularon sus proyectos políticos en diferentes partidos, entre ellos el radicalismo, el cual se convirtió en un nuevo actor político a partir de su llegada al poder en 1918. El poder simbólico siguió siendo acaparado por la elite tradicional, pero cuestionado por distintos movimientos sociales, políticos y culturales.

En la segunda mitad del siglo XX, en el plano religioso se destacó la presencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, donde resaltó la figura del grupo de “los 27”, un conjunto de jóvenes sacerdotes católicos mendocinos que, inspirados en el Concilio Vaticano II, militaron activamente en busca de construir una Iglesia más abierta y liberadora y que llegaron a traspasar las fronteras eclesásticas para generar un cambio en la sociedad en su conjunto. Este movimiento fue combatido por los sectores más conservadores dentro y fuera de la región y por aquellos gobiernos que veían esta posición como una fuerza subversiva que resultaba una amenaza para la seguridad nacional.

Este cuadro histórico de Cuyo sirve de base para la interpretación de las creencias, actitudes y prácticas religiosas expresadas por la población de la región.

REGIÓN SUR

Lucía Salinas

Está compuesta por las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego. Es la región más vasta y menos poblada del país, y también la de poblamiento más reciente. Según los datos del último censo nacional (INDEC, 2010), la población de las provincias que componen la región se distribuye de la siguiente manera: Tierra del Fuego 126.190, Santa Cruz 272.524, Chubut 606.668, Río Negro 633.374, Neuquén 550.344.

Antes de la llegada de los conquistadores europeos, la región Sur, o Patagonia, estaba habitada por pueblos originarios que vivían de la caza,

la recolección y la pesca: mapuches, tehuelches, pehuenches, selk'nam, yamanas. Desde la llegada de los hombres blancos al sur de América, los pobladores originarios fueron objeto de intentos de conversión por parte de misioneros católicos y protestantes.

Desde mediados del siglo XIX la región comienza a ser poblada por colonias de migrantes: galeses en Chubut, y luego italianos y españoles. Hacia fines del siglo XIX, se afirma el orden estatal en la región. La necesidad de expansión de la frontera agropecuaria y del control de un territorio extenso en el cual las disputas por la posesión y los límites se multiplicaban generaron las sucesivas campañas al desierto, el desplazamiento y el exterminio de las poblaciones indígenas, y la colonización de los territorios. En el versante cordillerano y en la costa se fundan ciudades, de las cuales Neuquén, Comodoro Rivadavia y San Carlos de Bariloche son las más pobladas.

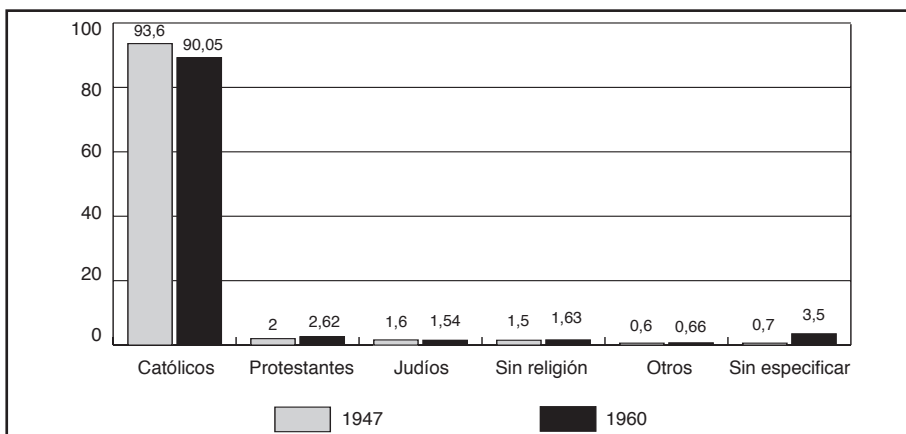
La Patagonia ha sido caracterizada a lo largo de su historia a través de distintos imaginarios sociales: pensada como el desierto cargado de maldiciones (hasta 1870), en el cual sus exóticos habitantes se establecen en una no menos exótica geografía y botánica; luego como tierra de pioneros a partir de la expulsión de los pobladores originarios, articulando las ideas de progreso y poblamiento “blanco” (hasta 1910); y durante el siglo XX como reservorio de energía y recursos y como espacio geopolítico clave para la seguridad nacional (Bohaslavsky, 2009).

Los datos de las creencias religiosas: antecedentes en la Argentina y comparación con otros países de América Latina

Desde el punto de vista del conocimiento disponible en las ciencias sociales, nos enfrentamos a profundos baches en lo atinente a la determinación de la morfología, la dinámica y la singularidad del fenómeno religioso. Sólo existen escasos estudios, elaborados de manera dispersa, y con serias carencias de información empírica. Por motivos que escapan a este análisis, recordemos que en la Argentina, a diferencia de la mayoría de los países de América Latina, los censos nacionales no preguntan sobre la religión de los habitantes. En el siglo XX sólo el Censo Nacional de 1947 y el de 1960 preguntaron sobre la religión de los que vivían en nuestro país. A partir de esa fecha no se lo volvió a hacer, dificultando así un mapeo pormenorizado que nos ayudaría a la investigación y comprensión.¹

1. En 2010 solicitamos como grupo del CEIL-CONICET por nota al INDEC y a los responsables del Censo la inclusión de una pregunta sobre la identidad religiosa pero no fue tomada en cuenta. Se perdió una gran oportunidad de conocer más a la sociedad argentina.

Gráfico 1
Adscripción religiosa, 1947 y 1960 (en porcentajes)



Fuente: INDEC, Censo Nacional 1947 y Censo Nacional 1960.

Los censos de 1947 y de 1960 nos muestran una sociedad en la que el catolicismo es la religión mayoritaria y funciona como monopólica en la producción de bienes de salvación y en el vínculo con el Estado: hasta 1960 los católicos superan el 90% de la población. De 1947 a 1960 el porcentaje de católicos disminuye ligeramente (de 93,6% a 90,05%), las demás creencias se mantienen y menos de un 2% de la población se manifiesta sin religión. Un poco más del 3% no fue clasificada al considerarse desconocida su religión.

Los datos que hemos obtenido en la Argentina resultan más interesantes aún si los comparamos con las cifras de otros países de América Latina. La riqueza de los estudios comparativos ha sido destacada a menudo en las ciencias sociales: consideramos que mirar los datos de las pertenencias religiosas y creencias en otros países de América nos permitirá comprender no sólo los procesos de cambio en el campo religioso sino también las diferentes texturas nacionales y regionales. Veremos aquí algunos datos de México, Brasil, Chile y Uruguay, y aunque debemos considerar que los datos de México, Brasil y Chile provienen de los censos nacionales, y el de Uruguay de la Encuesta Nacional de Hogares Ampliada, podemos establecer comparaciones preliminares que serán perfeccionadas cuando en la Argentina contemos con las herramientas estadísticas adecuadas. En principio, podemos constatar ciertas tendencias similares a las de los países vecinos del Mercosur: la paulatina disminución de fieles del catolicismo y el crecimiento de los indiferentes religiosos y los evangélicos es uno de los datos a destacar.

En Brasil el porcentaje de católicos es del 73,8%, mientras que los evangélicos son el 15,6%, confirmando que es uno de los países de América Latina con mayor porcentaje (y cantidad) de evangélicos entre su población. Los “sin religión” llegan al 7,4%. Como sostienen César Romero Jacob *et al.* (2003):

Aunque Brasil sea considerado *el mayor país católico del mundo*, los resultados de los últimos censos demográficos realizados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) muestran una declinación progresiva de los porcentajes de católicos en la población total, y se destaca el crecimiento de los evangélicos y de las personas que se declaran sin religión.

En un artículo sobre la situación de las pertenencias y las creencias religiosas en Chile, Ricardo Salas (2007) afirmaba el creciente proceso de pluralización de ese país. “Si bien la Iglesia Católica continúa siendo la religión mayoritaria, existe un aumento sostenido de los evangélicos y de otras religiones”. Salas destaca la pluralidad en el interior del catolicismo, la transformación de la institución eclesial y el decrecimiento notorio de los movimientos católicos de fuerte compromiso social. Con respecto a los evangélicos, señala dos características que marcan su acción en el campo religioso: por un lado, su territorialización, ya que tienden “a hacer del barrio su mundo significativo”, y por el otro, su relación con la política, ya que “tienden a ser más indiferentes frente a la democracia que los católicos”.

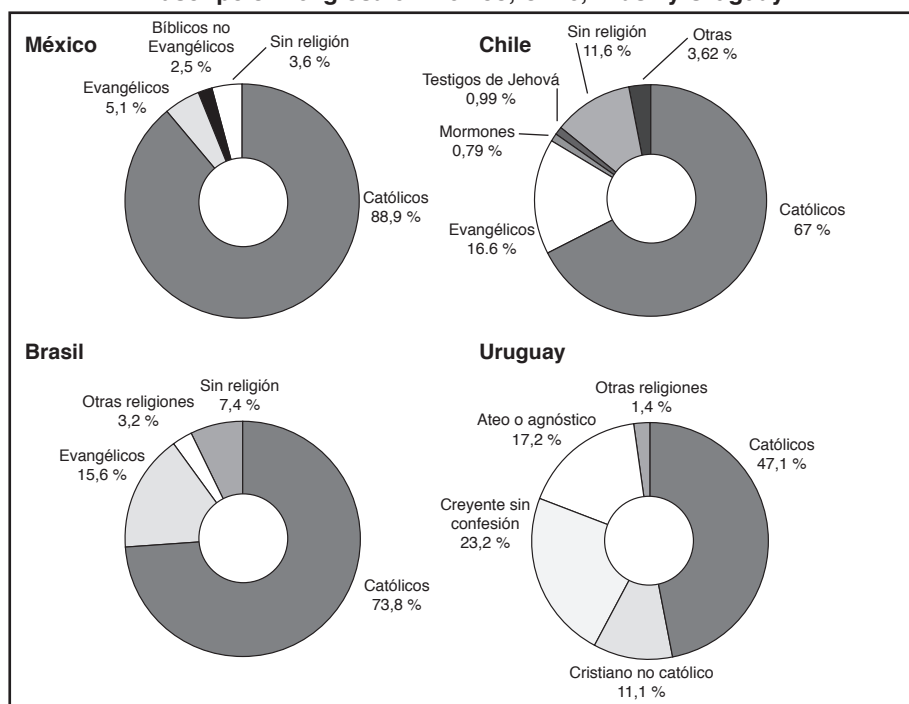
Uruguay, tal vez el país de América Latina más atravesado por los procesos laicizadores, muestra las cifras de indiferencia religiosa más altas en la región. Los creyentes sin confesión son en ese país 23,2%, y los ateos y agnósticos llegan al 17,2%. El porcentaje de católicos entre la población uruguaya es el más bajo en el Cono Sur (47,1%). Néstor da Costa (2003: 14) sostiene que “se percibe el crecimiento de una religiosidad difusa o implícita, con cierto grado de indiferencia, que no significa no creencia. También se aprecian grupos de personas para quienes la búsqueda de una relación institucional en la que vivir sus creencias es mínima o inexistente. Nos referimos a los católicos y cristianos sin Iglesia”. Esta tendencia también se repite en otros países de América Latina, las metrópolis son menos católicas y demuestran mayores tasas de indiferencia religiosa.

En cuanto a estudios de otras regiones de América Latina, el *Atlas de la diversidad religiosa en México* es una extraordinaria obra que combina censos y múltiples trabajos etnográficos Utilizando datos del Instituto Nacional de Geografía, Estadísticas e Informática (INEGI) para el análisis longitudinal de la adscripción religiosa, las autoras elaboran un instrumento indispensable para conocer el complejo mundo de las identidades religiosas del México actual. Las cifras de los “territorios de la diversidad religiosa

hoy” en México presentan un 88,9% de católicos, poco más de 5,1% de evangélicos, un 2,5% de “bíblicos no evangélicos” y un 3,6% sin religión. Como las autoras afirman, “el campo religioso mexicano es un campo donde el catolicismo sigue siendo una fuerza mayoritaria, pero donde las disidencias se componen de una diversidad de minorías religiosas, internamente muy dispares, donde encontramos religiones fuertemente consolidadas a la vez que una pulverización de ofertas religiosas. Además, las minorías religiosas funcionan en una dinámica sectaria, basada en rupturas y fundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007: 33). Y aunque en México el porcentaje de católicos en la población general supera en casi diez puntos porcentuales al resto de los países, las tendencias a la pluralización y al crecimiento de la indiferencia religiosa comienzan a ser constatables.

Recién en 2001 contamos nuevamente con datos confiables (aunque no

Gráfico 2
Adscripción religiosa en México, Chile, Brasil y Uruguay



Fuente: datos sobre México tomados de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2007) y Cristina Gutiérrez Zúñiga, Renée de la Torre y Cintia Castro (2011); datos de Brasil, de César Romero Jacob (2003); datos de Chile, de Censo Chile (2012); de Uruguay, *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada* (2006). Agradecemos a María Eva Hadida la realización de los gráficos por país.

censales) sobre la adscripción religiosa de los argentinos, producidos por nuestro grupo de investigación de la Universidad de Buenos Aires en la ciudad de Quilmes.²

Estructura social, creencias e identidades religiosas: la perspectiva de las personas

La reconfiguración de la estructura social, económica, religiosa y cultural en la Argentina a partir de la última dictadura cívico-militar-religiosa y sus crímenes de lesa humanidad ha dejado un panorama que presenta serios desafíos a los especialistas en ciencias sociales. Pertenencias y articulaciones sociales diversas, desafiliaciones múltiples, identidades híbridas y mixtas, memorias de víctimas del terrorismo de Estado, nuevos regímenes sociales de acumulación e imaginarios sociales, etc., aparecen como una trama compleja que es necesario abordar intentando comprender desde lo histórico —no nacen y se desarrollan de un repollo—, desde espacios sociales variados y evitando todo tipo de explicación monocausal.

En este libro nos interesará comprender cómo esos cambios afectaron y modificaron las creencias —en especial las que cada persona considera como religiosas— y, al mismo tiempo, cómo esas creencias modifican, aceleran o dificultan cambios y prácticas sociales en identidades, pertenencias, memorias, imaginarios y utopías. La perspectiva estará puesta centralmente en las personas para desde allí comprender sus múltiples racionalidades en los cómo, cuándo, dónde, cuánto y con quiénes esas prácticas y creencias se van transformando.

Debemos evitar la “fatiga intelectual” de hablar de religiones en abstracto o de suponer que religión es o significa tal cual cosa “sagrada”, “siempre y en todo lugar”. En este libro las personas se manifiestan católicas, evangélicas, cristianas, judías, islámicas, agnósticas, ateas y/o indiferentes, y como tales serán analizadas.

Partimos de un supuesto teórico y metodológico central que es el de evitar todo esencialismo y determinismo en el análisis de los mundos de la vida. De ahí la importancia central de una mirada histórica y comparativa de largo plazo que evite anacronismos y sentidos comunes dominantes, tanto los de las instituciones legitimadas en hablar de “religión” como los de aquellos

2. Nos referimos al trabajo pionero en estudios académicos cuantitativos sobre el fenómeno sociorreligioso realizado en el marco de un proyecto especial UBACYT y publicado en 2001 por la Universidad Nacional de Quilmes, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, llevado a cabo Juan Cruz Esquivel, Fabián García, María Eva Hadida y Víctor Houdín.

que suponen a priori lo emancipador o inquisidor o conservador o alienante del hecho religioso. No hablaremos de “falsos” o “verdaderos” católicos o judíos o evangélicos o ateos (como si hubiera una norma o regla o doctrina o dogma “único” e “inamovible” desde la eternidad hasta la fecha) sino cómo cada uno de ellos vive, sueña, trabaja, estudia, siente y se relaciona con los demás desde sus pertenencias e identidades. Más que los “malditos” pares binarios –que tarde o temprano, lejos o cerca, nos llevan a cielo e infierno, buenos y malos, culpables e inocentes–, preferimos analizar continuos, tríadas, multiplicidades de tipos ideales que eviten el fácil etiquetamiento y las rayas divisorias en mapas inexistentes.

En este marco, consideramos que las creencias se ven fuertemente influenciadas por las recomposiciones de la estructura social. Pero ello no supone una determinación unilateral dado que, recíprocamente, los cambios en la composición de tales creencias impactan sensiblemente en la estructuración de los grupos sociales. Los estudios sociohistóricos del sociólogo alemán Max Weber (1984, 1992, 1998), realizados hace aproximadamente cien años, pusieron de manifiesto las relaciones complejas y dinámicas entre religión y sociedad, entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, entre la ética católica y la aversión manifiesta al mercader así como la capacidad de diversas éticas religiosas en la elaboración, la transformación y la reconfiguración de otras éticas y sagrados en el campo político, económico, artístico, sexual, etc., y viceversa.

Frente a una lectura determinista que pronosticaba el fin de las influencias de la religión sobre los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales en la modernidad capitalista, hoy se abren una serie de nuevos interrogantes sobre cuáles son los principios estructurantes del lazo social. Por eso es tan importante diferenciar procesos culturales y simbólicos de secularización de procesos legales y políticos de laicidad. En esta línea, la secularización no es considerada el fin de las creencias religiosas sino su continua recomposición; la modernidad no suplanta lo religioso sino que crea sus propios tipos de modernidades religiosas. La laicidad es el proceso histórico de los tipos de separación, diferenciación y vinculación entre el Estado, la sociedad política y el campo religioso, proceso que es distinto según los tipos de Estado (dictatorial, democrático, autoritario) y según sea mayoritaria la sociedad católica, protestante, ortodoxa o islámica. Como venimos afirmando desde hace décadas, las múltiples modernidades capitalistas no son lineales ni evolutivas sino indeterminadas, pueden tomar múltiples direcciones y nada ni nadie puede predecir sus resultados. La Argentina, por ejemplo, pasó de una laicidad hegemónica por el liberalismo conservador entre 1880 y 1930 a otra de fuertes contenidos católicos y nacionalistas entre 1930 y 1983. ¿Una progresista, otra reaccionaria *in totum*, o mezcladas ambas? Salir de lo normativo y prescriptivo para analizar situaciones concretas es

un desafío que los estudios científicos no pueden dejar de lado (Mallimaci y Esquivel, 2011).

Uno, entre otros muchos, de estos principios estructurantes del lazo social es el religioso. Pensar la existencia de un campo religioso (Bourdieu, 1971) en el que interactúan el creyente religioso y el cuerpo sacerdotal detentador del capital religioso no significa concebir este espacio de manera estática y con relaciones absolutas de dominación y posesión de los capitales. El concepto “campo religioso” supone tensiones, luchas y conflictos tanto en el interior del campo como hacia otros campos –el político, el económico, el simbólico y el social–, con los cuales establece lazos de acuerdo y conflicto que ninguna investigación puede ignorar. En América Latina y en la Argentina, las categorías católicas de comprender la política, el Estado, la autoridad, la subsidiariedad, la justicia social, el espacio público, entre otras, se han reproducido –a su manera– en el ámbito de lo político partidario creando espacios de negociaciones, vínculos, encuentros, relaciones y símbolos que son al mismo tiempo campos, esferas, espacios, que unen (y no separan tajantemente) lo político, lo social y lo religioso. ¿Cómo debe el investigador categorizar esos vínculos?

En consonancia con esta visión dinámica de lo religioso, algunos autores han planteado relaciones múltiples entre las instituciones y los fieles, los creyentes y las memorias, así como entre estos últimos y los bienes ofrecidos en el mercado religioso (Hervieu-Léger, 2008). Nuestras investigaciones en historias de vida nos muestran que las personas construyen sus propios itinerarios religiosos apropiándose de creencias de diversas procedencias. Así debemos hablar, por ejemplo, de catolicismos, evangelismos, judaísmos, es decir, reconocer la diversidad dentro de cada uno de esos campos.

Cuando hablamos de un proceso de individuación queremos significar que aumenta el número de personas que cada vez más deben decidir y elegir por sí mismas las opciones y las relaciones sociales que hacen a sus proyectos y trayectorias de vida. Se elige el tipo de familia, se elige la cantidad de hijos, se elige el tipo de sexualidad y se elige el tipo de creencias. Hay una creciente valoración social de la autonomía individual que va acompañada de una pérdida de credibilidad en la autoridad de las instituciones históricas que dieron sentido de largo plazo a nuestras vidas hasta hace décadas. Este proceso fue acompañado por la creciente y continua complejización de los mundos de la vida donde –a no olvidar, pues son el aire, el contexto, las estructuras y los imaginarios donde se nutre esa individuación– los regímenes sociales dominantes pertenecen al mundo capitalista.

Entonces en nuestra sociedad capitalista, fragmentada, mediática y de riesgo, los diversos capitales –económicos, sociales, culturales, religiosos, educativos, laborales, habitacionales, etc.– que nutren la individuación están desigualmente distribuidos según clases y grupos sociales. La pobreza, la

marginalidad, la angustia y la vulnerabilidad producen una individuación de insatisfacción, donde uno queda a merced de sus propias fuerzas y con escasos o nulos capitales, mientras que aquellos que poseen suficientes capitales viven una individualización de la abundancia. Los fines y los sentidos de las creencias religiosas no serán iguales en unos y en otros. De ahí la importancia del Estado y la sociedad política y civil para implementar políticas universales de inclusión social, y así lograr una justa y digna distribución de esas riquezas que haga feliz a la mayoría de la población quebrando y regulando la lógica de mercado que concentra y maximiza sus lucros y ganancias.

Los tipos de identidades de clase, religiosas, de género o políticas o estatales únicas que a mediados del siglo XX permitían a los grupos sociales definir el contenido central de su proyecto de vida se han transformado en identidades individuales cada vez más mixtas, híbridas y plurales, donde decidir “por su propia cuenta” o “a su manera” pasa a ser un elemento clave para la comprensión de esos procesos.

Como veremos en el libro, y esto es un importante hallazgo de nuestra investigación, la actual modernidad religiosa capitalista combina al mismo tiempo procesos de individuación, de comunitarismos y de conversiones con un fuerte distanciamiento institucional y un importante núcleo de indiferentes en sectores populares y diferencias notables por regiones. El proceso de individuación supone varios modos de relación entre el individuo y las esferas de lo sagrado. Por un lado, se advierte la elaboración de bricolajes socio-religiosos en el interior de un mercado de bienes simbólicos de salvación susceptible de ser regulado por los individuos, quienes tomando del mismo aquello que en determinado momento necesitan, logran construir y reconstruir sus propios sistemas de creencias por dentro y fuera de las regulaciones institucionales.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que este proceso no significa necesariamente el abandono de una búsqueda de marcos de pertenencia (grupos, pares, comunidades) en movimientos de afirmación identitaria y de fuerte interacción personal. En países de expandida cultura cristiana –en la Argentina llega casi al 90% de su población– se extienden diversos y masivos comunitarismos racionales y emocionales donde se destaca el movimiento pentecostal y el carismático.

Aparecen en nuestra investigación múltiples formas del creer: indiferentes, nómadas, por su propia cuenta, peregrinos, es decir como constructores de trayectorias que suponen el tránsito por diversos espacios e imaginarios dadores de sentido, sin permanecer anclados definitivamente y para toda la vida en ninguno de ellos. Se cree sin pertenecer y se pertenece sin creer institucionalmente.

El esfuerzo de partir en la investigación de la “persona creyente” quiebra,

rompe y descalifica a afirmaciones de sentido común de ámbitos académicos. La identidad religiosa y la subjetividad producida es una construcción permanente de sujetos activos, creativos y negociando con varios dioses, y sagrados al mismo tiempo, y no una identidad formateada de una vez y para siempre en el interior de las instituciones e impuesta supuestamente “desde arriba” a individuos pasivos e inertes.

Las políticas de “achicar y disminuir el Estado” han significado la privatización de espacios educativos y sociales para dejarlos en manos mayoritariamente de grupos privados entre los que se destacan los religiosos y organizaciones no gubernamentales de sesgo confesional.

Esa crisis se articula con los cambios que se han producido en las últimas décadas dentro de la producción de sentido en nuestra sociedad. La crisis de las identidades colectivas en el campo de las creencias en la Argentina se ha manifestado a través del pasaje del monopolio detentado por la Iglesia Católica a una mayor pluralidad religiosa. En las últimas tres décadas se ha producido una serie de cambios en el mapa sociorreligioso, caracterizados por la disminución del costo de la “disidencia” respecto de la religión hegemónica fruto del debilitamiento de la Iglesia Católica como legitimadora cultural y religiosa con pretensión monopólica y la búsqueda de otros espacios de sociabilidad cristiana que respondieran a nuevas sensibilidades. A la ruptura de la hegemonía católica se suma el desarrollo de un activo mercado religioso-espiritual donde prima el actor individual, la ampliación del aparato educativo y la difusión masiva de la divulgación científica a otros sectores sociales postergados, con la consecuente pérdida de claridad de los contornos del campo religioso y del científico, y finalmente, una sensación de crisis y angustia generalizada que vuelve plausibles lecturas apocalípticas y mesiánicas –de largo espesor histórico en la larga tradición judeocristiana– de los hechos y las representaciones en el mundo de la vida.

Metodología utilizada

Juan Cruz Esquivel y Gabriela Irrazábal

El estudio sobre las creencias y actitudes religiosas abarcó a la población de 18 años o más, residente en la Argentina. Debido a que el fenómeno religioso presenta postales diversas en las distintas regiones del país e incluso según el tamaño de las ciudades, interesó relevar sus particularidades en el AMBA (CABA y veinticuatro partidos que conforman el Gran Buenos Aires, GBA), la Patagonia o Sur (Río Negro, Neuquén, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego), Cuyo (Mendoza, San Juan y San Luis), el Noreste (Misiones, Corrientes, Entre Ríos, Chaco y Formosa), el Noroeste (Salta, Jujuy, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca y La Rioja) y la región pampeana o Centro

(Córdoba, Santa Fe, La Pampa e interior de la provincia de Buenos Aires). Asimismo, la investigación contempló a las grandes metrópolis, de más de quinientos mil habitantes, ciudades intermedias y localidades pequeñas, de menos de treinta mil residentes.

A los fines de responder a los requisitos de representatividad, se seleccionaron 2.403 casos mediante una muestra polietápica probabilística superior. La primera etapa, que consideró a las localidades o aglomerados como unidades primarias de muestreo, combinó un muestreo por estratificación (atendiendo la región y el tamaño de las localidades) y por conglomerados, mediante azar sistemático con probabilidades proporcionales al tamaño.

En una segunda etapa, para la demarcación de las unidades de muestreo (áreas y subáreas dentro de las localidades seleccionadas), se realizó una muestra por azar sistemático con probabilidades proporcionales al tamaño. Dependiendo de las características y magnitud de las localidades se incluyeron, en la mayoría de ellas, estratificaciones previas que consideraron la distribución espacial y diversos indicadores sociodemográficos.

Una vez definidas las áreas en que se aplicaría el cuestionario, se procedió a realizar el relevamiento y la selección sistemática de las viviendas particulares (tercera etapa), dependiendo la fracción de selección de la magnitud del área escogida.

Para la selección de las unidades últimas de muestreo (cuarta etapa) se recurrió a cuotas de sexo y edad ajustadas a parámetros poblacionales.

La rigurosidad en cada uno de los procesos muestrales relatados ha garantizado la representatividad de los casos seleccionados y, por tanto, avala la generalización de los datos recolectados. El margen de error es del $\pm 2\%$ y el nivel de confiabilidad del 95%.

El cuestionario diseñado fue estructurado en tres grandes dimensiones: 1) creencias e identidades religiosas; 2) prácticas religiosas, y 3) actitudes religiosas y opiniones ciudadanas.

La magnitud de los casos encuestados y la cobertura geográfica de la investigación habilitan un análisis del total país, aunque también por región, por tamaño de ciudad, por sexo, por edad y por estrato social. Este volumen analítico nos permite adentrarnos en la especificidad del fenómeno religioso, comprender sus diferentes formatos y establecer comparaciones entre los distintos segmentos sociales.

Creencias, prácticas y actitudes religiosas

*Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau
y Juan Cruz Esquivel*

Este apartado está consagrado a analizar las creencias, las pertenencias, las prácticas y las actitudes religiosas de los habitantes de la Argentina, en la

primera década del siglo XXI. ¿En qué creemos? ¿Cómo nos definimos desde el punto de vista de las pertenencias religiosas? ¿De qué maneras rendimos culto al dios, los dioses y las entidades en las que creemos? ¿Qué relaciones establecemos con las autoridades de los cultos? ¿Cómo influyen nuestras prácticas y pertenencias religiosas en nuestras opiniones sobre educación y salud públicas? Estos interrogantes guiaron nuestra investigación, de la que trataremos de exponer aquí los resultados generales para el total país.

1. ¿Cómo se definen los habitantes de la Argentina desde el punto de vista de las pertenencias religiosas?

Una de las grandes preguntas que guiaron nuestra investigación es conocer cómo se definen los habitantes de la Argentina desde el punto de vista de la adscripción religiosa. ¿Se había modificado el porcentaje de aquellos que, en 1960, afirmaban ser católicos? ¿Había crecido el espacio social de otros cultos religiosos?

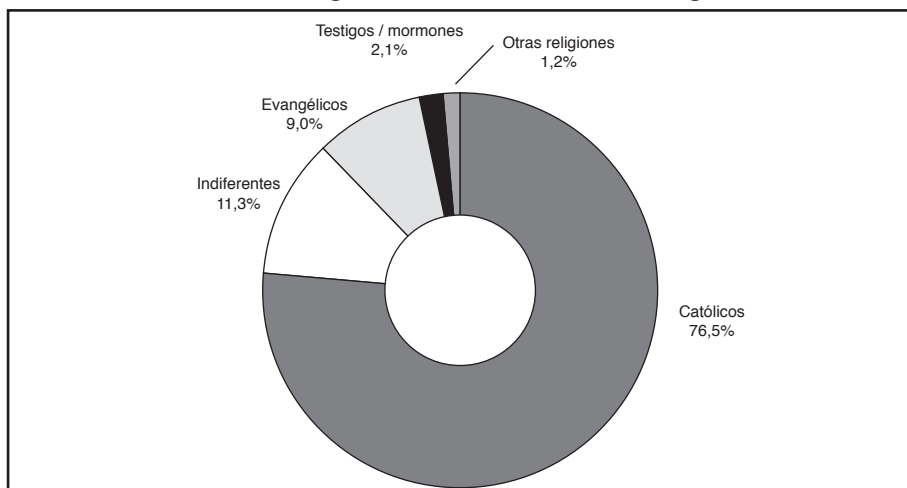
Los argentinos siguen siendo, en su mayoría, católicos, aunque el espacio de otras confesiones se ha ampliado y diversificado. El 76,5% de los habitantes se declaran católicos, el 9% evangélicos, y el 11,3% son indiferentes (es decir, ateos, agnósticos y creyentes sin religión). El resto se divide entre testigos de Jehová (1,2%), mormones (0,9%) y otras religiones (1,2%), entre las que podemos mencionar la judía, la musulmana, la umbanda o africanista, la budista, la espiritista.

Los datos muestran la creciente diversidad del campo religioso, que se desarrolla lentamente en un marco general de permanencia de una cultura católica de largo espesor histórico y social. La adscripción a uno u otro culto no es, sin embargo, homogénea. Podemos destacar variaciones según el lugar de residencia, el tamaño de ciudad, el nivel educativo, la edad.

La región geográfica es una de las variables que más influye en la adscripción de los creyentes a una u otra religión: las confesiones religiosas aumentan en ciertas regiones y disminuyen en otras, combinándose de maneras diferentes. La región más católica del país es el Noroeste (NOA), donde el 91,7% de sus habitantes se declaran católicos, seguida por el Nordeste (NEA), con un 84,8% de católicos, y por Cuyo, con el 82,6% de católicos. La región Centro es la que presenta guarismos más cercanos al total país (79,2%, siendo 76,5% el total país), mientras que la región Metropolitana (la Capital y el GBA, 69,1%) y la Sur (Patagonia, 61,5%) son los espacios geográficos que presentan menores porcentajes de católicos.

Las regiones más marcadas por la presencia de indiferentes (ateos, agnósticos y sin religión) son la CABA y el GBA, donde éstos llegan a un 18%, seguido por la Patagonia (11,7%). En un polo opuesto, el NOA es la región que cuenta con menos indiferentes (1,8%), seguida por el NEA (3,2%), y Cuyo (5,3%).

Gráfico 3
Pertenencia religiosa de los habitantes de la Argentina



Indiferentes: agnósticos, ateos y sin religión de pertenencia.

Evangélicos: pentecostales, bautistas, luteranos, metodistas, adventistas e Iglesia Universal del Reino de Dios.

Fuente: PICT 20666/04.

La región con mayor presencia porcentual de evangélicos es la Patagonia, donde poco más de dos de cada diez habitantes se declaran evangélicos. Es también la región con mayor presencia de testigos de Jehová y mormones (suman 3,7%). Los evangélicos suman alrededor del 10% en el NEA (10,8%) y Cuyo (10%). El NOA es la región con menor porcentaje comparativo de evangélicos (3,7), mientras que en el AMBA y en el Centro los porcentajes se acercan al total país.

Cuadro 1
Adscripción religiosa por región geográfica
(en porcentajes)

	AMBA	Centro	Sur	NEA	NOA	Cuyo	Total
Católica	69,1	79,2	61,5	84,8	91,7	82,6	76,5
Indiferentes	18,0	9,4	11,7	3,2	1,8	5,3	11,3
Evangélicos	9,1	8,3	21,6	10,8	3,7	10,0	9,0
Testigos / mormones	1,4	2,7	3,7	0,9	2,1	1,8	2,1
Otras religiones	2,4	0,4	1,5	0,3	0,7	0,4	1,2

Base: 2.403.

Si tenemos en cuenta el tamaño de las ciudades,³ podemos observar que en las localidades pequeñas los católicos son más numerosos (86,8%), mientras que su incidencia desciende en las grandes metrópolis (71,6%). La curva inversa siguen los indiferentes, que son más numerosos en las grandes metrópolis (15%), alcanzan el 10,7% de la población en las ciudades intermedias y su número desciende al 4,9% en las ciudades pequeñas. En cuanto a los evangélicos, hay una mayor proporción en las grandes metrópolis y en ciudades intermedias (10,3% en cada caso), mientras que su número desciende en las ciudades pequeñas (5,6%).

Si consideramos el nivel educativo de la población residente en la Argentina, notamos que enfocando los niveles más bajos, es decir aquellos que no han terminado la primaria o que tienen la primaria completa, el porcentaje de católicos se mantiene muy cercano al porcentaje nacional (75,8% para sin estudios / primaria incompleta y 74,6% para primaria completa). Es interesante destacar que en los dos niveles más bajos de esta escala, contrariando la postura de sentido común que indica que quienes detentan un menor nivel de instrucción serían más creyentes, no decrece el porcentaje de indiferentes religiosos (11,2% para sin estudios / primaria incompleta y 10,2% para primaria completa).

Los porcentajes más altos de católicos se encuentran entre aquellos que han cursado y concluido una formación terciaria (82,9%), mientras que los guarismos más altos para los indiferentes religiosos están entre quienes han terminado estudios universitarios (17,4%). Los evangélicos son más numerosos entre las categorías educativas más bajas (10,4% para sin estu-

Cuadro 2
Adscripción religiosa según tamaño de ciudad
(en porcentajes)

	Grandes metrópolis	Ciudades intermedias	Ciudades pequeñas	Total
Católicos	71,6	74,9	86,8	76,5
Indiferentes	15,0	10,7	4,9	11,3
Evangélicos	10,3	10,3	5,6	9,0
Testigos / mormones	1,2	3,1	2,7	2,1
Otras religiones	1,9	1,0	0,1	1,2

3. A los fines de esta investigación, consideramos ciudades *pequeñas* aquellas que tienen menos de 30.000 habitantes, *medianas* las que tienen entre 30.000 y 500.000, y *metrópolis* aquellas que tienen más de 500.000.

dios / primaria incompleta y 11,8% para primaria completa), y su porcentaje disminuye a medida que ascendemos en la escala educativa.

Si tenemos en cuenta el sexo, notamos que entre las mujeres podemos encontrar porcentajes más altos de católicos (81,3% contra 71,1% de los varones). En cambio, los varones son más numerosos entre los evangélicos (11,1% contra 7,2% de mujeres) y entre los indiferentes religiosos (15,1% contra 7,9% de mujeres).

Si nos proponemos analizar la pertenencia religiosa de los habitantes de la Argentina teniendo en cuenta la edad, veremos que entre los adultos mayores (65 años y más) la proporción de católicos es la más alta (85,3% contra el 76,5% del total), mientras que entre los jóvenes es la más baja (71,8%); en las edades medias (de 30 a 44 años y de 45 a 64 años) el porcentaje de católicos se acerca al total general. Así como entre los católicos la curva de adhesión al culto es ascendente en la medida en que aumenta la edad, entre los indiferentes sigue la dirección contraria. Entre los jóvenes (18 a 29 años) encontramos los porcentajes más altos de indiferentes (17,2%,

Cuadro 3
Adscripción religiosa según nivel educativo
(en porcentajes)

	Sin estudios y primaria incompleta	Primario	Secundario	Terciario	Universitario	Total
Católica	75,8	74,6	78,6	82,9	78,1	76,5
Indiferentes	11,2	10,2	11,9	11,7	17,4	11,3
Evangélica	10,4	11,8	6,2	2,5	1,8	9,0
Testigos de Jehová / Mormones	2,5	2,4	1,7	1,2	0,2	2,1
Otras	–	1,1	1,6	1,7	2,4	1,2

Cuadro 4
Adscripción religiosa según edad
(en porcentajes)

	18-29 años	30-44 años	45-64 años	65 años y más	Total
Católica	71,8	77,4	75,8	85,3	76,5
Indiferentes	17,2	10,4	8,0	7,1	11,3
Evangélica	7,6	9,2	12,6	5,0	9,0
Testigos de Jehová / Mormones	2,3	2,0	2,8	0,3	2,1
Otras	1,0	1,0	0,9	2,3	1,2

contra el 11,3% general), guarismo que desciende según aumenta la edad. La mayor proporción de evangélicos está entre las personas de mediana edad (9,2% entre los de 30 a 44 años y 12,6% entre los de 45 a 64 años) y desciende en los extremos de la pirámide etaria: entre los jóvenes (7,6%) y entre los adultos mayores (5%) el porcentaje de evangélicos baja.

¿Cuáles son los motivos por los cuales las personas adhieren a su religión actual? Los principales sin duda están ligados a la transmisión familiar durante la infancia. El 58,9% de los habitantes declara que pertenece a su actual religión “porque me la transmitieron cuando era chico”. En segundo lugar, con el 36,5%, aparecen aquellos que contestan que pertenecen a su religión “por convicción personal”. En esta misma línea, aunque afirmando la identidad con menos fuerza, el 16,2% considera que adscribe a su religión “porque comparto algunas ideas y valores de la religión”. El 11,4% admite estar ligado a su culto por razones afectivas “porque me siento contenido/a”.

Los motivos de adhesión que remiten al imperativo estrictamente religioso suman el 24,9% de la población: el 15,6% cree que pertenece a su actual religión “porque hay que vivir según la voluntad de dios”, y el 9,3%, “porque es la única religión verdadera”.

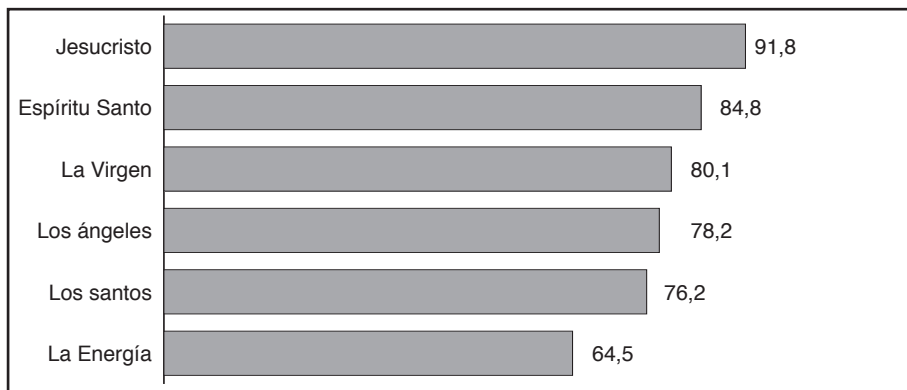
Ha cambiado de religión durante su vida el 10,4% de los habitantes. Considerando que el 76,5% de la población es católica, es lógico que la mayoría de quienes han declarado cambiar de religión provenga del catolicismo (62,5%). Los motivos del cambio de religión son variados, y presentan una dispersión significativa, siendo la opción más frecuentemente mentada la “crisis espiritual” (39,3%).

2. *¿En qué creen los habitantes de la Argentina?*

Podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la sociedad argentina es muy creyente. Nueve de cada diez habitantes declaran creer en Dios (91,1%). A Dios se recurre principalmente “en momentos de sufrimiento” (45%), o cuando se necesita una ayuda (14,3%). “En momentos de felicidad” acude a Dios el 10,2% de los habitantes, mientras que “al reflexionar sobre el sentido de la vida” piensa en Dios el 12,8% de la población. “En todo momento” declara pensar en Dios el 6,5% de la población, el 4,1% dice acudir a Dios cuando ayuda al prójimo, y el 3,3% piensa en Dios en días de festividad. Sólo el 1% de quienes declararon creer en Dios afirma no acudir a él nunca.

Además de creer en Dios, los habitantes de la Argentina creen en un amplio abanico de figuras y entidades. El culto más difundido en la Argentina es sin duda el de Jesucristo, nueve de cada diez personas creen mucho o algo en Cristo, igualando a la creencia en Dios. Con un porcentaje de creencias apenas menor, el Espíritu Santo congrega al 84,8% de las personas. En la figura de la Virgen María creen el 80,1% de los habitantes,

Gráfico 4
Ranking de creencias
(en porcentajes)



cifra que supera al porcentaje de católicos, mientras que apenas por debajo aparecen los santos (76,2%) y los ángeles (78,2%). Estas creencias siguen un patrón relativamente similar de distribución en el espacio: en el NEA, NOA y Cuyo cree en Jesucristo, el Espíritu Santo, la Virgen María, los santos y los ángeles un porcentaje mayor de personas que en Capital, GBA y en el Sur. Otra creencia ampliamente difundida en todo el país es la fe en la Energía: afirma creer en ella el 64,5% de los argentinos, lo que nos habla de una difusión amplia de creencias *new age* que se superponen y articulan con un profundo sustrato de creencias de origen católico.

Pero hay otras creencias cuya distribución geográfica es diferente. Se cree en el Gauchito Gil en el NEA (57,5%) más que en las otras regiones (el total país es de 30%). En el NOA las personas afirman creer mucho y algo en la Pachamama (43,4%) y en el Almamula (21,6%) en un porcentaje mucho mayor que en el resto del país (20,1% y 7,3% respectivamente). En Cuyo la creencia en la Difunta Correa es más alta (58%) que en el resto del país (32,8%). Esto nos hablaría de una mayor profundidad y fuerza de las creencias en la región de la que son originarias, a partir de la cual se difunden en el resto del territorio argentino con una mayor lentitud, llevadas por migrantes y viajeros, y expandiéndose por las rutas y los caminos.

3. ¿Cómo se relacionan los habitantes de la Argentina con aquello en que creen? ¿Qué tipo de prácticas religiosas tienen?

Las maneras de relacionarse de los habitantes con sus creencias están marcadas por tendencias a la autonomía. De hecho, el 61,1% afirma relacionarse con Dios por su propia cuenta, sin recurrir a otro tipo de mediaciones.

Elige relacionarse con la divinidad a través de instituciones eclesiales el 23,1%, mientras que el 4,2% lo hace por medio de grupos o comunidades. Es significativo que el 11,1% afirma no relacionarse nunca con Dios. Vemos aquí que quienes no se relacionan nunca y quienes se relacionan con Dios por su propia cuenta constituyen una amplia mayoría del 72,2% de la población, alejándose de la minoría del 27,3% que se contacta con la divinidad por medio de Iglesias o comunidades religiosas.

Si nos concentramos en las maneras en que los habitantes afirman sus pertenencias, veremos que un amplio abanico de ritualidades religiosas son desarrolladas durante la vida. El rito más extendido, que abarca a la gran mayoría de la población, es el bautismo. El 95,3% de las personas está bautizada. Esto demuestra que, más allá de las creencias religiosas, bautizar a los hijos permanece como un rito sociorreligioso de inclusión ante la comunidad: al altísimo porcentaje de personas bautizadas se puede agregar la cifra de quienes han bautizado o bautizarán a sus hijos, que se mantiene alta, en un 87,3%, con una muy leve disminución respecto del porcentaje de los bautizados. Celebrar el matrimonio con un rito religioso es la opción elegida por la mayoría: el 73,1% de las personas mostraron una inclinación a “casarse por la Iglesia o el templo”.

La diversidad de creencias, ritualidades y manifestaciones religiosas nos lleva a profundizar sobre las prácticas religiosas. Históricamente, a través de la asistencia al culto, podíamos evaluar el nivel de religiosidad de una población, grupo o individuo. Habida cuenta de las transformaciones en las formas de vivenciar lo religioso y de las profundas recomposiciones en el sistema de creencias y prácticas, se torna necesario incorporar otros elementos para indagar acerca de los vínculos que establece una sociedad con lo religioso.

Casi la mitad de la población (49,1%) afirma que concurre poco frecuentemente a las ceremonias de su culto. Un 23,8% manifiesta una asistencia muy frecuente, de por lo menos una vez a la semana, mientras que el 26,8% reconoce su ausencia total de los lugares de culto, lo cual no es necesariamente un signo de menor religiosidad. Como decíamos, se cree y se practica, pero de otra manera.

Cuadro 5
Frecuencia de asistencia a las ceremonias del culto
(en porcentajes)

Muy frecuente	23,8
Poco frecuente	49,1
Nunca	26,8
NS/NC	0,3

Cuadro 6
Ranking de prácticas religiosas
(en porcentajes)

Rezar en casa	78,3
Leer la Biblia	42,8
Leer libros o folletos religiosos	39,4
Ver programas religiosos	31,0
Concurrir a santuarios	31,0
Confesarse/comulgar	30,0
Participar en el culto a la Virgen o a los santos	29,6
Peregrinar	26,3
Misionar o predicar	9,0
Concurrir a retiros espirituales	7,8

Observemos entonces que se configuran dos grupos minoritarios: quienes frecuentan con intensidad las ceremonias religiosas y quienes no asisten nunca al culto de su religión, mientras que casi la mitad de la población mantiene con sus creencias una relación tibia, difusa, que implica una frecuentación ocasional de los lugares de culto.

Si incorporamos al análisis un abanico de prácticas religiosas, advertiremos una circulación y un hábito religioso no necesariamente ligado a la mediación institucional. El 78,3% reza en su casa; el 42,8% lee la Biblia; el 39,4% lee libros o folletos religiosos; en torno al 30% ve programas religiosos, concurre a santuarios, se confiesa o comulga y manifiesta prácticas de veneración a la Virgen o a los santos.

Este nivel de práctica no guarda relación con el grado de participación en organizaciones religiosas. Observamos que la participación es escasa en todos los ámbitos de la vida social. El 74,4% de la sociedad admite no participar en ningún espacio organizativo. A su vez, el 6,5% afirma tener una activa colaboración en grupos religiosos. Vale destacar que este guarismo desciende ligeramente entre los católicos (5,7%) y asciende en casi diez puntos porcentuales entre los evangélicos (15,3%). Esta tendencia se repite entre quienes sostienen participar en actividades de una iglesia o templo: en la población general el porcentaje es del 5,8%; entre los católicos 4,9%, y entre los evangélicos 15,7%. La feminización de la actividad religiosa se torna evidente si sumamos los porcentajes de participación en instituciones y en grupos religiosos: las mujeres participan en un 17%, mientras que los varones en un 6,9% (el promedio es de 12,3%). Es necesario destacar sin embargo, y a pesar de las representaciones de los líderes religiosos que desearían que la participación en las instituciones fuera más alta, que los habitantes participan más en organizaciones religiosas que en cualquier otro tipo de organización social: sólo el 4,5% de la población participa en

cooperadoras escolares, el 2,5% en sindicatos, el 2% en organizaciones no gubernamentales y el 1,9% en partidos políticos.

4. ¿Cuáles son las opiniones de los habitantes de la Argentina ante cuestiones de debate público?

La autonomía o libertad de conciencia es un signo gravitante de nuestros tiempos, una conclusión que surge de las afirmaciones mayoritariamente esgrimidas ante un abanico de cuestiones que debate público.

El 71% de la población considera que los hijos deben o deberán elegir su propia religión/creencia, mientras que el 26% afirma que deben o deberán tener la misma religión/creencia que sus padres.

Consultados sobre una serie de enunciaciones que remiten a postulados doctrinarios o a las formas de vinculación con lo trascendente, se evidencia tanto una marcada distancia entre las opiniones mayoritarias y las prescripciones normativas fijadas por las instituciones religiosas, como una modalidad de relacionarse con lo divino que excede los espacios destinados al culto y prescinde de la mediación de los especialistas religiosos.

Así, se planteó la consigna “se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo”. El 83% se manifestó muy o algo de acuerdo con la misma y apenas un 14% transmitió su disconformidad, cifra que en el caso de los evangélicos alcanza el 57% y 41% respectivamente, lo cual indicaría que éstos requerirían en mayor medida la presencia institucional como vehículo de acercamiento hacia Dios.

En menor escala, los índices de aprobación ante las siguientes frases también refuerzan la libertad de conciencia de la población respecto de lo que las instituciones religiosas pregonan. Un 76,3% está a favor de que se permita a los religiosos formar una familia. A su vez, el 60,3% considera que se debería permitir el sacerdocio a las mujeres. La adscripción religiosa,

Gráfico 5
Los hijos y sus religiones/creencias

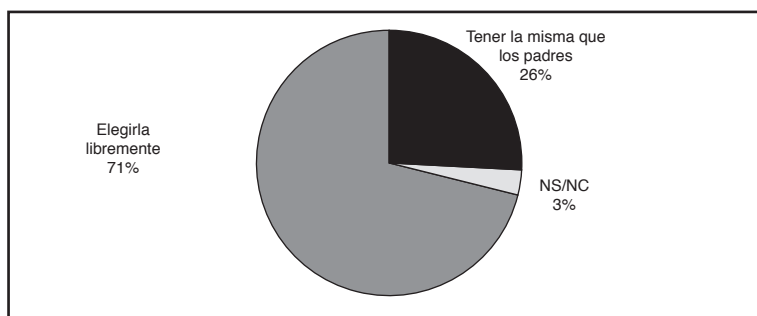


Gráfico 6
“Se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo”

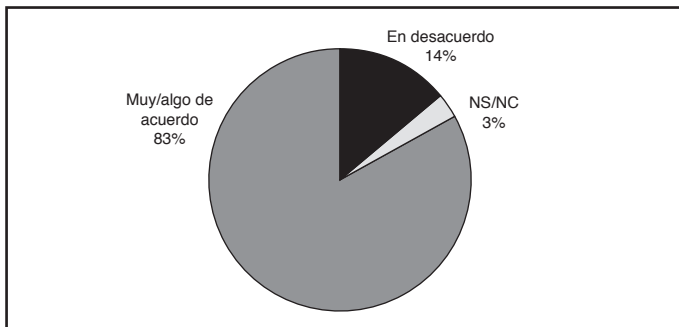
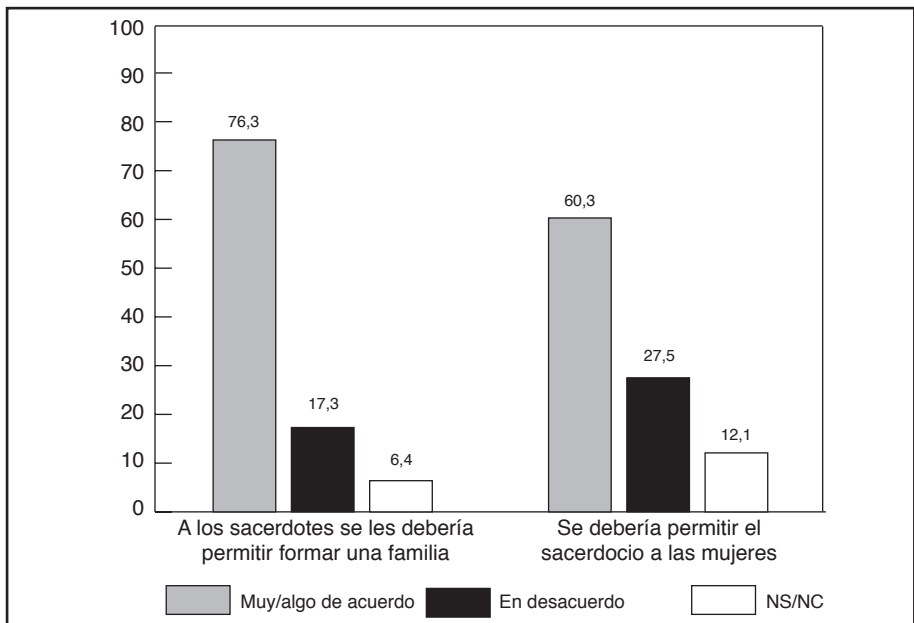


Gráfico 7
“A los sacerdotes se les debería permitir poder formar una familia” y “Se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres” (en porcentajes)

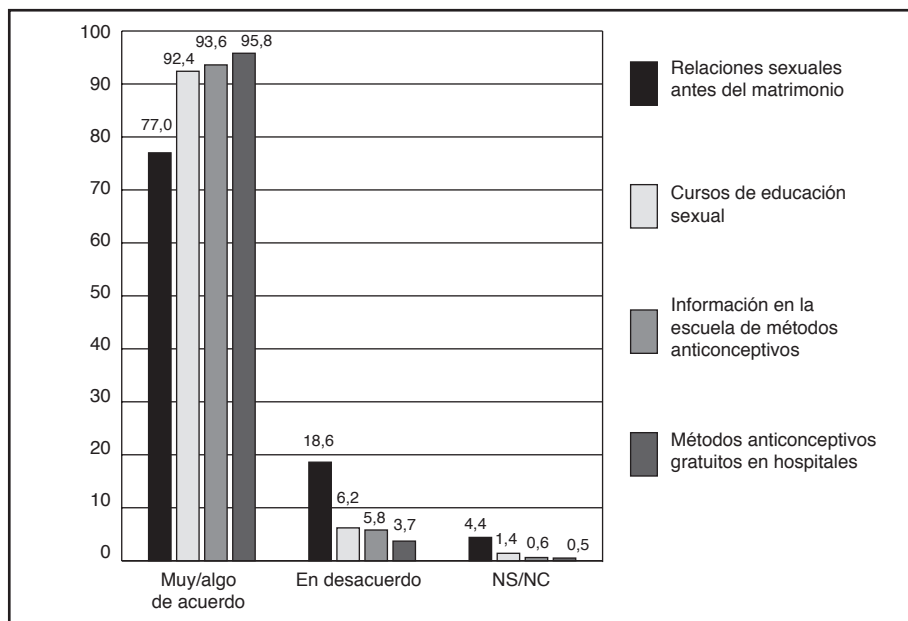


el nivel de instrucción y la región de residencia inciden sobre las respuestas, ya que los evangélicos, los de menor instrucción y los habitantes del NOA y del NEA comparten, pero en menores proporciones, las afirmaciones mencionadas.

La sexualidad es otro de los núcleos en que se percibe una defensa por la privacidad de la decisión. Cuándo, con quién y cómo: tres preguntas que los argentinos reservan al plano íntimo de sus conciencias. No obstante, instituciones como la escuela y el hospital son valoradas en tanto espacios públicos encargados de informar, educar y proporcionar los métodos anticonceptivos definidos por los ciudadanos. El 77,0% de los encuestados afirma que las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva. De todas maneras, el discurso religioso es una variable que interviene en esas evaluaciones. Mientras que entre los evangélicos la cifra de aprobación baja al 50,4%, en el caso de los “indiferentes religiosos” el 89,3% expresó su acuerdo con las relaciones sexuales prematrimoniales.

Asimismo, casi la totalidad (92,4%) es partidaria de que la escuela incorpore cursos de educación sexual para los alumnos. Los porcentajes son similares respecto de si la escuela debería informar acerca de los métodos anticonceptivos: el 93,6% se pronunció favorablemente. Complementariamente, el 95,8% está a favor de que hospitales, clínicas y centros de salud ofrezcan métodos anticonceptivos de manera gratuita.

Gráfico 8
Opiniones sobre relaciones sexuales antes del matrimonio, cursos de educación sexual, información en la escuela de métodos anticonceptivos, métodos anticonceptivos gratuitos en hospitales (en porcentajes)



Este conjunto de opiniones, que reflejan un significativo grado de secularización societal, no implica una pérdida de las creencias religiosas. Religión sin Iglesia, creer sin pertenecer, creyentes a su manera, son términos que nos permiten describir un proceso complejo que combina presencia de religiosidad, en términos de creencias y prácticas, y desapego institucional. Los siguientes gráficos rubrican lo recién afirmado.

Como podrá advertirse, la permanencia de una cultura cristiana extendida, consistente en el elevado porcentaje de la creencia en Jesucristo, el Espíritu Santo, la Virgen María y los santos, no supone la aceptación de la injerencia de los especialistas religiosos en la regulación de asuntos relacionados con la vida privada. Es aquí donde se cristaliza la autonomía

Gráfico 9
Opinión válida sobre anticoncepción y natalidad

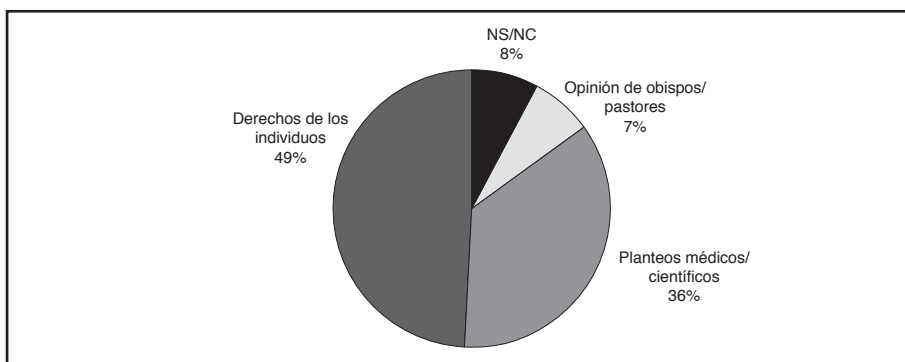
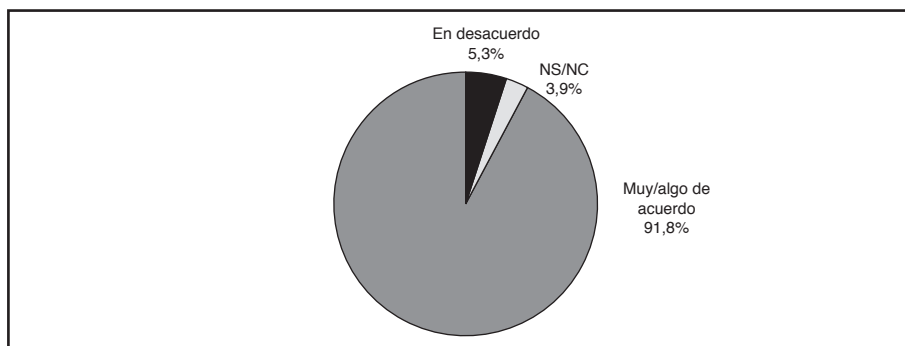


Gráfico 10
Opinión sobre “se puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente”

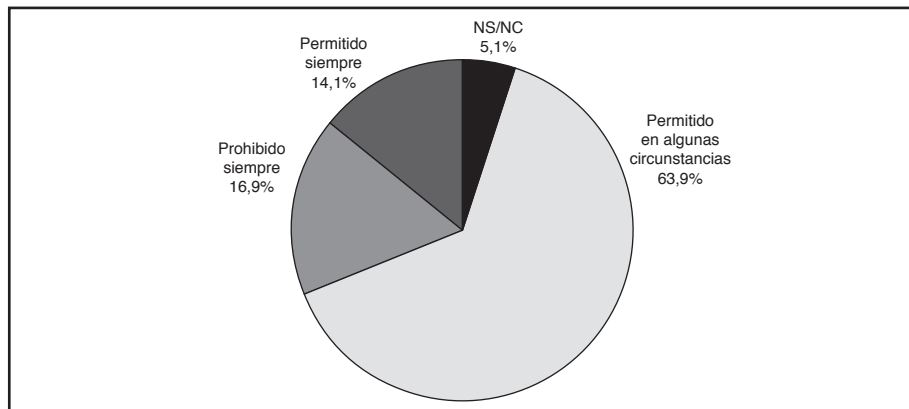


de conciencia y entran a tallar actores de otros campos –léase científico–, cuyas prédicas parecen tener mayor receptividad. Así, la legitimación dada en la esfera religiosa no se proyecta hacia otras áreas de la vida social. Apenas el 7% de la sociedad argentina considera que el Estado debe atender principalmente la opinión de los obispos y pastores a la hora de definir las políticas públicas en materia de anticoncepción y natalidad.

Casi la totalidad de la población (91,8%) cree que el uso de anticonceptivos no afecta la condición de buen creyente, lo que evidencia una clara disonancia con las directivas de las autoridades eclesiásticas.

El aborto es, como pocos, un tema controversial en la sociedad argentina. Vastos sectores pugnan por defender sus posiciones y lograr que la legislación se corresponda con tales principios. Si bien se observan opiniones divididas, el 63,9% expresa estar de acuerdo con el aborto en determinadas circunstancias (en caso de violación, de riesgo en la vida de la mujer o de malformación del feto). En otras palabras, casi dos de cada tres argentinos aprueban el marco legal actual, que contempla la interrupción del embarazo en tales ocasiones, e incluyen aquello que no está contemplado en ese marco, es decir, los casos de violación a cualquier mujer.⁴ Luego, el 16,9% afirma que el aborto debe estar prohibido en todos los casos, en sintonía con los postulados de las principales instituciones confesionales; mientras que

Gráfico 11
Opinión sobre el aborto



4. El artículo 86 del Código Penal argentino establece que “el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta no es punible si se ha realizado con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre [...]; si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente”.

Cuadro 7
Opinión sobre el aborto según religión de pertenencia (en porcentajes)

Opinión sobre el aborto	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos
Permitido siempre	14,1	11,4	6,7	38,0
Permitido en algunas circunstancias	63,9	68,6	48,1	51,2
Prohibido siempre	16,9	15,0	37,4	7,4
NS/NC	5,1	5,0	7,8	3,4

el 14,1% sostiene que una mujer debe tener derecho a un aborto siempre que así lo desee.

Ahora bien, la religión de pertenencia es un factor gravitante en la opinión frente al aborto. Si en la población general son similares los porcentajes entre quienes sostienen que debe estar siempre prohibido y los que creen que debe estar permitido sin más; en el caso de los evangélicos la distribución difiere significativamente. Apenas el 6,7% está a favor de la despenalización total del aborto, mientras que el 37,4% no acepta ninguna excepción para su realización. Como contrapartida, en los indiferentes religiosos la situación se invierte: el 38% promueve el derecho que tiene la mujer sobre su cuerpo y el 7,4% se opone sin contemplaciones. Los católicos se aproximan al posicionamiento promedio de la sociedad en su conjunto.

A esta altura del análisis sobre temáticas controversiales, es pertinente emprender una lectura transversal para dilucidar los rubros que han

Cuadro 8
Niveles de acuerdo (muy y algo de acuerdo) con... (en porcentajes)

Los hospitales, clínicas y centros de salud deberían ofrecer métodos anticonceptivos de manera gratuita	95,8
Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos	93,6
La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos	92,4
Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente	91,8
Se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo	83,1
Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva	77,0
A los curas se les debería permitir formar una familia	76,3
Se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres	60,3

despertado mayores niveles de acuerdo en la sociedad. En un contexto generalizado de defensa de la autonomía para resolver asuntos de la vida cotidiana, de promoción de mayores derechos ciudadanos y de igualación de géneros, tres consignas que involucran a instituciones públicas por excelencia reciben los mayores niveles de aprobación. Nos estamos refiriendo a la escuela y al hospital como ámbitos altamente legitimados para dictar cursos y brindar información sobre educación sexual y distribuir anticonceptivos gratuitamente. Estos procesos se presentan en concomitancia con el accionar de las instituciones religiosas, que pugnan por contribuir desde su normatividad ética a los universos de sentido que se construyen en el espacio público y privado.

5. ¿Qué vínculos deberían establecerse entre el Estado y las confesiones religiosas para los habitantes de la Argentina?

En el país, las diversas confesiones religiosas no tienen igual rango constitucional. El catolicismo goza de un status diferenciado, en virtud del artículo 2º de la Carta Magna, que establece que el Estado debe sostener al culto católico apostólico romano.⁵ Asimismo, el Código Civil indica que la Iglesia Católica es una entidad de carácter público, mientras que los demás cultos asumen un carácter privado. A ello debe adicionarse que las entidades religiosas no católicas deben registrarse en la Secretaría de Culto de la Nación, a los fines de legalizar sus prácticas de culto.

En ese encuadre institucional, interesó relevar la opinión de la sociedad argentina sobre algunos elementos que hacen a la relación Estado-Iglesias, por ejemplo, el financiamiento estatal a las instituciones confesionales, la enseñanza religiosa en los colegios públicos, la contribución del Estado en el mantenimiento de las escuelas religiosas.

El 60% se ha manifestado en contra de que el Estado financie sólo a la religión católica, como ocurre actualmente. De todas maneras, cabe resaltar que un 34% está muy o algo de acuerdo con ese aporte público exclusivo. Lógicamente, entre los evangélicos y los indiferentes religiosos, los niveles de rechazo llegan al 90% de la población y los católicos se presentan como los más favorables. Los hombres más que las mujeres; los jóvenes más que los adultos; los de mayor educación formal más que aquellos que con menor instrucción; y los habitantes de la Patagonia, Cuyo y Buenos Aires más que los del NOA, se oponen a ese tratamiento diferencial hacia la Iglesia Católica.

Ahora bien, planteada la posibilidad de que el Estado financie a todas

5. En el apartado “Secularización y laicidad” (capítulo 3) profundizaremos sobre estos tópicos.

Gráfico 12
Opinión sobre el financiamiento del Estado sólo a la religión católica

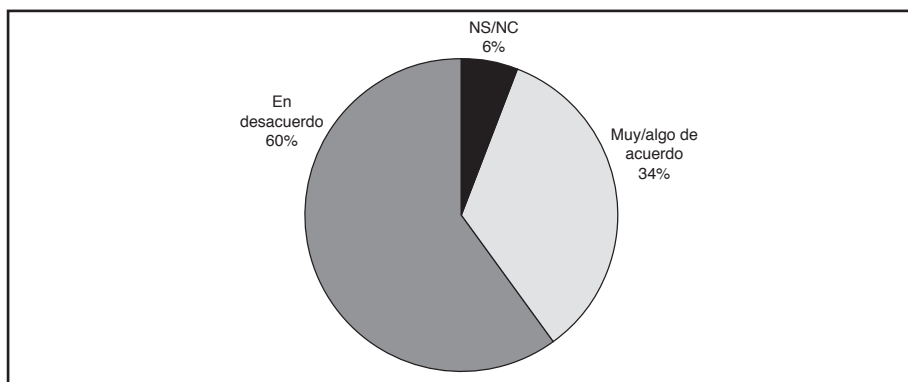
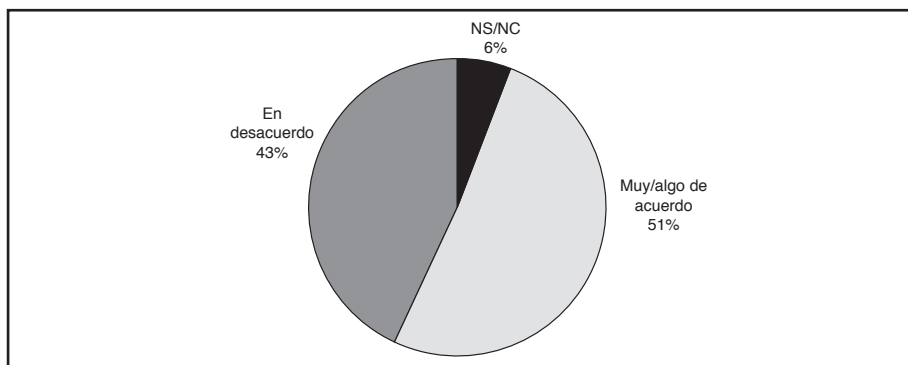


Gráfico 13
Opinión sobre el financiamiento del Estado a todas las religiones



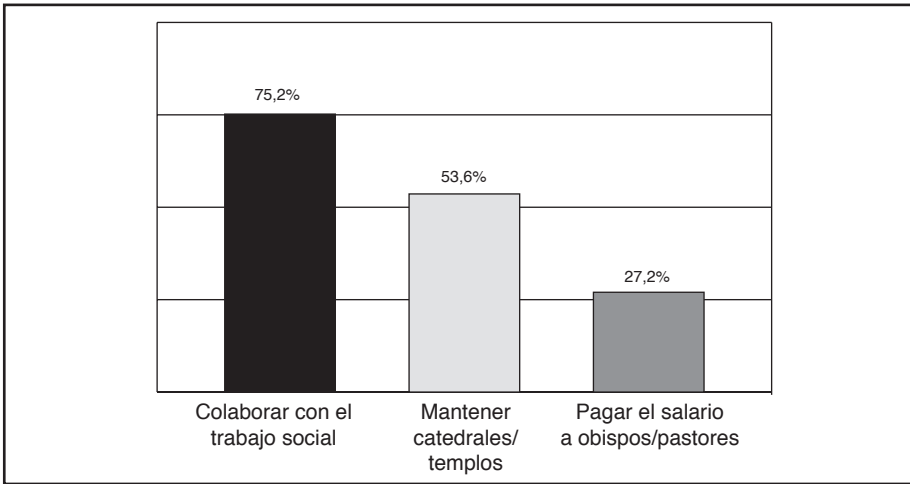
las religiones, más de la mitad (el 51%) manifestó su apoyo (muy o algo de acuerdo), en tanto el 43% expresó su oposición, lo que indicaría su adhesión al principio de separación entre el Estado y las Iglesias. Interesa subrayar que el 72% de los evangélicos apoya la moción de que el Estado contribuya económicamente con los cultos, contra un 29% de los indiferentes religiosos.

Si analizamos asociadamente estas cifras con las derivadas del gráfico anterior, es dable percibir un escenario en el que los adherentes a los grupos evangélicos bregan por la igualdad religiosa, pero no en la dirección hacia una laicización del Estado sino en el sentido de una pluriconfesionalidad.

Discriminando los rubros sobre los cuales el Estado debería contribuir

económicamente, las respuestas han sido variadas. El pago de los salarios a obispos y/o pastores no es mayoritariamente aceptado. De todos modos, un 27,2% aprueba ese aporte público. En cambio, ratifica la colaboración con el trabajo social que realizan los cultos (75,2%) y el mantenimiento de catedrales y templos (53,6%). En definitiva, desagregando la cuestión del financiamiento, la sociedad argentina se inclina por respaldar el apoyo económico del Estado a las actividades sociales emprendidas por las instituciones confesionales y a la conservación de sus inmuebles, en tanto patrimonio cultural, pero no patrocinan el sostenimiento del culto propiamente dicho.

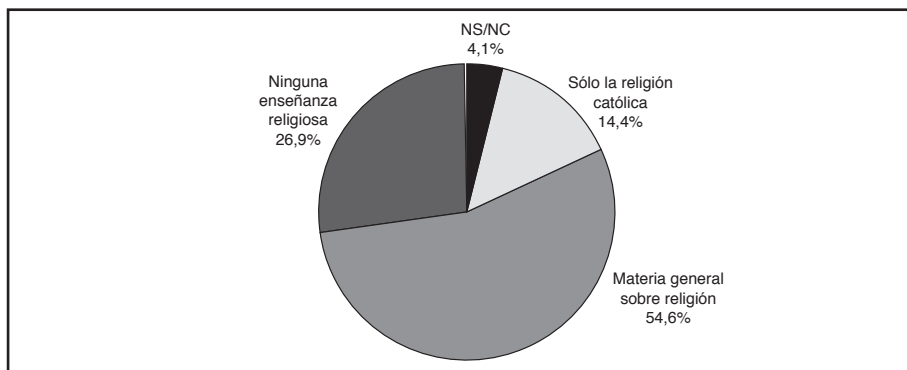
Gráfico 14
Grado de aprobación sobre el financiamiento del Estado



6. ¿Qué relación debería establecerse entre el Estado y la educación religiosa?

A fines de la década 1950 se registraron arduas discusiones sobre la educación pública en la Argentina entre segmentos religiosos y grupos que defendían la tradición laica. A la distancia, ya en el siglo XXI, los argentinos en su mayoría consideran conveniente la existencia de una materia general sobre religión en las escuelas públicas. El 54,6% se manifestó en ese sentido. El 26,9% se expresó en contra de la enseñanza religiosa en los establecimientos educativos públicos, mientras que el 14,4% se pronunció a favor de una instrucción solamente de la religión católica.

Gráfico 15
Opinión sobre la enseñanza religiosa en las escuelas públicas

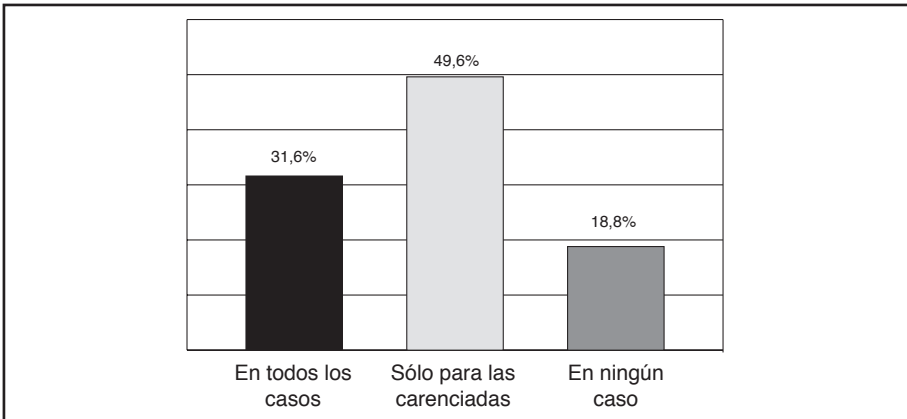


Asimismo, interesó indagar sobre los subsidios estatales a los colegios religiosos, tradición de larga data en nuestro país. En líneas generales, se registra un respaldo al aporte económico del Estado en el campo de la educación religiosa. En ese marco, la mitad de los argentinos privilegia el envío de recursos a los colegios confesionales en zonas carenciadas. El 31,6% es partidario de un financiamiento a todas las escuelas religiosas, sin distinción social; en tanto para un 18,8% el Estado no debería contribuir con fondos públicos al sostenimiento económico de los establecimientos educativos confesionales.

Comparado con el gráfico anterior, se observa que es mayor el porcentaje de los que rechazan la enseñanza religiosa en las escuelas públicas del que se oponen al financiamiento estatal a los colegios religiosos (26,9% contra 18,8%). Ello nos indica que habría una distinción entre un espacio educativo público, desprovisto de enseñanzas religiosas, y el consentimiento a la ayuda económica estatal hacia las escuelas confesionales, tal vez como reconocimiento a la extensa e histórica presencia de la Iglesia Católica en ese terreno.

Como era de esperar, los indiferentes religiosos son los menos proclives a aceptar ese direccionamiento de los fondos públicos. El 54,4% expresó que no debiera haber ningún tipo de financiamiento estatal a las escuelas confesionales. Como contrapartida, el 43,1% de los evangélicos reivindica un aporte del Estado para todos los colegios religiosos. El NEA y el NOA también registran guarismos considerables en el mismo sentido (51,3% y 42,1%, respectivamente). Asimismo, se destaca el 44,4% de los patagónicos que promueve una ayuda económica generalizada del Estado a la educación religiosa. La concentración de evangélicos en esa zona y la visibilidad

Gráfico 16
Opinión sobre subsidios del Estado a las escuelas religiosas



del trabajo de la comunidad salesiana en ese terreno podrían ser factores explicativos de ese nivel de opinión.

Por esas razones o por otras que deberán ser abordadas en un estudio de otras características, las opiniones referidas al vínculo educación pública-religión contrastan con las actitudes esgrimidas en otros planos (educación sexual, aborto, uso de anticonceptivos, etc.), lo cual revela una trama compleja en el proceso de secularización de la sociedad argentina. Es que esa secularización, entendida como autonomía de conciencia y de decisión, se amolda en una cultura católica difusa, pero portadora de una espesa capilaridad social.

En síntesis, el paisaje religioso en la Argentina ha cambiado desde el último cuarto del siglo XX. La hegemonía católica, que incluía en su seno una pluralidad de manifestaciones, desde los santos populares y las peregrinaciones hasta los grupos emocionales y las devociones institucionalizadas, ha dejado paso a un campo religioso constelado de grupos diversos, en el cual se destaca la mayoría católica y una notable minoría de evangélicos (9%). Pero aparece también un grupo numéricamente significativo, los indiferentes religiosos (11,3%) que, sin necesariamente dejar de creer, marcan una distancia respecto de las instituciones religiosas.

El fenómeno de la increencia es uno de los hilos que se pueden seguir para intentar comprender las transformaciones del creer en las sociedades latinoamericanas contemporáneas. En efecto, si al porcentaje de indiferentes religiosos sumamos aquellos que, aun adscribiendo a una religión, se relacionan con Dios por su propia cuenta, o aquellos que declaran no ir nunca al templo y a las celebraciones del culto al cual pertenecen, llegamos a la

evidente conclusión de que profundos procesos de desafilación institucional interpelan a la sociedad argentina.

Si por un lado los habitantes de la Argentina siguen siendo ampliamente creyentes y mayoritariamente católicos, los datos que presentamos nos muestran una diversidad dentro del campo de las creencias y una multiplicidad de prácticas en el interior de las opciones religiosas. Los modos de creer, múltiples y variados, revelan una sociedad que sin dejar de lado los lazos espirituales se ha visto profundamente transformada por los procesos de secularización. Las instituciones religiosas intentan encauzar el mundo de las creencias a través de regulaciones establecidas fijadas en cánones y en prácticas, que no son consideradas por grandes porciones de quienes declaran adscribir a los grupos confesionales. Encontramos también grupos de creyentes (que hemos llamado “núcleo duro”) que, presentes en todas las confesiones, pliegan sus opiniones a los designios institucionales, y que llevan a cabo prácticas religiosas recurrentes. Este grupo de fieles es reducido, pero con un fuerte activismo y visibilidad mediática.

Otros puntos a destacar tienen que ver con la distinta filtración de los procesos secularizadores en el territorio. La diversidad que podemos encontrar en las distintas regiones argentinas tiene que ver con razones sociológicas y estructurales, pero sobre todo con profundos procesos históricos de afirmación de una cultura asociada al catolicismo que perdura y que coexiste con formaciones sociales trabajadas por la modernidad y por la modernidad tardía. Las opiniones relacionadas con el rol de la familia y de la mujer y con la financiación estatal a las instituciones religiosas evidencian disparidades territoriales considerables, con regiones más ligadas a modos de pensar y de actuar tradicionales y otras cuyos habitantes otorgan menor importancia a los lazos familiares tradicionales y a las instituciones religiosas como estructuradoras de la vida social.

La sociedad argentina, como otros estudios en América Latina y en el mundo demuestran, está profundamente penetrada por corrientes modernizadoras y globalizadoras, que en un territorio sociocultural con texturas propias produce configuraciones del creer y prácticas religiosas innovadoras.

Creencias y prácticas religiosas en las regiones argentinas

REGIÓN NOROESTE (NOA)

Mariana Espinosa, Paula Margaria y José Vezzosi

El NOA es una amplia región comprendida por las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero y Catamarca. En ella habitan 4.599.948 personas, distribuidas de un modo desigual en el territorio, lo que constituye aproximadamente el 11,5% de la población total país (40.091.359

habitantes).⁶ Históricamente, los actuales territorios de NOA formaban parte de la frontera oriental del imperio incaico, desde entonces constituye una zona de compleja diversidad y dominación, pasando por tres siglos de colonización y conquista y de evangelización, caracterizada por un catolicismo de contrarreforma y barroco.

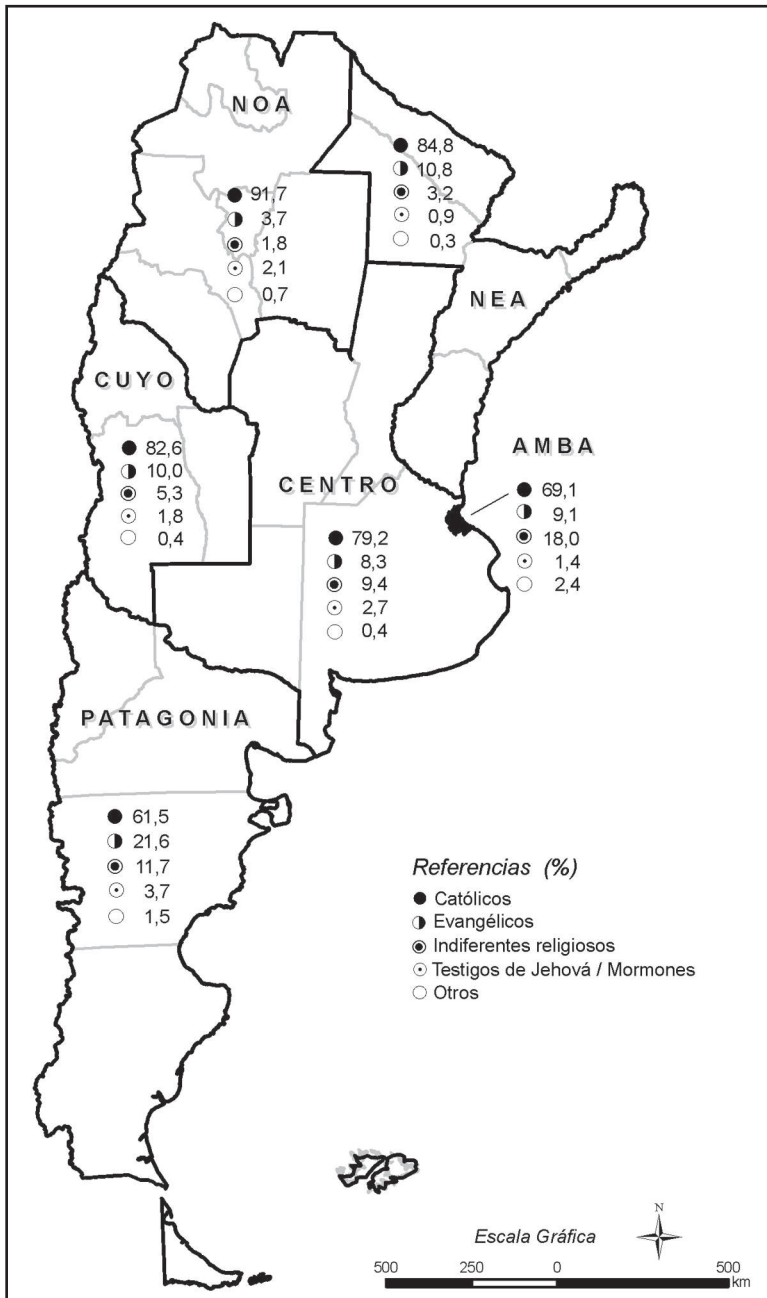
Constituye una importante región en la temprana colonia gracias a su articulación con el virreinato del Perú, hasta que a fines del siglo XVIII la creación del virreinato del Río de la Plata la convirtió en una zona marginal. Entrada la mitad del siglo XIX y definidos los límites provinciales, se da inicio a los primeros cambios modernizadores que habrían de consumarse a fines de este siglo y principios del XX con la llegada de contingentes migratorios, la agricultura industrial, el obraje, la zafra y el entramado institucional del Estado. Asimismo, a principios del siglo XX el catolicismo empieza a constituirse como un campo religioso propiamente dicho, tendiendo a la normalización y el disciplinamiento de múltiples variabilidades en términos de creencias y prácticas.

Según nuestra encuesta, a diferencia de otras regiones, el NOA presenta un altísimo porcentaje de personas que confiesan creer en Dios (98,4%) y ser católico (91,7%). Un análisis de la diversidad religiosa en términos de confesiones concluiría que el NOA es católico y que otras manifestaciones religiosas (evangélicos, mormones, testigos de Jehová, umbandas) serían tan aisladas que se reducirían a gestos de disidencia. La nominación católica casi unánime que la encuesta muestra encuentra sentido en los procesos históricos nombrados que devienen en una compleja matriz religiosa. La confesión católica por características intrínsecas y en vinculación con su complejo proceso de implantación y desarrollo en la región, desde el período colonial hasta nuestro tiempo, generó una diversidad de creencias y prácticas que se reflejan ampliamente en la encuesta.

En este capítulo abordamos las creencias, las prácticas y los temas de debate público de la población del NOA con relación a la población total país, datos que nos reenvían a la intensa e histórica presencia de la Iglesia Católica en la región. Por tal motivo, a continuación desembocamos en la construcción de tres perfiles de católicos, el *católico institucional*, el *de religiosidad popular* y el *difuso*, que nos muestran las orientaciones más significativas sobre la diversidad de creencias y prácticas dentro del catolicismo. El análisis de la diversidad, en términos de economías religiosas que circulan en el interior del catolicismo, nos sugiere indagar sociológicamente en la eficacia simbólica que nos devuelve a primera vista un monopolio católico.

6. Datos obtenidos del Censo Nacional de Población y Vivienda 2010, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INDEC, disponibles en www.indec.gov.ar.

Pertenencias religiosas en Argentina, por religión



Creencias. El 91,7% de la población del NOA se declaró católica, con relación a un total para el país del 76,5%. El porcentaje de evangélicos es el más bajo de las regiones del país (3,7%) y los indiferentes representan sólo el 1,8%, comparado al 11,3% del total país. En definitiva, estos números nos hablan a primera vista de un catolicismo mucho más expandido que en el resto del país. Esto se percibe cuando comparamos los datos regionales y nacionales respecto de creencias, prácticas y opiniones de los encuestados.

En un contexto regional de alto porcentaje de creencias, nos adentraremos en su análisis a partir de la agrupación provisoria de las mismas en tres subdivisiones. En un primer grupo situamos las *creencias directamente vinculadas con la confesión predominante*, en las que encontramos porcentajes superiores a los del total país (cuadro 9).

Cuadro 9
Creencias
Cree “mucho” en... (en porcentajes)

	NOA	Total país
Espíritu Santo	79,8	62,4
Los ángeles	67,2	51,9
Los santos	78,4	53,2
La Virgen	87,1	64,0
Jesucristo	92,6	80,6

En el segundo grupo posicionamos las *creencias relativas a la religiosidad popular*. En este caso los números del NOA se presentan similares al total país en las opciones de *creer mucho*, acentuándose los contrastes en las opciones *creer algo* o *nada*. El nivel de *creer nada* en el Gauchito Gil es menor al total país (53 y 66,5%). Algo similar ocurre con la Difunta Correa (el 42,5% dijo creer nada frente a un total país de un 63,6%). Para el caso del Almamula los números del NOA muestran que el 16,8% dicen creer algo con relación al 4,9% del total país. Por último, casi el 25% de las personas de la región declararon creer mucho en la Pachamama, superando el 9% correspondiente al total país. En estos últimos dos casos se trata de creencias de larga raíz indígena e hispánica.

En el caso de las *creencias relativas al esoterismo*, si bien los niveles de no creer nada en adivinos-videntes y lectura de manos supera el total país, el NOA se comporta de modo concomitante con las demás regiones, donde los porcentajes disminuyen cuando nos referimos a este conjunto de creencias.

Prácticas. Los análisis respecto de las prácticas religiosas en la región nos

muestran que no sólo existe una mayor cantidad de personas que se declararon creyentes sino que también es mayor el porcentaje de encuestados que señalaron llevar a cabo aquellas prácticas *vinculadas institucionalmente y culturalmente al catolicismo* que en el resto del país. Dentro del primer grupo de prácticas, el 41,4% de las personas consultadas dijeron asistir muy frecuentemente a las ceremonias del culto (frente a un 23,8% del total país), el 55,5% manifestó haber leído la Biblia durante el último año (en contraste con el 42,8% del total país) y el 58,6% sostuvo haberse confesado o comulgado en el último año (el total país es de 30%).

Por otro lado, en lo que respecta a las prácticas *culturalmente vinculadas al catolicismo popular*, que podríamos caracterizar como de origen popular en la región, tenemos las siguientes diferencias con relación al total país:

Cuadro 10
Prácticas (en porcentajes)

¿Cuáles de las siguientes actividades practicó en el último año?	NOA	Total país
Peregrinación	55,8	26,3
Concurrir a santuarios	49,8	31,0
Participar en el culto a la virgen o los santos	67,8	29,6

Finalmente, es posible hacer referencia a un tercer y cuarto grupo de prácticas, las asociadas a otras creencias (consulta a curandero, lectura de manos, horóscopo) y aquellas *vinculadas a la cultura new age* (asiste a clases de yoga, grupos de autoayuda, sesiones de reiki), en las que los datos del NOA siguen la misma tendencia descendente que en el resto del país.

Temas en debate. Con relación a las preguntas que indagan en la opinión sobre temas que se encuentran en debate en la Argentina, y frente a los cuales las instituciones religiosas presentan un discurso claro, la población consultada en el NOA –al igual que el resto de las regiones del país– muestra una considerable distancia respecto de ese discurso. No obstante, la región presenta la particularidad de que esa distancia es menor que en el resto del país.

De este modo, cuando se consulta acerca de algunos de los tópicos relacionados al culto, el NOA es la región en la que mayor cantidad de personas se manifestaron en desacuerdo con el sacerdocio femenino, la posibilidad de formar una familia por parte de los curas y con la pertinencia de ser buen religioso sin concurrir al templo. Sin embargo, como se observa en el cuadro, las mayorías se mostraron algo o muy de acuerdo con las afirmaciones precedentes.

Cuadro 11
Temas en debate público (en porcentajes)
¿Con cuáles de las siguientes afirmaciones usted está...?

		Muy de acuerdo	Algo de acuerdo	En desacuerdo	NS/NC
Se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo	Total país	66,9	16,1	14,3	2,7
	NOA	47,7	26,3	24,6	1,4
A los curas se les debería permitir formar una familia	Total país	58,0	18,3	17,3	6,4
	NOA	30,6	29,9	33,0	6,5
Se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres	Total país	42,2	18,1	27,6	12,1
	NOA	18,8	29,2	43,5	8,5

Cuando se indaga en temas que se vinculan a ciertos modos de vivir la sexualidad de las personas (relaciones prematrimoniales, uso de anticonceptivos, etc.), si bien los datos nos hablan de que en el NOA existe una diferencia comparativa mayor que en el total país en los casos de desacuerdo, siempre estamos hablando de una base muy amplia de los que dijeron estar de acuerdo. De esta manera, un tercio de los encuestados dijo estar en desacuerdo con la afirmación de que las relaciones sexuales prematrimoniales son una experiencia positiva (a nivel nacional lo hicieron uno de cada cinco), dos de cada diez no concuerdan con que las escuelas informen acerca de todos los métodos anticonceptivos y uno de cada diez con que los centros de salud ofrezcan método anticonceptivos de manera gratuita, mientras que para el total país en ambos casos no llega a una de cada diez personas. También parece haber consenso en que desde el gobierno se promueva el uso de preservativos para prevenir el sida ya que, al igual que en el total país, más del 90% dijo estar muy o algo de acuerdo con ello.

Esta menor distancia que presenta la región con relación al discurso de la Iglesia queda en evidencia cuando se consulta sobre la opinión válida a tener en cuenta sobre el uso de anticonceptivos y control de natalidad. A pesar de que la mayoría de los encuestados considera que se deberían tener en cuenta los derechos de los individuos (casi el 50%), el NOA es la región donde la palabra de los especialistas religiosos (obispos y pastores) tiene mayor peso (18,2%, frente a un total país del 7%). Consecuentemente con esto, tres de cada diez personas dice utilizar el método natural de anticoncepción (a nivel nacional no llegan a dos de cada diez). Con relación a la opinión sobre el aborto, el NOA –al igual que el NEA y Cuyo– presenta niveles altos de opinión negativa, el 26,7% de los encuestados considera

que debe estar prohibido en todos los casos (el total país es del 16,9%) pero sigue la tendencia nacional respecto de que debería permitirse en algunos casos (59,7% frente al 63,9% del total país).

En lo que se refiere a la opinión sobre la enseñanza de la religión en las escuelas, la mitad de la población consideró que debería existir una materia general sobre religión, dato que no la diferencia del total país; no obstante es la región en la que mayor porcentaje de personas respondieron que debería enseñarse sólo la religión católica, un 36% frente a un total país del 14,4%, y a la vez es la región en la que menos personas dijeron que no debería haber enseñanza religiosa (sólo uno de cada diez). Esto se condice con que sólo el 7% de la población del NOA considera que el Estado no debe contribuir económicamente con las escuelas religiosas (en el total país el porcentaje es cercano al 20%).

Perfiles de católicos en el NOA. Más allá de la aparente homogeneidad que podría suponer la comparación con la población total, el NOA presenta una amplia diversidad de creencias y prácticas en el interior del catolicismo. En este marco, la propuesta es trabajar el esquema católico del NOA señalando en esa diversidad tres perfiles, en términos de esquemas religiosos relacionales, que se ven atravesados por diferentes subjetividades en torno a la sexualidad, a la Iglesia y el Estado. Lo que los unifica principalmente es la confesión al catolicismo y lo que los diferencia es el acercamiento y la distancia con las creencias integradas al panteón oficial, la capacidad holista hacia diversas manifestaciones religiosas y la indiferencia en torno al punto anterior. Construimos así tres perfiles de católicos en el NOA: el *institucional*, el de *religiosidad popular* y el *difuso*, entendiéndolos fundamentalmente como orientaciones que reflejan determinadas correlaciones encontradas a lo largo de la encuesta.

Es importante insistir en que se trata de orientaciones y no de “categorías cerradas”, orientaciones definidas principalmente por las creencias declaradas y agrupadas de tal modo por la acumulación de valores en torno a las categorías estadísticas trabajadas y que adquieren sentido sociológico en su mutua comparación. Por ello, no debe esperarse de estas construcciones arquetipos puros y homogéneos, pues cada perfil en diferente grado está atravesado por valores relativamente orientados a otro perfil y asimismo en los tres perfiles coexisten articulaciones de categorías y valores que sugieren a nuestro juicio formaciones de sentido que exceden el campo religioso, al tiempo que constituyen la experiencia religiosa contemporánea.

1) *Católico institucional*. Se trata del 33,3% sobre el total de católicos en el NOA, definidos de tal modo por su creencia en Dios, Jesús, el Espíritu Santo, la Virgen y los santos y su no creencia a las manifestaciones populares del

Cuadro 12
Perfiles de católicos en el NOA (en porcentajes)

Católico institucional	33,3
Católico de religiosidad popular	59,5
Católico difuso	7,2
Total	100

Gauchito Gil, el Almamula, la Pachamama, la Difunta Correa, el Diablo y la figura del curandero. En cuanto a las prácticas, los católicos institucionales engrosan los números en aquellas relativas a la religiosidad cristiana, la asistencia al culto se presenta más comprometida que en el caso de los otros perfiles, ya que dice asistir una vez a la semana el 33,3%, una vez por mes el 14,2% y para festividades también el 14,2%. Entre estas prácticas, el 67,1% declaró leer la Biblia, número superior con relación a los otros perfiles (42 puntos arriba de los difusos y 14 arriba de los de religiosidad popular). Los porcentajes decaen con relación a los católicos de religiosidad popular en aquellas prácticas también aceptadas por la Iglesia, pero de origen popular en la región, como la peregrinación (56,3%) y el culto a la Virgen y los santos (67,1%, 16 puntos debajo de los de religiosidad popular). En lo que respecta a prácticas asociadas a la creencia y la cultura esotérica, la gran mayoría (78,5%) declaró no haber consultado nunca un curandero.

En cuanto a opiniones vertidas sobre temas vinculados a la Iglesia Católica, los católicos institucionales no presentan mayores diferencias con los de religiosidad popular, aunque ambos sí con los difusos. El 30,4% declaró estar muy de acuerdo con que los curas puedan formar una familia, 32% estar algo de acuerdo y el 33,4% en desacuerdo. En cuanto al sacerdocio de las mujeres, se reducen significativamente los números a favor (18,3%) y suben los porcentajes en aquellos que están en desacuerdo (41%).

El 38,1% está en desacuerdo con que las relaciones sexuales antes del matrimonio sean una experiencia positiva (7 puntos por encima de los de religiosidad popular y 32 de los difusos). El 33% señaló utilizar el método anticonceptivo indicado por las autoridades del culto, 14 puntos por encima de los difusos; sin embargo, entre los institucionales la mayoría (36%) señaló otros métodos, como las pastillas y el preservativo. El 36%, 25 puntos más que los difusos y 15 más que los de religiosidad popular, opina que el aborto debería estar prohibido en todos los casos.

Con relación a las opiniones sobre temas vinculados a la laicidad, los institucionales arrojan resultados que muestran a la vez cierta distancia y acercamiento al discurso oficial de la Iglesia. A pesar de ser el perfil más

cercano al mismo, el 62% y el 29,5% manifestaron estar muy de acuerdo y algo de acuerdo respectivamente con la inclusión de cursos de educación sexual en las escuelas y el 52,8% está en contra de que el Estado pague el sueldo a obispos y curas. Al mismo tiempo, el 28,5% y el 36% están muy de acuerdo y algo de acuerdo respectivamente con que el Estado financie sólo a la religión católica. En cuanto a la opinión sobre la enseñanza de religión en las escuelas, el 39,4% señala que tiene que enseñarse sólo la religión católica y el 50% que tiene que haber una materia general sobre religión.

2) *Católico de religiosidad popular*. Constituyen el 59,5% entre el total de católicos en el NOA. Se trata de aquellas personas que además de creer en Dios, Jesús, el Espíritu Santo, los santos y la Virgen, aceptan en su panteón al Gauchito Gil, el Almamula, la Pachamama, la Difunta Correa y algunas creencias relativas al esoterismo. Es decir, integran las variadas creencias católicas cristianas y de religiosidad popular, manifestaciones populares no aceptadas en el canon oficial. En cuanto a las prácticas relativas a la religiosidad cristiana católica, los de religiosidad popular no presentan mayores diferencias que las señaladas en esta dimensión para los institucionales, pero es destacable que en lo que concierne a la asistencia al culto los porcentajes se engrosan en aquellos que señalan asistir al culto sólo para ocasiones especiales (29,6%) y una vez al mes (24%). Los porcentajes suben con relación a aquellas prácticas de mayor raigambre popular, como la peregrinación (61,1%), el culto a la Virgen y a los santos (82,26%). Mientras que, para las prácticas asociadas a la cultura esotérica, un buen número de religiosidad popular confesó haber consultado a un curandero (45,16%), 23 puntos por encima de los institucionales.

En temas vinculados a la Iglesia, las opiniones de este grupo si bien presentan similitudes con los institucionales, se diferencian por un leve engrosamiento en los porcentajes en desacuerdo con que a las mujeres se les permita el sacerdocio (48,4%) y en desacuerdo con que a los curas se les permita formar una familia (37%).

Cuatro de cada diez católicos de religiosidad popular (41%) utiliza otros métodos anticonceptivos distintos del natural, como el preservativo y las pastillas, sin embargo un porcentaje considerable (32%) dice utilizar el método natural indicado por la Iglesia.

Al igual que en el caso de los institucionales, con relación a temas vinculados a la laicidad, observamos opiniones que se acercan y otras que se alejan del discurso de las jerarquías eclesiales. Una gran mayoría acuerda mucho (50,4%) y algo (37,3%) con la inclusión de cursos sobre sexualidad en las escuelas y la mitad del grupo desacuerda con que el Estado pague salarios a los religiosos. Sin embargo, el 27,4% está muy de acuerdo y el 43,5% algo de acuerdo con que el Estado financie sólo a la religión católica.

Por último, el 42,2% opina que debe enseñarse sólo la religión católica en las escuelas y 48%, que debe haber una materia general de religión.

3) *Católico difuso*. Se trata de aquellas personas que confesaron niveles bajos de creencias y prácticas religiosas y constituyen el 7,2% entre aquellos que declararon ser católicos. Más precisamente, se trata de aquellos católicos que contestaron creer poco y nada en las figuras relacionadas al dogma y asimismo declararon creer algo y nada en las manifestaciones populares. En cuanto a la asistencia a ceremonias del culto, el 46,6% confiesa asistir al culto sólo para ocasiones especiales y es el único grupo que señala ir a la Iglesia pero no a misa en un 13,3% y no ir nunca al culto en el mismo porcentaje. El 75% señaló que en el último año no leyó la Biblia ni practicó el culto a la Virgen o los santos y el 81,25% afirmó no haber peregrinado. Casi la totalidad (93,7%) de este grupo señaló no haber consultado nunca a un curandero. Los difusos marcan una tajante diferencia en algunas prácticas: casi unánimemente (94%) se señaló que no se predica ni misiona y una gran mayoría (69%) señaló no confesarse ni comulgar. También se destacan porque la mayoría está muy de acuerdo con la posibilidad de que los curas formen una familia (62,5%, 38 puntos arriba de los de religiosidad popular y 32 arriba de los institucionales) y que a las mujeres se les permita el sacerdocio (31,2%, 16 puntos por arriba de los de religiosidad popular y 13 arriba de los institucionales).

El 47% de los difusos señala estar muy de acuerdo con que las relaciones antes del matrimonio son una experiencia positiva (24 puntos más que los institucionales). La mayoría (69%) utiliza otros métodos anticonceptivos distintos del indicado por la Iglesia, 33 puntos por arriba de los institucionales. El 23,5% opina que las mujeres deben tener derecho al aborto (16 puntos más que los institucionales) y el 65%, que debería estar permitido en algunos casos.

La postura de los difusos frente a temas vinculados a la laicidad se presenta más homogénea. La gran mayoría (82,3%) considera que se deberían incluir cursos de educación sexual en las escuelas, el 76,4% no está de acuerdo con que el Estado pague el sueldo de curas y obispos, el 56,2% está en desacuerdo con se financie sólo la religión católica. Finalmente, en cuanto a la enseñanza de religión en la escuela, el 66,7% cree que se debe enseñar una materia general sobre religión, el 33,4% opina que no tiene que haber enseñanza religiosa en las escuelas y ningún católico difuso optó porque deba enseñarse la religión católica.

Los tres grupos presentan niveles muy bajos de prácticas, como la concurrencia a grupos de autoayuda, sesiones de reiki o psicólogo. Otro elemento en común se observa en las prácticas sacramentales, los institucionales y los de religiosidad popular presentan niveles muy altos de práctica de

los sacramentos de casamiento y bautismo de los hijos. Si bien los difusos exhiben niveles menores con relación al casamiento, la totalidad de ellos bautizó o bautizará a sus hijos. En cuanto a la práctica de comulgar y confesarse, no se observan diferencias significativas; puede decirse que la mayoría de los católicos declaran llevar a cabo tales prácticas. Estas correlaciones podemos entenderlas en el marco de varios estudios cualitativos que dan cuenta de los altos niveles de actividad sacramental en regiones de histórico dominio católico. Por último, otro elemento destacable es que la mayoría de los católicos de cada perfil opina que el aborto debería estar permitido sólo en algunas ocasiones; si a esto le sumamos la base de acuerdo en favor a la educación sexual en las escuelas, podemos advertir acerca de una subjetividad católica relativamente laicizada. Sin embargo, tanto los institucionales como los de religiosidad popular se alejan y acercan continuamente al discurso oficial de la iglesia en torno a otras preguntas que apuntan a la relación entre ésta y el Estado.

REGIÓN NORESTE (NEA)

Verónica Giménez Béliveau

El NEA, poblado antes de la llegada de los españoles por diversas etnias (guaraníes, tobas, wichis, abipones, maticos, timbúes, entre otras), fue considerado durante siglos territorio de frontera, y se fue poblando con migrantes europeos lentamente, a partir de distintos frentes pioneros que avanzaron hacia el norte.

Creencias. Si trazáramos mapas de las creencias en las distintas regiones del país, veríamos que el NEA aparece, junto con el NOA, como una de las regiones con mayor intensidad de creencias religiosas. Para la mayoría de sus habitantes (el 62,8%), la religión tiene mucha importancia en sus vidas, mientras que sólo el 6,5% responde que no la tiene. El 97,5% cree en Dios, porcentaje que supera la media nacional en 6 puntos porcentuales. Estos altos niveles de creencia suponen además la mayor relación con la divinidad: son muy pocos los creyentes que no se relacionan con Dios (2,4%, contra el 11,1% general). La mayoría de los creyentes se relacionan con Dios por su propia cuenta (64,8%, en una proporción levemente mayor que el 61,1% nacional). Además, la relación con Dios se da a través de la institución eclesial (30%, por encima del 23,1% nacional). Los grupos o las comunidades, en cambio, son un medio poco elegido por estos creyentes para canalizar su relación con Dios, dado que sólo un 2,5% elige esta opción.

Los altos niveles de creencia que caracterizan al NEA se reflejan también en las adhesiones religiosas: los habitantes son católicos en una proporción más alta que el total país (84,8% versus 76,5% nacional), y también la

proporción de evangélicos aumenta (mientras que el total país suma 9% de evangélicos, el NEA cuenta 10,8%, siendo la segunda región del país después del Sur con mayor proporción de evangélicos entre sus habitantes). La tasa de indiferentes, en cambio, baja del 11,3% nacional al 3,2%: en el NEA la presencia de lo trascendente se manifiesta en creencias y pertenencias múltiples y difundidas.

Cuadro 13
Pertenencias religiosas comparadas
NEA/total país (en porcentajes)

	NEA	Total país
Católicos	84,8	76,5
Evangélicos	10,8	9,0
Indiferentes	3,2	11,3

En efecto, todas las opciones de creencia aumentan en el NEA: se cree en mayor proporción en Jesucristo (97,7%, 91,8% en todo el país), en el Espíritu Santo (los que creen mucho y algo suman 95,6%, versus un total nacional de 84,8%), en la Virgen María (85,2% versus 80,1% nacional), en los santos (85,3% contra el 76,2% nacional) y en los ángeles (93% versus 78,2% nacional).

La región presenta, además, algunas particularidades. Es la zona del país que más cree en la Energía (84,2%, 20 puntos porcentuales por encima del total general) y en el Gauchito Gil (57,5% contra un 30% del total país). Los porcentajes de creencia en la Energía llegan casi a los altos niveles de creencia en la Virgen y en los santos. Con respecto al Gauchito Gil, se verifica aquí un proceso similar al que se puede constatar con la Difunta Correa en Cuyo y con la Pachamama en el NOA: se trata de entidades con difusión relativamente menor en todo el país, y con mucha mayor incidencia en sus regiones de origen. Sólo la creencia en el Diablo es menor en el NEA que en el resto del país: mientras que 47,1% de los habitantes de la Argentina creen en el Diablo, sólo 34,6% de los habitantes del NEA lo hace. Las creencias aparecen numerosas en el Noreste, pero de manera más positiva que negativa.

Hay otras creencias que también están difundidas en el NEA, aunque en menor medida: se cree en curanderos (44,9% contra 38,8% nacional), en el horóscopo (35,3% contra 28,8% general) y en los astrólogos (26,9%, casi equivalente al 25,9% nacional). En cambio, la creencia en adivinos y videntes (22,6%) y en la lectura de manos (14,1%) están por debajo del promedio nacional.

Cuadro 14
Creencias (en porcentajes)

	NEA	Total país
Jesucristo	97,7	91,8
Espíritu Santo	95,6	84,8
La Virgen	85,2	80,1
Los ángeles	93,0	78,2
La Energía	84,2	64,5
Los santos	85,3	76,2
El Gauchito Gil	57,5	30,0
El Diablo	34,6	47,1

Prácticas. Si enfocamos los ritos que marcan las pertenencias religiosas, vemos que los porcentajes de bautismos, matrimonios y bautismo de los hijos son en el NEA casi equivalentes a los del resto del país, con un leve incremento. En todo el norte del país (NEA y NOA) las leves alzas en los ritos que marcan la pertenencia nos muestran una sociedad que da más importancia a la permanencia de la propia fe y a la transmisión religiosa que en otras regiones del país. Así, si bien los porcentajes de bautismo y matrimonio aumentan poco más de un punto porcentual en el NEA respecto del total general, el de personas cuyos hijos tomaron la comunión es de 91,2%, 6 puntos por encima del total nacional de 85,4%. Y, en efecto, el deseo de legar la propia religión a los hijos aumenta en el NEA (32,8% contra el 26% nacional), y si bien la opción por que los hijos elijan su propia religión es mayoritaria (65,3%), es menor que en el total país (70,8%). Es además una de las regiones en las cuales la vivencia religiosa a lo largo de la vida ha disminuido menos (9%, contra el 22% de la CABA y el conurbano, por ejemplo), y en las que los residentes afirman provenir de familias muy religiosas en altos porcentajes (66,4% frente al 52,8% general). Si ponemos estos datos a dialogar con los motivos de adhesión que los habitantes declararon, vemos que entre los motivos de adhesión a la religión actual se acentúan en esta región las razones relacionadas con un “deber ser” impuesto a los creyentes: mientras que bajan los motivos relacionados con la convicción personal (23,9% contra 36,5% en el total país), aumentan aquellos relacionados con la imposición: “porque hay que vivir según la voluntad de Dios” sube del 15,6% general al 31,5%, y “porque es la única religión verdadera” aumenta del 9,3% total al 16,7%. La articulación entre familia, transmisión religiosa y sociedad muestra diferencias entre las regiones del país.

Las prácticas religiosas presentan algunas particularidades. En principio, la asistencia al culto está muy difundida, aunque carece de la intensidad que tiene en otras regiones del país. Los habitantes del NEA asisten muy

frecuentemente a las ceremonias en un 22,3% (apenas por debajo de la media nacional de 23,8%), pero el 67,6% declararan asistir poco frecuentemente a las ceremonias, contra el 49,1% del total país. El porcentaje de la población que no asiste nunca al culto baja a 9,9% del 26,8% nacional. Es decir, nueve de cada diez habitantes del NEA están relacionados efectivamente con su institución religiosa, aunque la intensidad con que lo hacen sea variable. Otro dato interesante nos habla de la difusión extendida de los especialistas religiosos: el 73,5% de los habitantes del NEA conoce a algún cura o pastor, muy por encima del 55,8% nacional. Sin embargo, cuando indagamos sobre la frecuencia con que los creyentes recurren al líder religioso, nos encontramos que el NEA, junto con la CABA y su periferia, son las dos regiones en las cuales la opción “nunca” presenta los valores más altos (43,1% en el NEA, 45,5% AMBA, el total nacional es 39,4%), seguida por “muy esporádicamente” (38,5% el total nacional, 41,9% en el NEA). Esto nos habla de un conjunto de creencias y de grupos religiosos ampliamente difundidos, a cuyos líderes sin embargo los fieles recurren poco a la hora de guiar las conductas.

Si analizamos las prácticas religiosas que los habitantes del NEA concretan, vemos que todos los indicadores aumentan respecto del total país:

No solamente más de la mitad de los habitantes del NEA realizan prácticas “de puertas adentro”, como rezar en casa, leer la Biblia, mirar programas religiosos y leer libros y folletos religiosos, sino que también concurren a santuarios, peregrinaciones y participan del culto de la Virgen o los santos. El carácter público de la práctica religiosa es un rasgo distintivo tanto del

Cuadro 15
Prácticas religiosas (en porcentajes)

	NEA	Total país
Rezar en casa	85,5	78,3
Leer la Biblia	54,0	42,8
Ver programas religiosos	62,4	31,0
Concurrir a santuarios	54,7	31,0
Leer libros o folletos religiosos	52,7	39,4
Asistir a peregrinaciones	47,8	26,3
Participar del culto de la Virgen o de los santos	56,8	29,6
Concurrir a retiros espirituales	13,0	7,8
Misionar o predicar	12,6	9,0
Confesarse y comulgar	39,2	30,0
Visitar al curandero	38,7	31,5

NEA como del NOA, y nos muestra una sociedad en la que la religión está presente no sólo en la intimidad de las personas sino también en las calles, en los barrios, en las instituciones no religiosas, y ocupa el tiempo de los individuos con un amplio rango de actividades individuales y colectivas. Además, es interesante destacar que muchas de estas prácticas, como participar del culto de la Virgen y los santos, concurrir a peregrinaciones, rezar en casa o leer la Biblia utilizan los recursos institucionales sin estar directa ni necesariamente supervisados por los especialistas religiosos. Se trata de un cristianismo difundido, amplio, permeable, que supera los límites de las iglesias y los templos, con poca regulación institucional, y que se extiende por calles, espacios y lazos de la sociedad.

Un dato interesante es que el NEA es, de todas las regiones argentinas, aquella con menores porcentajes de concurrencia al psicólogo: mientras que en el total país la población recurre al psicólogo en un 21,7%, y en la CABA este porcentaje asciende al 30,8%, en el NEA sólo el 9,8% lo hace.

Temas en debate. En lo que se refiere a la relación entre religión y vida privada, los habitantes del NEA presentan algunos rasgos que los distinguen de los de otras regiones de la Argentina. Los litoraleños piensan en su mayoría, como los habitantes del resto del país, que “se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo” (el 82,7% lo piensa en el NEA, el 83% en todo el país) y que “se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres” (60,3% en el NEA y en el total país). Dentro de este paralelismo, con todo, sube el porcentaje de acuerdo total con estas proposiciones, lo que denotaría una mayor intensidad en la opinión positiva.

Los habitantes del NEA muestran una adhesión mucho menor que los del resto del país a la proposición “a los curas se les debería permitir formar una familia” (el 76,3% de los argentinos acuerdan con ella, mientras que el 56% de los litoraleños lo hacen), consideran en menor medida que las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva (70% versus 77% en todo el país), adhieren más firmemente a la idea de que “la homosexualidad es una enfermedad” (53,3% contra 47,7% en todo el país), y si bien consideran mayoritariamente que “una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente”, lo hacen en menor medida que en el resto del país (88,1% frente al 91,8% general). Las diferencias entre los números nos hablarían de una región en la que los valores ligados a la tradición y a la permanencia son más tenidos en cuenta, y en la cual los valores ligados a la autonomía de determinadas decisiones y tendencias (las relaciones sexuales antes del matrimonio, la homosexualidad) no están tan interiorizados como en otras regiones.

Podríamos asociar estas opiniones con los niveles más altos de práctica y de creencia religiosa que se verifican en el NEA comparados con el resto del

país. La sociedad del NEA es más creyente, más practicante, sus habitantes están más en contacto con especialistas religiosos que en otras regiones del país; en consecuencia, determinadas opiniones que relacionan sexualidad y vida cotidiana estarían más influenciadas por los preceptos religiosos.

La opinión sobre el controvertido tema del aborto se alinea con este estado de las cosas: mientras que el 14,1% de la población total país considera que el aborto es un derecho de la mujer, sólo el 6,9% de los habitantes del NEA lo creen. Siguiendo la misma tendencia, el porcentaje de personas que considera que el aborto debe estar prohibido siempre sube (24,8%, versus el 16,9% del total país). La mayoría de los litoraleños (65,8%) considera, con todo, que el aborto debe estar permitido en ciertas circunstancias.

Cuadro 16
Opiniones sobre temas en debate (en porcentajes)

	Muy + algo de acuerdo	
	NEA	Total país
Se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo	82,7	83,0
A los curas se les debería permitir formar una familia	56,0	76,3
Se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres	60,3	60,3
Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva	70,0	77,0
La homosexualidad es una enfermedad	53,3	47,7
Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente	88,1	91,8

Si analizamos la opinión de los habitantes del NEA sobre cuestiones relativas a la educación sexual, vemos que la amplia mayoría tanto de quienes residen en el NEA como en el país están de acuerdo (muy y algo de acuerdo) con que la escuela se encargue de la educación sexual, que informe sobre todos los métodos anticonceptivos y que los centros de salud los distribuyan, y que el gobierno promueva el uso de preservativos como método de prevención del sida.

El Estado debe, para los habitantes del NEA, intervenir activamente en la financiación de las religiones. Es la región que acuerda más ampliamente con la necesidad de financiar a todas las religiones (68,8% contra el 51% general), mientras que considera que el Estado debe financiar solamente a la Iglesia Católica en un 30,5%, levemente por debajo del 34% del total país.

Cuadro 17
Opiniones sobre anticonceptivos y educación sexual (en porcentajes)

	Muy + algo de acuerdo	
	NEA	Total país
La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos	90,8	92,4
Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos	94,5	93,6
Los hospitales, clínicas y centros de salud deberían ofrecer métodos anticonceptivos	97,7	95,8
El gobierno debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida	97,8	97,0

Y la financiación del Estado a las religiones debe ser para todos los aspectos de éstas, según la opinión mayoritaria de los habitantes del NEA: casi la mitad de los litoraleños (47,3%) consideran que el Estado debe financiar el salario de obispos, pastores y rabinos, contra el 27,2% general; casi ocho de cada diez litoraleños consideran que el Estado debe contribuir al mantenimiento de templos y catedrales, y el 87,7% piensa que el gobierno debe colaborar con el trabajo social que realizan las religiones, mientras que el 75,2% de los argentinos lo hace.

En el NEA, el acuerdo mayoritario respecto del financiamiento de los cultos religiosos, no sólo en tanto agentes de la asistencia social o para mantener los edificios del culto sino también en el sostenimiento de los especialistas religiosos, nos habla de una sociedad en la cual la religión tiene

Cuadro 18
Opinión sobre el financiamiento del Estado a las confesiones religiosas (en porcentajes)

	Muy + algo de acuerdo	
	NEA	Total país
Que el Estado financie <i>sólo</i> a la Iglesia Católica porque es la religión mayoritaria de la Argentina	30,5	34,0
El Estado debe financiar a todas las confesiones religiosas porque todas contribuyen al bienestar de la sociedad	68,8	51,0
El Estado no debe financiar a ninguna confesión religiosa porque deben valerse por sí mismas	23,8	41,7

Cuadro 19
Destino del financiamiento estatal a las instituciones religiosas
(en porcentajes)

	Muy + algo de acuerdo	
	NEA	Total país
Pagarle el salario a los obispos/pastores/rabinos, etcétera	47,3	27,2
Mantener las catedrales y templos	76,6	53,6
Colaborar con el trabajo social que realizan	87,7	75,2

una difusión en el sentir de las personas y en la proyección de éstas en el espacio público. Las prácticas religiosas son más masivas, y las instituciones religiosas parecen estar en el NEA más articuladas con la vida social, como demuestra el interés de los litoraleños en que el Estado financie a las religiones. Las demostraciones de religiosidad, múltiples y extensas e intensivas, se articulan con opiniones sobre cuestiones relacionadas con la religión y la sexualidad más conservadoras, en línea con las regiones del NEA y Cuyo, y alejándose del Sur y el AMBA.

REGIÓN CENTRO

Virginia Sabão y Lucía Salinas

La región Centro cuenta con una población cercana a los ocho millones de habitantes. Su producto bruto geográfico representa aproximadamente el 17% del producto bruto nacional y en esta región se localizan las dos ciudades que en tamaño y densidad poblacional le siguen a Buenos Aires, Córdoba y Rosario. No obstante, se trata de un espacio heterogéneo. En este apartado veremos que los datos relativos a las creencias en muchos casos son porcentualmente cercanos al total país, existiendo también algunas diferencias que también destacaremos a continuación.

Creencias. Ante la pregunta por la creencia en Dios, la región se posiciona en un punto intermedio entre las otras regiones que muestran un mayor y menor porcentaje en este ítem, y con una diferencia de un punto respecto al total país. De este modo, contamos con un 90,4% de encuestados que afirman creer en Dios (91,1% en el total país), un 4,4% que afirma no creer (4,1% en el total país) y un 5,2% que duda o cree a veces (4,0% en el total país).

Lo mismo ocurre con otros tipos de creencias, para las que también encontramos proporciones muy cercanas al total país. Sólo para el caso de la creencia en la Virgen encontramos un leve aumento con respecto al

Cuadro 20
Creencias comparadas
región centro/total país (en porcentajes)

	Centro	Total país
Jesucristo	93,5	91,8
Espíritu santo	84,3	84,8
La Virgen	84,4	80,1
Los ángeles	77,8	78,2
Los santos	78,3	76,2
La Energía	60,1	64,5
El Diablo	46,3	47,1
El Gauchito Gil	28,7	30,0
La Difunta Correa	32,0	32,8
La Pachamama	16,4	20,1
El Almamula	8,8	7,3

país, y un descenso regional, también leve, para el caso de la creencia en la Pachamama.

En cuanto a adhesiones religiosas esta región también se comporta de modo similar al total país en tanto el orden de porcentajes de adhesión a las distintas religiones sigue un mismo patrón:

Cuadro 21
Adscripción religiosa en la región centro
y total país (en porcentajes)

Adscripción religiosa	Centro	Total país
Católica	79,2	76,5
Indiferentes	9,4	11,3
Evangélicos	8,3	9,0
Testigos / mormones	2,7	2,1
Otras religiones	0,4	1,2

Respecto de estos porcentajes podemos notar una relación similar entre esta región y CABA-GBA, dado que en ambos casos el porcentaje de indiferentes es superior al de evangélicos, a diferencia de lo que ocurre en el resto del país, sin dejar de observar que el volumen de los casos de indiferentes en Capital Federal y GBA duplican los datos disponibles sobre evangélicos, mientras en el caso del Centro las dos cifras son mucho más cercanas.

Pese al comportamiento aparentemente similar al de CABA-GBA, en el Centro se hallaron diferencias estadísticamente significativas. Estas diferencias se reflejan entre los católicos, y evidencia una mayor proporción para

la región Centro. Para las personas sin religión no se hallaron diferencias significativas a pesar de las aparentes distancias porcentuales. Tampoco se evidenciaron diferencias significativas entre los indiferentes y los evangélicos, a pesar de que el volumen de los casos de indiferentes en CABA-GBA duplica los datos de evangélicos.

En cuanto a la movilidad de las adhesiones religiosas, encontramos un panorama de estabilidad general en tanto los porcentajes de aquellos que manifestaron cambiar de religión alguna vez en la vida se acerca al 10% tanto en el país como en la región (en ambos casos un 10,4% de los encuestados refirió haber cambiado de religión alguna vez a lo largo de su vida. El 89,4% del total país y el 89,2% en el caso regional manifestaron haber mantenido la misma adhesión religiosa a lo largo de su vida).

Los resultados de la encuesta nos conducen a estimar fuertemente el peso de la transmisión religiosa, dado que entre los motivos que llevaron a los creyentes a adoptar determinada religión, la opción que reunió respuestas en más de la mitad del total país fue “porque me la transmitieron de chico”. En relación con esta respuesta, la región Centro (64,4%) particularmente es la que reúne la mayor cifra en relación a las otras regiones, muy cerca de Cuyo (63,4%), con varios puntos de distancia del resto de las regiones.

Cuadro 22
Motivos de adhesión a la religión (en porcentajes, principales respuestas)

	Centro	Total país
Porque me la transmitieron desde que era chico/a	64,4	58,9
Por convicción personal	40,1	36,5
Porque comparto algunas ideas y valores de la religión	17,7	16,2
Porque hay que vivir según la voluntad de dios	12,5	15,6
Porque me siento contenido/a	7,5	11,4
Porque es la única religión verdadera	7,0	9,3

Cuadro 23
Relación con Dios (en porcentajes)

	Centro	Total país
Por su propia cuenta	68,1	61,1
Institución eclesial	17,9	23,1
No se relaciona	9,2	11,1
Grupos o comunidades	4,2	4,2
NS/NC	0,7	0,5

Las respuestas que implicarían una mayor incidencia de la decisión personal (podría pensarse como una motivación menos ligada a la tradición, de la educación recibida), “por convicción personal”, “porque comparto algunas ideas y valores de la religión” reúnen la segunda cantidad de opciones en todas las regiones y 40,1% en el Centro.

Las estimaciones de una vivencia de lo religioso alejado de las instituciones que organizan a las distintas religiones es reafirmado por los datos de la encuesta (61,1% del país dice relacionarse con Dios “por cuenta propia” y sólo un 23,1% dice hacerlo a partir de las instituciones eclesiales). Estos números, entonces, avalarían las tesis de aumento de la desintitucionalización religiosa y aumento de procesos de creatividad individual, tendencia general acrecentada en la región Centro, donde encontramos los índices de mayor “cuentapropismo religioso” (el 68,1%) por un lado, y los de menor relación con Dios con la institución religiosa por el otro (17,9%).

Prácticas. Para el Centro (con cifras muy parecidas al país), y siendo consecuente con la idea de desintitucionalización, la asistencia al culto es para la mitad de los consultados “poco frecuente”, le sigue quienes contestaron que “nunca” asisten al culto, y por último quienes dijeron hacerlo “muy frecuentemente”.

Cuadro 24
Asistencia a las ceremonias del culto
(en porcentajes)

	Centro	Total país
Muy frecuente	22,6	23,8
Poco frecuente	50,9	49,1
Nunca	26,4	26,8
NS/NC	0,1	0,3

En cuanto a cuáles y con qué frecuencia se realizaron en el último año actividades vinculadas a lo religioso, podemos mencionar que tanto para el Centro como para el país (las cifras son muy parecidas, salvo casos particulares que guardan una distancia de cuatro o cinco puntos), siguiendo la línea de desintitucionalización, todas las actividades que pueden realizarse y administrarse por el propio sujeto son las que decididamente reúnen más respuestas. Para la región Centro los porcentajes más altos son los siguientes: rezar en casa 79%, leer libros o folletos 41,5%, leer la Biblia 45,1%, ver programas religiosos 32%. Las actividades de tipo más comunitario reúnen menos cantidad de practicantes: asistir a peregrinaciones 27,3%, asistir a retiros espirituales 7,6%, mientras que las actividades de mayor compromiso

para con la institución tales como misionar o predicar obtuvieron el 5,9% de las respuestas en la región.

El alto índice de relación por cuenta propia con Dios, así como la baja frecuencia de asistencia al culto a la que nos referíamos antes, se condice con la opinión generalizada de que “se puede ser buen religioso sin asistir a la iglesia o templo”.

En cuanto a algunos aspectos normativos de la Iglesia Católica, muchos de los encuestados de la región manifestaron sus controversias. La idea de que les sea permitido formar familia a los sacerdotes obtuvo un porcentaje de 78,4% (57,1% muy de acuerdo, más 21,3% algo de acuerdo); mientras que ante la consulta por el parecer sobre el sacerdocio de las mujeres, 26% se mostraron en contra, y a favor 54% (muy de acuerdo 36,7%, algo de acuerdo 17,3% y no sabe/no contesta un 20%).

Temas en debate. Si bien, como ya manifestamos, esta región se halla muy cercana a la media nacional en la mayoría de los ítems, en la consulta sobre un conjunto de aspectos controversiales vinculados a la religión se aleja algunos puntos más de lo habitual de la media nacional. Los aspectos en los que difiere más marcadamente son los siguientes:

Cuadro 25
Opiniones en debate (en porcentajes)

“Muy de acuerdo” con las siguientes afirmaciones:	Centro	Total país
Se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres	36,7	42,2
Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva	47,1	54,6
La homosexualidad es una enfermedad	28,3	31,8
Los hospitales, clínicas y centros de salud deberían ofrecer métodos anticonceptivos de manera gratuita	83,0	86,9
El gobierno debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida	85,2	88,9
Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente	78,4	81,2

La escuela, los hospitales y el gobierno son consideradas las instituciones adecuadas para desplegar funciones informativas en materia de educación sexual y como proveedores de métodos anticonceptivos. Sólo el 6,7% se opuso a la idea del dictado de la materia de educación sexual en escuelas, y sólo el 5,4% se opuso a que allí se informara acerca de los métodos anticonceptivos.

En opinión de los consultados, no habría contradicción entre las convicciones religiosas y el control de la natalidad. En la región, sólo el 5,2% se opone a la idea de que una persona puede utilizar preservativos y continuar siendo un buen creyente.

Un proceso de secularización parece evidente a los ojos de los encuestados que, consultados por la opinión que debería seguir el gobierno a la hora de decidir sobre el uso de anticonceptivos y el control de la natalidad, priorizaron los planteos médico-científicos y los derechos de los individuos, y sólo un 6,2% pensó como relevante la opinión de los obispos y pastores. Lo mismo ocurre con el uso de métodos anticonceptivos. Los consultados consideran que muy poca gente (5,2%) utiliza el método recomendado por las instituciones religiosas, el natural; el resto utilizaría otros métodos.

REGIÓN METROPOLITANA DE BUENOS AIRES

Juan Cruz Esquivel

Más de trece millones de habitantes residen en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), integrada por la CABA y por veinticuatro municipios que conforman el conurbano bonaerense. Se trata del aglomerado geográfico de mayor concentración poblacional del país, el tercero en América Latina –después de México DF y San Pablo– y el décimo séptimo del mundo.

Si bien su urbanización se remonta a la propia fundación de Buenos Aires, los procesos de industrialización de mediados del siglo XX serían determinantes para su configuración actual. En ese período histórico se registra el mayor crecimiento poblacional de la región, habida cuenta de la llegada de migrantes de distintas zonas del interior del país.

La desigualdad social, la segregación territorial y el diferencial acceso a bienes y servicios dan cuenta de una metrópoli compleja, con heterogeneidades marcadas en su interior.

En este apartado analizaremos las creencias y actitudes religiosas de los habitantes de esta región, destacando las singularidades que la distinguen del resto de la Argentina.

Creencias. La identificación con el catolicismo es mayoritaria, al igual que en todo el país. No obstante, el AMBA se presenta como una de las zonas porcentualmente menos católica del territorio nacional. Como contrapartida, los indiferentes religiosos representan casi al 20% de su población, guarismo que se ubica muy por encima del promedio general. Esta particularidad, como veremos luego, se halla estrechamente relacionada con el grado de influencia de los principios religiosos en la vida cotidiana de sus habitantes.

En las ciencias sociales se ha hipotetizado en décadas pasadas acerca de

Cuadro 26
Adscripción religiosa comparada
AMBA/total país (en porcentajes)

	AMBA	Total país
Católicos	69,1	76,5
Indiferentes religiosos	18,0	11,3
Evangélicos	9,1	9,0
Testigos de Jehová / mormones	1,4	2,1
Otras	2,4	1,2

una correlación entre los procesos de urbanización y de pérdida de religiosidad. Sin embargo, los niveles de creencia en Dios en el AMBA, levemente inferiores a los del total país, reflejan un perfil de sociedad creyente. Las formas de vinculación con la divinidad y la trascendencia replica el extendido proceso de desinstitucionalización e individuación. Mayoritariamente la relación con Dios es “por su propia cuenta”.

Cuadro 27
Creencia en Dios (en porcentajes)

	AMBA	Total país
SI	87,3	91,1
NO	8,0	4,9
Duda / A veces	4,7	4,0

Con la excepción de la Energía (el porcentaje de creencia es ligeramente superior en el AMBA que en el promedio general), en las otras regiones del país se cree más en Jesucristo, el Espíritu Santo, la Virgen, los ángeles y los santos. De todas formas, las diferencias no son tan notorias como para contradecir la condición creyente de los residentes del AMBA.

Algunos ritos de carácter religioso, aunque ya arraigados en las pautas culturales hegemónicas, conservan una altísima fidelidad en los argentinos. El bautismo es practicado por más del 90%. Si bien en menor medida, el casamiento por Iglesia también es efectuado por una gran mayoría. En estos puntos, no se registran diferencias en el AMBA con respecto a los comportamientos de la sociedad argentina en su conjunto.

En cambio, en cuanto al bautismo y/o la comunión de los hijos, se observa una tenue divergencia: los que no han bautizado o no bautizarán a sus hijos en el AMBA representan el 12%, mientras que a nivel nacional, el 8%.

Cuadro 28
Creencias (en porcentajes)

	AMBA	Total país
Jesucristo	86,7	91,8
Espíritu Santo	78,9	84,8
La Virgen	71,8	80,1
Los ángeles	71,4	78,2
Los santos	69,8	76,2
La Energía	65,1	64,5

En sintonía con esta tendencia, la autonomía y la libertad de conciencia se visualizan como un signo más claro en el AMBA que en cualquier otra región del país. En la región más densamente poblada del territorio nacional, el 82% se pronunció a favor de que los hijos eligieran su propia religión o creencia; apenas el 18% afirmó que debieran tener la misma religión o creencia que los padres.

Cuadro 29
Religión de los hijos (en porcentajes)

Religión de los hijos	AMBA	Total país
Elegir su propia religión o creencia	82,0	71,0
Tener la misma religión o creencia que los padres	18,0	26,0

Prácticas. En el terreno de las prácticas religiosas, los valores registrados en el AMBA son los más bajos de todo el país, tanto en las de índole institucional (asistir al culto) como las de carácter individual (rezar en casa). Empero, no debe pasarse por alto que siete de cada diez habitantes de esta zona geográfica reconoció que reza en su casa.

Cuadro 30
Prácticas religiosas (en porcentajes)

	AMBA	Total país
Asistencia frecuente al culto	19,3	23,8
Rezo en casa	70,6	78,3
Peregrinación	13,5	26,3
Lectura de la Biblia	33,1	42,8
Culto a la Virgen/santos	18,3	29,6
Confesarse y comulgar	17,3	30,0

Temas en debate. Los índices de aprobación ante las siguientes frases hablan a las claras de la libertad de conciencia que la población se reserva para sí, con independencia de lo que las instituciones religiosas pregonan. Y si como mencionábamos al comienzo, el AMBA representa la región con mayor número de indiferentes religiosos, también se erige como la zona con mayor distanciamiento en torno a las prescripciones normativas de las entidades confesionales. Obsérvese que en todas las afirmaciones propuestas, los valores son mayores en la CABA y sus alrededores que en el total país:

Cuadro 31
Opiniones en debate (en porcentajes)

Muy de acuerdo con...	AMBA	Total país
Se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia/templo	72,5	66,9
A los curas se les debería permitir formar una familia	68,5	58,0
Se debería permitir el sacerdocio a las mujeres	53,8	42,2
Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva	69,2	54,6
La escuela debería incluir clases de educación sexual	85,8	78,8
Los hospitales y centros de salud deberían entregar anticonceptivos de forma gratuita	93,4	86,9
Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo buen creyente	90,3	81,2

Ahora bien, es pertinente reafirmar que este conjunto de opiniones, que refleja un significativo grado de secularización societal, no implica una pérdida de las creencias religiosas. Religión sin Iglesia, creer sin pertenecer, creyentes a su manera, son expresiones que nos permiten describir un proceso complejo que combina presencia de religiosidad, en términos de creencias y prácticas, y desapego institucional.

En cuanto al aborto, vastos sectores pugnan por defender sus posiciones y lograr que la legislación se corresponda con tales principios. Si bien se observan opiniones divididas, más del 60% expresa estar de acuerdo con el aborto en determinadas circunstancias (en caso de violación, de riesgo en la vida de la mujer o de malformación del feto). En otras palabras, casi dos de cada tres argentinos coinciden prácticamente con el marco legal actual, que contempla la interrupción del embarazo en ocasiones similares.

Hasta aquí, no hay contrastes entre el AMBA y el total país. Las disonancias se plantean ante las otras dos opciones. En el AMBA, quienes consideran que el aborto es un derecho de la mujer, en consonancia con los planteos

de las corrientes feministas, son más que los que alegan que debe estar prohibido en todos los casos (19,1% contra 12,9%). En la media nacional, la situación se invierte:

Cuadro 32
Opinión sobre el aborto (en porcentajes)

Opinión sobre el aborto	AMBA	Total país
Debe estar permitido en algunas circunstancias	63,7	63,9
Es un derecho de la mujer	19,1	14,1
Debe estar prohibido en todos los casos	12,9	16,9
NS/NC	4,3	5,1
	100	100

Por último, interesó relevar la posición de la ciudadanía sobre el financiamiento estatal a las instituciones confesionales, la enseñanza religiosa en el sistema educativo público y la contribución del Estado al mantenimiento de las escuelas religiosas, indicadores sustanciales para evaluar los grados de confesionalidad y de laicidad del Estado.

A excepción de la colaboración con el trabajo social de las Iglesias, que es aprobado por casi tres de cada cuatro habitantes del AMBA, en líneas generales el sostenimiento estatal a las religiones no es ponderado. El 61,1% se manifestó en contra del financiamiento público a cualquier culto. En todas las variantes, la representación de un Estado laico⁷ tiene mayor arraigo en el AMBA que en el país en su conjunto.

En definitiva, la sociedad porteña y del conurbano bonaerense se inclina por respaldar el apoyo económico del Estado a las actividades sociales

Cuadro 33
Financiamiento del Estado a las religiones (en porcentajes)

De acuerdo con...	AMBA	Total país
Que el Estado financie sólo a la Iglesia Católica	30,4	34,0
Que el Estado financie a todas las confesiones religiosas	45,0	51,0
Que el Estado no financie a las confesiones religiosas	61,1	41,7
Pagar salario a obispos	16,7	27,2
Mantener catedrales y templos	42,5	53,6
Colaborar con el trabajo social de las iglesias	73,6	75,2

7. Véase el apartado “Secularización y laicidad” en el capítulo 3 de este volumen.

emprendidas por las instituciones confesionales y, en menor medida, a la conservación de sus inmuebles en tanto patrimonio cultural, pero no patrocinan el sostenimiento del culto propiamente dicho.

Asimismo, interesó indagar sobre los subsidios estatales a los colegios religiosos, tradición de larga data en el país. Es dable registrar en el AMBA un respaldo considerablemente menor al aporte económico del Estado en el campo de la educación religiosa, si lo comparamos con el total país. No obstante, la enseñanza de una materia general de religión no es desestimada. El 55% evalúa positivamente tal propuesta. En cambio, apenas el 9,2% coincide con la educación católica en las escuelas públicas, como ocurre en algunas provincias actualmente. Finalmente, uno de cada tres residentes en el AMBA estima conveniente que no se imparta religión en los colegios públicos.

Cuadro 34
Enseñanza religiosa en escuelas públicas (en porcentajes)

	AMBA	Total país
Que se enseñe sólo la religión católica	9,2	14,4
Que se imparta una materia general de religión	55,0	54,6
No tiene que haber enseñanza religiosa	33,5	26,9
Contribución del Estado a las escuelas religiosas	18,9	31,6

A diferencia de las restantes regiones argentinas, en el AMBA se observa una continuidad entre las opiniones referidas al vínculo educación pública-religión y las actitudes esgrimidas en otros planos (educación sexual, aborto, uso de anticonceptivos, etc.). En el interior del país, la educación religiosa asume una valoración significativa, lo cual estaría revelando una trama compleja en el proceso de secularización, adosada a una cultura católica difusa pero portadora de una espesa capilaridad social.

En el AMBA asoman con mayor nitidez los rasgos secularizantes, en tanto la libertad de conciencia y de decisión aparece como patrón organizador de la vida cotidiana.

REGIÓN CUYO

Carolina Galiotti, Micaela Lisboa, Erica Lis Melonari, Gustavo Ortiz, Ezequiel Potaschner, Azucena Reyes Suárez y Lucía Sosa

Esta región se ubica en el centro-oeste del país y está compuesta por las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis. Cuenta con más de tres millones de habitantes, y concentra la mayor parte de su población en la

provincia mendocina.⁸ Dentro de la región, San Juan y Mendoza comparten entre sí rasgos marcadamente comunes debido a la cercanía geográfica, que quedan expresados en las formaciones geológicas, en el tipo de clima, en la estructura económica y la composición social de clases.

Un aspecto sobresaliente de la región es la actividad económica que se encuentra básicamente orientada a la producción vitivinícola, frutihortícola, petrolera, minera y a la explotación turística. El desarrollo de la región en esta área estuvo signado por las olas inmigratorias europeas de fines del siglo XIX y principios del XX, las cuales dejaron su impronta en la conformación de una identidad zonal compleja.

En cuanto al fenómeno religioso, se caracteriza por su estilo conservador atravesado por contradicciones y dualidades. El análisis de los datos para esta zona muestran a Cuyo con características específicas que la diferencian de la media nacional, principalmente en aquellos temas referidos a la familia, la sexualidad y las creencias, ámbitos cruzados por lógicas simbólicas de fuerte arraigo.

Creencias. Su población presenta un alto nivel de creencia en Dios, que alcanza valores del 97,3%, lo cual supera los valores registrados para el promedio nacional, que equivale al 91,1%. Junto con el NEA y el NOA, se constituye en una de las regiones que concentra los mayores porcentajes.

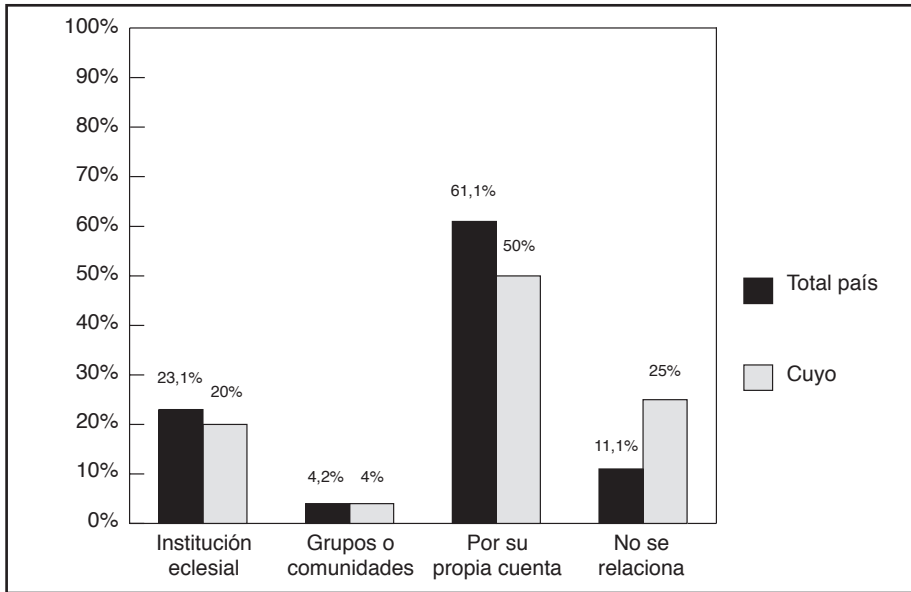
Respecto del modo de relacionarse con Dios, la población cuyana muestra un comportamiento particular. El porcentaje de los habitantes de la Argentina que se relaciona con Dios *por medio de las instituciones* se ubica en un nivel cercano al del total país, mientras que en otras categorías difiere de la tendencia nacional: Cuyo es la zona en la que, si bien el porcentaje en la categoría “se relaciona por su propia cuenta” es alto, resulta inferior al registrado para el total de las provincias. Por otro lado, es la región en la que la categoría “no se relaciona” alcanza mayores niveles. Uno de cada cuatro habitantes dice no relacionarse de ninguna manera con Dios.

En este sentido cabe destacar que una de la característica ya mencionadas de la región es el comportamiento dual respecto del fenómeno religioso. Estamos frente a una población que expresa un gran apego a Dios a través de los altos porcentajes de creyentes declarados, pero al mismo tiempo registra un fuerte peso de aquellos que no se relacionan con su Dios por ningún medio.

En el ranking de las creencias aparece en primer lugar Jesucristo (97,7%), con un porcentaje similar al que vimos que expresan respecto de la creencia

8. Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, Mendoza cuenta con 1.741.610 habitantes, San Luis 431.588 y San Juan 680.427.

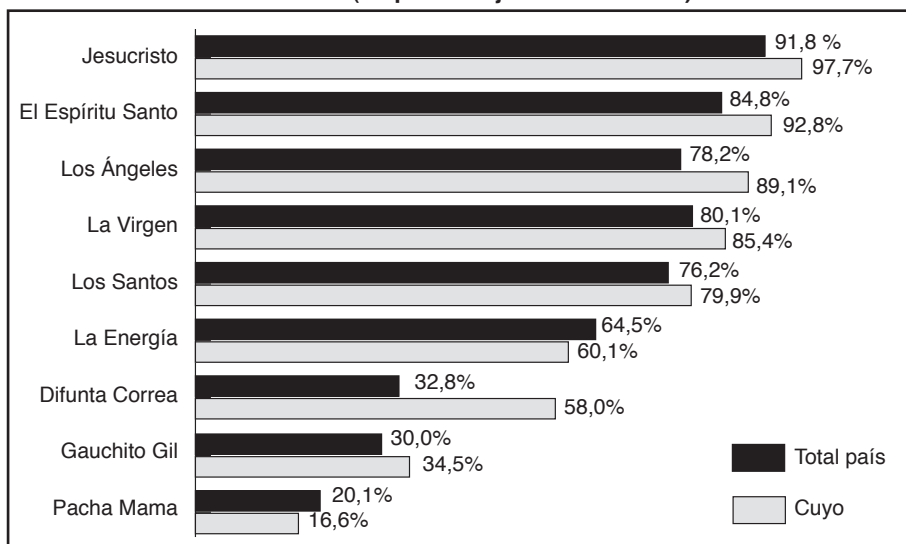
Gráfico 17
Relación con Dios



en Dios; le siguen en orden de importancia y con valores también muy altos el Espíritu Santo (92,8%), los ángeles (89,1%) y la Virgen (85,4%). En estos casos computa porcentajes superiores a los del total nacional, aunque inferiores a las zonas del NEA y el NOA. Asimismo, se visibiliza la configuración de una identidad religiosa regional marcada por la alta creencia en la Difunta Correa, una figura local, distanciándola claramente del ranking que a esta misma creencia se le asigna a nivel nacional, la que resulta significativamente más baja (58% en Cuyo, frente al 32,8% total país).

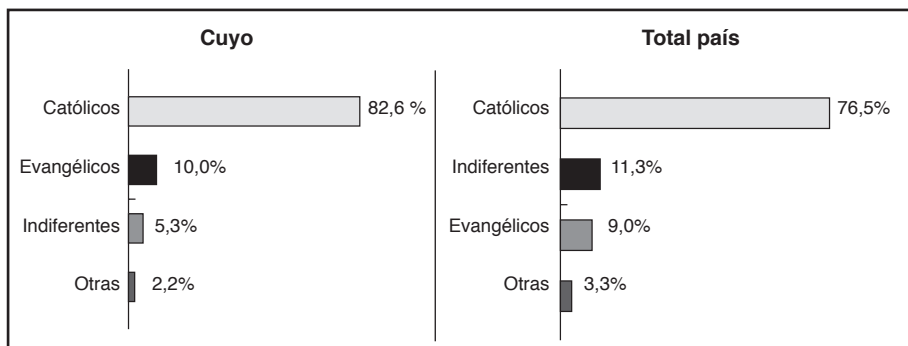
En cuanto a la adscripción religiosa, la religión católica es la que mayor peso adquiere en la región, con un total de fieles equivalentes al 82,6%, superando con este valor en seis puntos el promedio nacional. El grupo evangélico ocupa el segundo lugar, y en tercer lugar se ubican los indiferentes. Respecto de estos resultados es importante señalar que Cuyo se asemeja en esta distribución al total país, a pesar de que el segundo y el tercer lugar estén invertidos los grupos de preferencia. El crecimiento de los grupos evangélicos y en especial los pentecostales se hace evidente en estos espacios, si bien también se destaca que el porcentaje de indiferentes religiosos es significativamente más bajo que el registrado a nivel nacional, quedando en referencia a este comportamiento más cercana a las regiones más tradicionales del NOA y NEA.

Gráfico 18
Creencias (en porcentajes sobre el total)



Prácticas. La tradición católica está presente en las prácticas religiosas de la población cuyana. Esto se manifiesta en la importancia adjudicada a ciertos ritos y costumbres, arraigados en la cultura, con relación a la *institución religiosa*. Ejemplo de esto es la importancia que aún le otorgan los encuestados al *casamiento por Iglesia* a diferencia de lo que ocurre en el conjunto del país, tal como lo expresa el cuadro 38.

Gráfico 19
Adscripción religiosa



Cuadro 35
¿Se casó o se casará por iglesia o templo? (en porcentajes)

	Cuyo	Total país
Sí	83,0	73,1
No	13,0	23,3
NS/NC	4,0	3,6

Cuadro 36
¿Con qué frecuencia asiste a las ceremonias de su culto? (en porcentajes)

	Cuyo	Total país
Muy frecuente	29,4	23,8
Poco frecuente	49,9	49,1
Nunca	20,7	26,8
NS/NC	—	0,3

En primera instancia, estos datos parecen sugerir que la práctica religiosa organizada en torno a la institución continúa teniendo una gran adhesión y correspondencia por parte de los fieles. Sin embargo, otras prácticas, como la concurrencia al culto, la confesión y la comunión,⁹ no cumplen con esa expectativa. En este ámbito las diferencias entre los valores de la región y el promedio nacional son un tanto sensibles, pero el escaso nivel de compromiso con la práctica permite presumir el proceso que venimos observando de desinstitucionalización de la religión.

Esta descripción de los comportamientos religiosos de la población local permite pensar que el matrimonio por Iglesia en la región Cuyo está más relacionado a una práctica sociocultural que a un rito exclusivamente religioso. Este rito, a nivel cultural, tiene como fundamento representar un símbolo de validación social. En una sociedad con rasgos tradicionalistas, el casamiento por civil no termina por completar las aspiraciones sociales requeridas que dan un status y legitimidad simbólica a la pareja.

Temas en debate. Un tema controvertido que diferencia a Cuyo del resto del país es la mayor resistencia a la inclusión de temáticas relacionadas con *la sexualidad* en los ámbitos educativos, lo cual queda expresado en los siguientes guarismos:

9. La práctica de la confesión y la comunión se corresponde en un 30% para el nivel nacional y un 36,7% para Cuyo.

Cuadro 37
Las escuelas deberían incluir cursos de educación sexual para los alumnos
(en porcentajes)

	Cuyo	Total país
Muy de acuerdo	65,9	78,8
Algo de acuerdo	23,1	13,6
En desacuerdo	10,3	6,2
NS/NC	0,7	1,4

Cuadro 38
Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos
(en porcentajes)

	Cuyo	Total país
Muy de acuerdo	68,8	81,3
Algo de acuerdo	20,4	12,3
En desacuerdo	10,5	5,8
NS/NC	0,3	0,6

Estas opiniones revelan la existencia de cierto prejuicio respecto de la sexualidad, que consideramos deriva de una ideología reaccionaria impregnada de concepciones religiosas que impiden abarcar a la sexualidad como un ámbito más del desarrollo humano. En estas opiniones está presente una representación de la sexualidad como una temática no propicia para ser transmitida a los niños y adolescentes.

Respecto del uso de anticonceptivos, la tendencia no se aleja demasiado del comportamiento general que se expresa en el resto del país, confrontando los preceptos institucionales religiosos. Cuando se consulta a los encuestados si se puede seguir siendo buen creyente aunque se utilicen métodos anticonceptivos, los resultados son los siguientes:

Cuadro 39
Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente
(en porcentajes)

	Cuyo	Total país
Muy de acuerdo	71,3	81,2
Algo de acuerdo	21,2	10,6
En desacuerdo	6,5	5,3
NS/NC	0,9	2,9

Sin embargo, ante la pregunta sobre la posibilidad de *realizar un aborto en ciertas circunstancias*, gran parte de los entrevistados expresan su rechazo a esta alternativa, marcando en este caso una fuerte diferencia con las respuestas obtenidas para el promedio nacional. Junto a la región del NOA y el NEA, la región Cuyo se orienta más que el resto del país por la prohibición de esta opción.

Cuadro 40
Opinión sobre el aborto (en porcentajes)

	Cuyo	Total país
La mujer debe tener derecho al aborto	7,0	14,1
El aborto debe permitirse en algunos casos	58,3	63,9
El aborto debe estar prohibido en todos los casos	32,3	16,9
NS/NC	2,4	5,1

En cuanto a la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, si bien un porcentaje apenas mayor que la mitad aprueba su incorporación al ámbito escolar –esto en concordancia con el resto del país–, marca una diferencia llamativa el porcentaje que rechaza abiertamente que se introduzca esta enseñanza en las escuelas. Queda registrado un 36,5% en Cuyo frente a un 26,9% para el total país. El comportamiento de la población en este aspecto contrasta con el expresado para con otros temas controversiales (aborto, casamiento por iglesia), convalidando las tensiones intrínsecas que caracterizan a la región.

Cuadro 41
¿Cuál de las siguientes frases refleja mejor su opinión sobre la enseñanza de religión en las escuelas públicas? (en porcentajes)

	Cuyo	Total país
Tiene que enseñarse sólo la religión católica	5,3	14,4
Tiene que haber una materia general sobre religión	55,6	54,6
No tiene que haber enseñanza religiosa	36,5	26,9
NS/NC	2,7	4,1

A modo de cierre, podemos resaltar que las características del fenómeno religioso en la región son complejas y están atravesadas por fuertes contradicciones. Asistimos a la presencia de prácticas claramente conservadoras con un alto arraigo en la región, junto a una identidad tradicional con quiebres, rupturas, oposiciones, que se reflejan principalmente en el plano de la vida pública versus vida privada. Estas tensiones le imprimen a la región el carácter dual que venimos señalando.

REGIÓN SUR

Lucía Salinas

Esta región guarda una dinámica particular que la convierte en un objeto de atención especial. Se trata de la región más extensa y la de menor densidad poblacional del país, con la excepción de las provincias de Neuquén y Tierra del Fuego (en ambos casos tienen una densidad de 5,8 hab/km²).

Las ciudades más importantes de la región son Neuquén, Comodoro Rivadavia (Chubut) y San Carlos de Bariloche (Río Negro).

La Patagonia ha sido cargada históricamente con distintas representaciones. Ernesto Bohaslavsky (2009) se refiere a la “Patagonia-maldición”, imagen que conjuga exotismo en su geografía y habitantes junto a pretensiones imperiales (entre 1520 y 1870); luego, con el desalojo de las comunidades indígenas y la afirmación del orden estatal (hasta 1910) se construye una idea de la Patagonia-progreso sustentada en la idea de “poblamiento” del territorio conquistado, y durante el siglo XX la idea de la “Patagonia-energía” que se figura la región como clave en cuestión de recursos, sostenimiento económico y seguridad nacional.

En el período precolombino y luego combatidos por el Estado nacional, la región estaba habitada por pueblos originarios. En Tierra del Fuego vivían comunidades yámanas y onas (o selk’nam), y en el continente pehuenches, mapuches y tehuelches. Luego de las reducciones producto del segundo de los períodos mencionados, se organiza el “poblamiento” del territorio. Colonias galesas¹⁰ a la que le siguen italianos y españoles comienzan a ocupar, hasta hoy, el territorio sur de nuestro país, fundamentalmente para el caso de la primera de estas en la provincia de Chubut.

Creencias. Trabajamos esta región a partir de las creencias y las religiones de manera comparativa con el total país, intentando graficar las singularidades que en este sentido la constituyen.

La creencia en Dios, absolutamente mayoritaria en todo el país (91,1%), es un piso del que no se derivan necesariamente otras creencias o prácticas vinculadas con esta primera manifestación. Así, se puede creer en Dios, pero no pertenecer a ninguna religión.

En la región Sur, la creencia en Dios cuenta con el 93,9% de los encuestados, mientras que los momentos en los que se acude a Dios son para más de la mitad de la población de esta región los “momentos de sufrimiento”.

10. En 1865, galeses de diferentes denominaciones (congregacionistas, metodistas, bautistas y miembros de la Iglesia Reformada de Gales) comenzaban la colonización de Chubut (Bianchi, 2004).

Cuadro 42
¿Acude a Dios en...? (en porcentajes)

	Sur	Total país
En momentos de sufrimiento	58,7	45,0
Al reflexionar sobre el sentido de la vida	18,5	12,8
En momentos de felicidad	9,5	10,2
Cuando necesito una ayuda específica	4,8	14,3
Cuando ayudo al prójimo	4,0	4,1
En todo momento / Siempre	2,3	6,5
Durante los días de festividad religiosa	1,8	3,3
Nunca	0,1	1,0
Para agradecer	0,0	0,5
NS/NC	0,2	2,2

La distribución de las creencias religiosas en esta región presenta rasgos particulares con respecto al total país.

Los evangélicos tienen una importante presencia con respecto a las otras religiones y con respecto a las otras regiones. Aquí encontramos el mayor porcentaje de evangélicos del país y se constituyen en el segundo grupo más numeroso, a diferencia del total país en el que el segundo grupo más numeroso corresponde a los indiferentes.

Cuadro 43
Porcentaje de evangélicos por región

AMBA	Centro	Sur	NEA	NOA	CUYO	Total país
9,1	8,3	21,6	10,8	3,7	10,0	9,0

Si bien el catolicismo, como en el resto del país, es mayoritario con respecto a las otras adscripciones religiosas, en el Sur encontramos el porcentaje más bajo con respecto a las otras regiones:

Cuadro 44
Adscripción religiosa (en porcentajes)

Religión actual	Sur	Total país
Católica	61,5	76,5
Evangélicos	21,6	9,0
Indiferentes	11,7	11,3
Testigos/Mormones	3,7	2,1
Otras religiones	1,5	1,2

Ante la consulta por la creencia en el Espíritu Santo, los ángeles, los santos, la Virgen, Jesucristo, la Energía, el Gauchito Gil, la Difunta Correa, el Almamula, la Pachamama, el Diablo, debemos destacar los resultados de dos de éstas, que podemos vincular con la importante presencia de creyentes evangélicos. Debemos destacar que si bien, como en el resto del país, hay un alto porcentaje de creencias, es relevante el alto porcentaje de no creyentes en los santos y en la Virgen en relación con el total país.

Prácticas. Las prácticas sacramentales en esta región se presentan menos fuertes con relación al resto del país. Pese a que el 94% de los encuestados sureños está bautizado, sólo el 45,4% (73,1% país) se casó o casará por iglesia o templo, el 74,5% (87,3% país) manifiesta que bautizó o bautizará a sus hijos, y 66,4% (85,4% país) manifiesta que sus hijos tomaron o tomarán la comunión.

Cuadro 45
Creencias (en porcentajes)

	Sur	Total
Cree en los santos		
Mucho / algo	58,6	76,2
Nada	41,5	23,5
Cree en la Virgen		
Mucho / algo	68,6	80,1
Nada	31,2	19,3

Pese a esta debilitada voluntad de transmisión religiosa para con los hijos con relación al total país, reconocen la influencia de los padres en sus opciones religiosas. En cuanto a los motivos de su adhesión, las respuestas más vinculadas a la decisión/intervención del propio sujeto obtuvieron bajos porcentajes, mientras que el fundamento debido a la transmisión recibida desde la infancia obtuvo un poco más de la mitad de las respuestas (Sur 51,5%, país 58,9%). Si suponemos que los padres les transmitieron la religión propia, es lógico que para esta región la religión tanto de la madre como del padre pierda peso en el caso de los católicos, y lo gane para el caso de los evangélicos y los indiferentes.

La religión de sus propios hijos debe ser para los sureños la que ellos mismos decidan (Sur 82,1%, país 71%) y no necesariamente la misma que ellos mismos profesan.

Podemos imaginar que en un alto porcentaje los sureños han procurado encontrar la religión que les resultaba más apropiada, que han tenido una

Cuadro 46
Religión de la madre y el padre (en porcentajes)

Religión de la madre	Sur	Total
Católica	75,9	87,8
Evangélica	14,3	6,5
Indiferente	4,2	2,0
Otras religiones	2,5	1,6
NS/NC	0,7	0,5
Religión del padre	Sur	Total
Católica	74,5	84,1
Evangélica	9,2	5,0
Indiferente	8,5	6,3
Otras religiones	2,9	1,9
NS/NC	2,7	0,9
Testigos/mormones	2,2	1,8

búsqueda espiritual intensa, en tanto es muy alto el porcentaje de quienes manifiestan haber cambiado de religión por lo menos una vez a lo largo de su vida, 26% (país 10,4%).

El 40,1% de los habitantes de esta región percibe que su vivencia religiosa ha aumentado, en tanto sólo el 9,6% que ha disminuido.

Entre los motivos del cambio, más de la mitad de los habitantes de esta región menciona la crisis espiritual (sur 53,4%, país 39,3%), y muy por debajo otros motivos (situación de salud 18,2%, situación de pareja o familiar 11,9%, situación económica o laboral 8,4%, valores positivos 4,5%, otros 10,3%, NS/NC 7,2%, adicciones 0,8%).

Tal vez esta “búsqueda espiritual” mencionada explique que el Sur sea la región que más alto índice de adhesión a otra religión tiene, además de la enunciada por los habitantes en primera instancia: en el Sur alcanza varios puntos porcentuales por encima del total país, mientras que el porcentaje en las demás regiones es considerablemente menor.

Prácticas. La asistencia al culto se mantiene en esta región cercana a la media del país y con un porcentaje intermedio con relación con las otras regiones.

Como en la tendencia del país en general, las prácticas que concretamente se llevan a cabo son las más vinculadas con el espacio personal, por fuera del ámbito eclesial y de las iglesias: rezar en casa 78,3%, leer la Biblia 46,8%, lectura de libros o folletos religiosos 43,9%, escuchar o ver programas religiosos en radio o televisión 36%.

Las actividades religiosas comunitarias pierden participación en el

país en general, y todavía más en esta región: peregrinaciones 18,4% (país 26,3%), la asistencia a santuarios tiene la cifra más baja en el Sur si miramos el interior de cada región, 17,5% (país 31%), confesarse y comulgar al igual que CABA-GBA, 17,4% (país 30%), retiros espirituales 5,4%, misionar o predicar 5,9%. El culto a la Virgen y a los santos tiene una proporción baja (la misma cifra que CABA-GBA) en relación con el resto del país, debido a la gran presencia de evangélicos 18,2% (país 29,6%).

Temas en debate. Como veremos a continuación, hay determinadas temáticas que despiertan polémica en nuestra sociedad, tal vez por eso ante la consulta por alguna de ellas el índice de no sabe/no contesta (NS/NC) resultó muy alto tanto para el porcentaje general como el de la región Sur.

El 71,4% de los habitantes del Sur entienden con mayor o menor seguridad que a los curas se les debería permitir formar una familia, pero hay un margen de 11,7% que se abstiene de responder. La idea de la homosexualidad como una enfermedad fue rechazada por el 48,5% (aun por un escaso margen, la mayor cifra entre las regiones), y respondieron NS/NC 11,6%. La abstención es mayor ante la consulta por la posibilidad del sacerdocio de las mujeres, 17,8% NS/NC, aunque el desacuerdo con esta idea es el más bajo de todos si observamos región por región: Sur 21%. Están de acuerdo con la propuesta en mayor o menor grado el 60,9% (muy de acuerdo 45,9%, algo de acuerdo 15%). De todas las cuestiones controversiales es la prohibición/derecho del aborto donde se vieron más inhibidos de responder: 18% contestó NS/NC. Las otras preguntas obtuvieron respuestas más o menos cercanas a los números nacionales: el 12,2% sostiene que la decisión debe pasar por la mujer, el 57,4% considera que se lo permita en determinadas circunstancias, y el 12,3% piensa que debe estar prohibido en toda circunstancia.

El 77,6% estuvo de acuerdo con que las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva.

Los habitantes de la región apelan fuertemente a los derechos del individuo en materia de definiciones sobre anticonceptivos y natalidad (Sur 71,6%, país 49%) por sobre la opinión de los obispos y los pastores (2,6%) y los planteos médico-científicos (22,5%). La autoridad laica en esta materia se ve expresada en la elección minoritaria del “método natural” de anticoncepción (12%), mientras que eligen otros métodos el 66,5% (país 53,4%), distribuidos de la siguiente manera: preservativo 48,5%, pastillas anticonceptivas 38,2%, DIU 3,1%, inyectable 1,6%, ligadura de trompas 2,1%, vasectomía 1,2%.

1. PERTENENCIAS RELIGIOSAS

Católicos

Verónica Giménez Béliveau, Gabriela Irrazábal y Gustavo Ortiz

El catolicismo, que llegó a los territorios de lo que sería la Argentina en el siglo XVI de la mano de los colonizadores españoles, echó raíces en estas tierras, logró atravesar fronteras étnicas, se mezcló, por la fuerza o por la razón, con las creencias de los pobladores autóctonos y los esclavos deportados de África.

A principios del siglo XXI constatamos el profundo arraigo y la permanencia del catolicismo: los católicos representan la confesión mayoritaria en la Argentina, aun considerando las tendencias a la visibilidad de los cultos evangélicos y al crecimiento de los indiferentes religiosos. El 76,5% de los habitantes se declaran católicos: están distribuidos en todas las franjas de edad, en todos los estratos socioeducativos y en todas las regiones.

Desde el punto de vista sociodemográfico, observamos que son más las mujeres que los varones quienes se declaran católicos (81,3% de las mujeres versus 71,1% de los varones). El porcentaje de católicos aumenta entre la población de adultos mayores (85,3%) y disminuye entre los jóvenes de 18 a 29 años (71,8%), dibujando una curva que se estabiliza en los rangos intermedios de edad: entre las personas de 30 a 44 años y entre las de 45 a 64 años los porcentajes de católicos se asemejan al total de la población.

Si enfocamos el nivel socioeducativo, constatamos que entre los niveles más bajos el porcentaje de católicos desciende ligeramente respecto del total (las personas sin estudios se definen católicas en un 75,8% y aquellas que han completado la primaria o tienen la secundaria incompleta lo hacen en un 74,6%), mientras que en los niveles más altos el catolicismo sube ligeramente (el 78,6% de quienes han completado el secundario, y el 78,1% de quienes terminaron la universidad). Una mención merece el caso de quienes han completado una educación terciaria, ya que constituye el nivel socioeducativo con porcentajes más altos de católicos (82,9%, versus 76,5% general).

La distribución geográfica nos muestra que las regiones con mayor presencia católica son el NOA, el NEA y Cuyo. En el NOA el 91,7% de los habitantes se declara católico, mientras que en el NEA lo hace el 84,8%, y en Cuyo el 82,6%. La Capital Federal y su conurbano (69,1%) y el Sur (61,5%) son las regiones con menor porcentaje de católicos. Considerando el tamaño de la ciudad, vemos que el porcentaje de católicos aumenta sobre el promedio nacional en las ciudades pequeñas (86,8%), disminuyendo ligeramente debajo del promedio nacional en las medianas (74,9%) y en las grandes metrópolis (71,6%).

Los católicos, como el resto de la población, presentan muy elevados niveles de creencia. De todas las confesiones religiosas, son quienes creen en Dios en porcentaje más elevado. Las representaciones sobre Dios y los momentos en que se acude a él se asemejan entre los católicos a los guarismos de la población general. En cuanto a la relación que establecen con la divinidad, los católicos manifiestan una tendencia ligeramente más acentuada que la población en general a relacionarse con Dios por su propia cuenta (64,8% contra 61,1% del total).

Los católicos también manifiestan porcentajes de creencia más altos en otras figuras divinas: el 91,2% de los católicos cree mucho y algo en el Espíritu Santo, mientras que el 84,8% de la población lo hace. En la Virgen María cree el 94,3% de los católicos versus el 80,1% de la población total. El 90% de quienes se reconocen en la fe católica creen en los santos y el 85,3% en los ángeles (76,2% y 78,2%, respectivamente, en la población general). Hay otras figuras en las que los católicos creen en un porcentaje levemente superior al de la población general: la Difunta Correa (39,7% de los católicos, 32,8% de la población general), y el Gauchito Gil (35,7% de los católicos, 30% de la población general).

Los católicos se relacionan con su religión a través de prácticas y ritualidades, y como colectivo, presentan ciertas particularidades. Los niveles de práctica de los rituales que ritman la vida de las personas son más elevados en el catolicismo que entre la población en general. El porcentaje de católicos bautizados asciende al 98,6%, ligeramente por encima de la población total (95,3%). El 79% afirma que se casó o se casará por Iglesia, contra el 73,1% de la población total, y el 93,9% afirma que bautizó o bautizará a sus hijos, superando apenas el 87,3% de la población general que lo ha hecho o lo haría.

La asistencia al culto, en cambio, muestra cifras variadas. La mayoría de los católicos asiste a las ceremonias de su culto poco frecuentemente (59,6%), superando por diez puntos porcentuales al total de la población. El 21,2% acude al templo muy frecuentemente, apenas por debajo del 23,8% de la totalidad de los habitantes de Argentina, pero muy por debajo de los evangélicos, el 60,6% de los cuales afirma concurrir con asiduidad a las

ceremonias de su culto. El porcentaje de católicos que afirman no asistir nunca a las ceremonias religiosas (19,2%) baja respecto de la media total de la población (26,8%).

Los católicos consideran, en porcentajes muy similares a los de la población en general, que el Estado debe intervenir activamente en las políticas de salud pública relativas a la sexualidad. Así, más de nueve de cada diez católicos, al igual que el resto de los habitantes de la Argentina, piensan que las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos, que los hospitales públicos deberían distribuir métodos anticonceptivos gratuitamente y que se deberían distribuir preservativos para prevenir el sida. Al mismo tiempo, los católicos, como el conjunto de los habitantes del país, piensan que se pueden utilizar métodos anticonceptivos y ser un buen creyente.

Estas cifras nos permiten reflexionar sobre los altos grados de autonomía respecto de los postulados institucionales que los católicos desarrollan, sobre todo en ciertos aspectos de la vida de las personas. Un análisis de la opinión sobre el aborto confirma esta perspectiva: es interesante destacar que el 69,1% de los católicos, ligeramente por encima de la población general (63,9%), considera que el aborto debería estar permitido en algunas circunstancias. Los niveles de acuerdo con que la interrupción voluntaria del embarazo es un derecho de la mujer bajan ligeramente entre los católicos (12,3% contra 14,1% de la población general) y bajan también los porcentajes de acuerdo con “el aborto debe estar prohibido siempre” (13,5% contra 16,9% general).

Los rasgos que describimos caracterizan en general a la población de los católicos que habitan en la Argentina. Nos interesa aquí ir más allá de los datos generales y trabajar con la diversidad en el interior del catolicismo, estudiando afinidades y diferencias entre conjuntos de personas que se definen dentro del vasto colectivo del catolicismo. Para ello, hemos construido perfiles de católicos, utilizando la técnica del análisis CHAID (Chi Square Automatic Interaction Detection). La totalidad de casos estudiados es de 1.834 y pueden establecerse regularidades para 1.605. A partir de esta técnica se logran establecer seis grupos de creyentes católicos homogéneos al interior y heterogéneos entre sí. La segmentación se basa en el resumen de cinco dimensiones trabajadas en la encuesta. Por un lado, se unen la “relación con Dios” que los creyentes católicos declaran tener —ésta puede ser por cuenta propia, a través de la institución eclesial, por grupos o comunidades o ninguna— y la “asistencia a las ceremonias del culto” en tres niveles: el primero, las frecuencias “diarias, semanales y quincenales” a las que llamamos “muy frecuente”, el segundo en ocasiones específicas o esporádicamente, que denominaremos “poco frecuente”, y el tercero “nunca”. Esta síntesis, más la elaboración de una dimensión unificada de valores relativos

a la opiniones favorables o no al aborto, las relaciones prematrimoniales y el sacerdocio de las mujeres proponen una diversificación de perfiles de creyentes, cada uno con sus características específicas y distintivas.

Cuadro 1
Perfiles de creyentes católicos (en porcentajes)

Valor divisor (relación con Dios / asistencia al culto)	Tipo	%	Nombre del grupo
Institución / muy frecuente	1	11,8	Militantes marianos
Institución / poco frecuente	2	11,7	Institucionales disidentes
Cuenta propia / muy frecuente	3	8,6	Buscadores católicos
Cuenta propia / poco frecuente	4	40,8	Cuentapropistas integrados
Cuenta propia / nunca	5	15,7	Católicos distantes
Sin relación / poco frecuente y sin relación / nunca	6	11,3	Desafilados

Base católicos analizados según CHAID: 1.605 casos.

Tipo 1: “militantes marianos” (11,8%). Este grupo se caracteriza por percibir su relación con Dios mediada por la institución eclesial y una asistencia al culto muy frecuente. Representan el 11,8% del total de creyentes católicos. Su composición demográfica muestra una mayor presencia de mujeres (14,6% versus 11,8% del total del tipo) que de varones (8,2% versus 11,8% del total del tipo). Con relación a la edad podemos decir que hay una distribución porcentual pareja a partir de los treinta años, con una menor incidencia entre la población más joven. Respecto del nivel educativo, hay una mayor presencia de este grupo entre los que cuentan con nivel terciario (20,8%). Las regiones del NOA (31,5%) y Cuyo (18,8%) presentan la mayor cantidad de “militantes marianos”.

Al momento de responder cuáles son los motivos por los cuales adhieren a su religión, la mayoría de los militantes afirman que es “por convicción personal” (58,5%). Luego, en menor medida, mencionan la transmisión familiar de la religión de pertenencia y esto se refleja también en que sostienen que “los hijos deben tener la misma religión que los padres” en un porcentaje considerablemente más alto que el total de los católicos (43,2% versus 28% de todos los católicos).

Cada tipo de creyente católico maneja sus creencias con distinto orden de prioridad. Los “militantes marianos” se caracterizan por los elevados niveles creencia: creen en primer lugar en la Virgen (100%), luego en Jesucristo (99%), continúan los santos (98,8%), el Espíritu Santo (97,1%), los ángeles (96,1%) y el Diablo (60,3%). Son quienes más perciben y creen en la presencia del Diablo.

Respecto de las prácticas religiosas, este tipo de católico se caracteriza por consultar al sacerdote con una alta frecuencia. Nueve de cada diez consulta; la mayoría lo hace por lo menos una vez por semana (29,8%) y una vez por mes (26,6%). Este grupo de católicos es el que presenta menores porcentajes de consultas esporádicas (32,9%) e inexistentes (nunca lo consulta el 10,7%). Entre ellos encontramos la mayor proporción de quienes rezan en casa (98,8%). Tienen un alto nivel de confesión y comunión (73,2%) y participan del culto a la Virgen o los santos en un 72,9%. Muestran importantes porcentajes de lectura de la Biblia (70,2%) y de libros o folletos religiosos (66,1%). La mayoría peregrina (61,2%) y visita santuarios (60,6%). También escucha y ve programas religiosos por radio o televisión (40%). Si bien todas las prácticas religiosas adquieren mayores niveles porcentuales en este tipo de creyentes que en otros, hay dos en las cuales casi triplican el valor del resto: la misión y los retiros espirituales. La participación en actividades misioneras llega al 23,3% y a los encuentros espirituales al 17,3%.

Dentro de este grupo es donde se encuentra la mayor cantidad de personas que están de acuerdo con los postulados institucionales sobre aborto, sacerdocio femenino y relaciones prematrimoniales: el 14,6% de los militantes están completamente de acuerdo con la postura institucional, en tanto que sólo el 4,7% del total de católicos lo hace. Esto indica que, aun entre quienes aparecen como los más activistas, consultan al sacerdote y asisten casi siempre al culto, en cuestiones relacionadas a la sexualidad se reservan sus opiniones individuales. Respecto del sacerdocio femenino, los que están a favor son casi la misma cantidad que los que están en contra. Es el grupo que más está en desacuerdo con que los sacerdotes formen familia (40,3%). Aquí se encuentran quienes más sostienen que el aborto debe estar prohibido siempre (27,7%) aunque lo toleran en algunas circunstancias (63,4%) y claramente se manifiestan en contra de la interrupción de embarazos como un derecho de la mujer (2%). Aunque en mucho menor medida que los otros tipos de creyentes católicos, más de la mitad cree que tiene que haber cursos de educación sexual en los colegios, que se informe sobre anticonceptivos, que se repartan anticonceptivos de manera gratuita en los hospitales públicos y que se promueva el uso de preservativos para prevenir enfermedades de transmisión sexual.

Observamos que este tipo de católicos es el que prefiere en mayor medida que el Estado contribuya financieramente con las religiones. Afirman que están principalmente de acuerdo con “que el Estado financie sólo la religión católica” (66,1%). Además, al comparar con la totalidad de los creyentes católicos, los de este tipo son los que más prefieren que el Estado se haga cargo del salario de los obispos (49%). Es decir que en comparación con el total se destacan en este punto y al interior del grupo tienen opiniones divididas,

la mitad sostiene que el Estado debe pagar los salarios de los prelados y la mitad que no. Consideran que el Estado debe aportar económicamente para mantener catedrales y templos (76,1%), colaborar con el trabajo social de las religiones (93,7%) y contribuir con las escuelas religiosas siempre (42,7%). Con relación a la educación pública, consideran que se debe incluir en la currícula una materia general sobre religión (47,7%), en esto se destacan del resto de los tipos católicos. Con relación a la política partidaria, la mayoría considera que los sacerdotes no deben presentarse como candidatos de partidos políticos (67,7%).

De la totalidad de católicos, este grupo es el que tiene la mayor confianza en la institución. Le otorgan a la Iglesia Católica una calificación del nivel de confianza de un 8,1 en promedio, dos puntos por encima de la calificación general (6,5). En relación con la institución, consideran que la principal actividad que tiene que realizar la Iglesia Católica es “formar a fieles en cuestiones morales” (38,8%) y las religiones en general, “anunciar a Jesús y a su evangelio” (44%).

En suma, los “militantes marianos” son el tipo de católico más cercano a los postulados institucionales, con altos niveles de creencias y de prácticas, y con relaciones directas y sostenidas con especialistas religiosos. Así y todo, hay determinados espacios de creencias en que se reservan espacios de autonomía.

Tipo 2: “institucionales disidentes” (11,7%). El tipo de católicos “institucionales disidentes” se caracteriza por tener una relación con Dios mediada por la institución eclesial y asistir al culto con escasa frecuencia. Aquí también priman las mujeres (13,5%) por sobre los varones (9,4%). Se observa una distribución pareja en todos los rangos de edad menores a 65 años. El nivel educativo de este grupo es principalmente el terciario (16,7%), y la región del país con mayor incidencia, el NEA (25,1%). El principal motivo de adhesión a la religión de los católicos de este tipo es la transmisión familiar durante la infancia (64,9%) y consideran que los hijos deben elegir su propia religión o creencia (64,5%).

Si observamos las principales creencias de este conglomerado, vemos que se ordenan de la siguiente manera: Jesucristo (98,5%), el Espíritu Santo (93,6%), la Virgen María (91,8%), los santos (89,6%), el Gauchito Gil (47%) y la Difunta Correa (43,5%).

Con relación a las prácticas religiosas, podemos afirmar que seis de cada diez consultan al sacerdote de manera esporádica. Nunca lo consulta el 30,2%. La práctica religiosa más difundida es la oración, rezan en sus casas el 88,2%. Asimismo, participan del culto a la Virgen o a los santos (46,9%), peregrinan en mayor proporción que otros tipos de creyentes católicos (49,8%), visitan santuarios (47,5%), leen libros o folletos religiosos (43,1%)

y la Biblia (42%), se comulgan y confiesan (39,9%) y consumen programas religiosos en radio o televisión (28%).

Este tipo de católico que se relaciona con Dios a través de la institución, que asiste al culto y consulta al sacerdote esporádicamente es el que presenta la mayor proporción de creyentes que opinan de manera contraria a los postulados de las jerarquías (49,8%). Consideran que debe estar permitido el sacerdocio femenino (66,8%) y que las relaciones prematrimoniales son una experiencia positiva tanto para el hombre como para la mujer (84,3%). Con relación al aborto, consideran que la interrupción de embarazos es un derecho de las mujeres (15,7%), la gran mayoría considera que debe estar permitido en circunstancias especiales (71,4%) y prohibido en todos los casos, el 9,3%. Además, opinan que se les debería permitir formar familia a los sacerdotes (76,3%). Opinan favorablemente respecto de la educación sexual en los colegios (90,6%), a que se informe sobre todos los métodos anticonceptivos en el ámbito escolar (94,9%) y a que se repartan anticonceptivos gratuitos en los hospitales públicos (97,5%). Todos creen que el Estado debe promover el uso de preservativos para evitar la transmisión de enfermedades (99,1%) y además que se puede ser un buen creyente y utilizar anticonceptivos (95,5%).

En lugar de que el Estado financie sólo a la religión católica, opinan a favor de que financie a todas las confesiones (64,7%). Más de la mitad no quiere que el Estado pague el salario de los obispos y pastores, y opina de manera favorable en este sentido el 44,6%. Se manifiestan a favor de la contribución económica para el mantenimiento de catedrales y templos (61,6%) y para sostener el trabajo social que realizan las religiones (87,6%). Respecto de la educación religiosa en los colegios públicos, más de la mitad se declara a favor del dictado de una materia general sobre religión (54,3%). Una proporción menor sostiene que el Estado debe contribuir con las escuelas religiosas siempre (35,4%). En relación con la participación en partidos políticos de los líderes religiosos, la mayoría está de acuerdo con que se presenten como candidatos (58,4%).

Le otorgan a la institución católica una calificación de 6,9 sobre 10 puntos en nivel de confianza. Creen que la principal actividad de la Iglesia Católica es “defender los derechos humanos (46,4%) y de las religiones en general “educar a los jóvenes” (34,4%).

Este tipo de católicos muestran altos niveles de prácticas y creencias, a la vez que manifiestan un nivel considerable de autonomía respecto de los postulados institucionales. Consideran que la Iglesia debería abrirse a ciertos cambios, como acceder a la ordenación sacerdotal de las mujeres y permitir a los sacerdotes formar una familia. El catolicismo es su medio y están integrados a él, pero exigen de la institución ciertas transformaciones en el sentido de la ampliación de derechos.

Tipo 3: “buscadores católicos” (8,6%). Este tipo de creyente católico se caracteriza a sí mismo como relacionado con Dios por su propia cuenta y asistiendo al culto de manera muy frecuente. Su nivel de asistencia al culto, su grado de relación con los sacerdotes (el 96,5% los consultan) y su práctica de la confesión y comunión (81,7%, el más alto de todos los católicos) nos llevaron a caracterizarlos como “buscadores espirituales”. Son más mujeres (10,1%) que varones (6,7%) de edad avanzada (preponderan los ancianos, 16,2%). Con relación al nivel educativo, podemos afirmar que se destacan entre las personas que no tienen ninguna educación formal (20,9%). Las regiones en las que tienen más presencia son Centro (11,0%) y Sur (11,1%) y habitan principalmente en ciudades pequeñas.

Pertenecen a la religión católica porque afirman que “se las transmitieron desde que eran chicos” (76,4%). Esta cifra supera en diez puntos porcentuales al total de los católicos. Además, señalan la “convicción personal” como el segundo motivo de pertenencia (52,9%, casi como el tipo de los “militantes marianos”). Respecto de la orientación espiritual de los hijos, el 50% considera que deben elegir su propia religión o creencia y el 43,2%, igual que los “militantes marianos”, creen que deben tener la misma religión o creencia que los padres.

Este grupo tiene dos creencias que los caracterizan en un 100%: Jesucristo y el Espíritu Santo. Luego, siguen, la Virgen (96,9%), los santos (95,5%), los ángeles (94,0%) y el Diablo (64,6%), junto con los “militantes” son los que más creen en él. Con relación a las prácticas, observamos que tienen un nivel mayor que el resto de los tipos de católicos, en algunas de ellas superan a los “militantes marianos”. Así, consultan al sacerdote por lo menos una vez por semana (22,1%), una vez por mes (35,1%), muy esporádicamente (39,3%) y nunca (3,5%): nueve de cada diez consultan a los especialistas religiosos. Rezan en casa (99%), se confiesan y comulgan (81,7%), participan del culto a la Virgen o los santos (63,9%), leen la Biblia (72,9%) y libros o folletos religiosos (66,9%), peregrinan (68,9%), visitan santuarios (41,7%), consumen programas religiosos de radio o televisión (41,4%) y, en menor medida, asisten a retiros espirituales (8,3%) y misionan (4,5%).

Dentro de este tipo de católicos encontramos una proporción importante de creyentes que están de acuerdo con las directivas institucionales sobre aborto, relaciones prematrimoniales y sacerdocio femenino (13,5% en comparación con el total de católicos, 4,7%). Con relación al aborto, la mayoría opina que debería estar permitido en algunas circunstancias (73,3%), que debería estar prohibido (21,4%, uno de los dos tipos con porcentajes más altos en esta categoría) y que debería ser un derecho de la mujer (4,9%). La mayoría considera que las relaciones prematrimoniales son una experiencia positiva tanto para varones como para mujeres (66%). Acuerdan poco con que éstas puedan ejercer el sacerdocio (en un 33,8%), 27 puntos porcentuales

menos que el total de los católicos. Consideran que los sacerdotes deben tener permitido formar familia (65,7%). Respecto de la educación sexual, opinan a favor de que haya una materia en currícula escolar (94,1%). Asimismo, creen que en las escuelas se debería informar acerca de todos los métodos anticonceptivos (96,1%) y que se entreguen anticonceptivos gratuitos en los hospitales públicos (95,1%). Afirman que el Estado debe promover el uso del preservativo para evitar enfermedades de transmisión sexual (97%) y que se puede ser un buen creyente y utilizar métodos anticonceptivos no apoyados por las jerarquías católicas (95%).

Este tipo de creyentes se manifiesta en mayor proporción favorable a que el Estado contribuya económicamente con las religiones. La mayoría quiere que financie sólo a la religión católica (69,1%). Otros, que financie a todas las religiones (35,2%). Respecto del salario de obispos y pastores, el 36,2% está de acuerdo con que sea una contribución estatal. Consideran que el Estado debe aportar económicamente para mantener catedrales y templos (67,2%) y colaborar con el trabajo social (89,2%). La educación religiosa en los colegios es considerada de manera positiva, algunos sostienen –igual que los “militantes marianos”– que se debe enseñar “sólo la religión católica” (38,6%) y otros que se debe dictar una materia general (48,0%). Por último, la mayoría sostiene que el Estado debe financiar las escuelas religiosas, particularmente aquellas a las que asiste población carenciada (69,4%) y no están de acuerdo con que los sacerdotes se presenten como candidatos por partidos políticos (78,8%).

A la hora de calificar en su nivel de confianza a la Iglesia Católica le otorgan una calificación de 6,6 puntos, casi como el promedio general. Creen que esta Iglesia debe, en primer lugar, “ayudar a los pobres” (38,1%) y que las religiones en general deben “anunciar a Jesús y a su evangelio” (43,1%).

Los “buscadores espirituales” son un tipo de católico muy activo, con altos niveles de práctica, que establece relaciones con la institución a partir de una voluntad personal de acercamiento a la religión. Se muestran autónomos pero conectados con la Iglesia y sus especialistas religiosos, y consideran que el Estado debería ocuparse de sostener a la Iglesia Católica particularmente, entre los otros cultos.

Tipo 4: “cuentapropistas” (40,8%). Éste es el tipo de creyente mayoritario. Afirman que mantienen una relación con Dios por su propia cuenta y asisten a las ceremonias del culto esporádicamente o para ocasiones especiales. Tienen un repertorio amplio de creencias y prácticas entre las cuales conviven el yoga y el reiki con curanderos, sacerdotes y psicólogos.

Su composición demográfica es pareja en varones y mujeres. La distribución por edad es homogénea pero se destacan los jóvenes. Este tipo de católicos se encuentra, principalmente, entre los universitarios y quienes

han finalizado estudios secundarios. Habitan en ciudades grandes e intermedias, y en especial en la región Centro y NEA. Los “católicos cuenta-propistas” adhieren a la religión católica por la transmisión en la infancia (69,2%) y consideran que los hijos deben “elegir su propia religión o creencia” (72,4%).

Creer, en orden de prioridad, en Jesucristo (99,7%), la Virgen María (97,4%), el Espíritu Santo (93,5%), los santos (92,5%), los ángeles (85,5%) y la Energía (76,1%). En esta última superan al total de católicos en diez puntos porcentuales. Como mencionamos, tienen un repertorio amplio y variado de prácticas religiosas. Rezan en casa (85,7%), consultan al sacerdote (59,5%), visitan santuarios (40,9%), leen la Biblia (40,1%) y folletos y libros religiosos (34,5%), participan del culto a la Virgen o los santos (34,4%), consultan curanderos (34,3%), se confiesan y comulgan (31,0%), peregrinan (27,6%), leen el horóscopo (20,9%), van al psicólogo (20,2%) y a adivinos o videntes (20,0%), practican yoga (15,2%), recurren a la lectura de manos (9,4%), toman sesiones de reiki (7,0%), consultan astrólogos (5,1%) y misionan o predicán (3,1%)

Dentro de este grupo se encuentra una importante proporción de creyentes que opinan de manera contraria a los lineamientos institucionales sobre aborto, relaciones prematrimoniales y sacerdocio de las mujeres (47,7%). Así, la mayoría está a favor de que el aborto esté permitido en algunas circunstancias (68,6%), prohibido siempre (12,9%) y que sea un derecho de la mujer (11,9%). Un 6,6% no supo qué responder. Una amplia mayoría opina que a los sacerdotes se les debería permitir formar una familia (80,1%). Creer que se debe dictar una materia de educación sexual en los colegios (92,9%) y que las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos (95,3%). Opinan que los hospitales públicos deberían repartir anticonceptivos de manera gratuita y que el Estado debería promover el uso de preservativos (98,1%). Afirman que se puede ser un buen creyente y utilizar anticonceptivos no autorizados por las jerarquías (95%). Más de la mitad sostiene que en cuestiones sobre anticoncepción deben primar los derechos de los individuos.

En cuanto a la relación Iglesia-Estado, consideran que el Estado debe financiar a todas las religiones (52,2%), mantener catedrales y templos (57,4%) y colaborar con el trabajo social (76,0%). La mayoría sostiene que no debería pagar el salario de los obispos y pastores (63,7%). Consideran que se debe dictar una materia general sobre religión en los colegios (56,3%) y más de la mitad (54,3%) opina que el Estado debe financiar las escuelas religiosas que asisten a población carente. Por último, no acuerdan con que los sacerdotes se presenten como candidatos a partidos políticos (63,9%).

Con relación al nivel de confianza que tienen con la institución, le otorgan

6,6 puntos a la Iglesia Católica. Creen que la principal actividad que debe realizar esta institución es “ayudar a los pobres” (37,9%) y que las religiones en general deben “ayudar al necesitado y al que sufre” (32,0%).

Los “católicos cuentapropistas”, en suma, defienden una relación autónoma con la institución, y presentan un amplio abanico de creencias y prácticas, permeadas por otros discursos no institucionales. Su contacto con especialistas religiosos es esporádico.

Tipo 5: “católicos distantes” (15,7%). Los adscriptos a este tipo, que constituye el 15,7% de la población total de católicos, marcan distancias respecto de la institución. Se caracterizan por relacionarse con Dios por cuenta propia y por no asistir nunca a las ceremonias de su culto. De todos los perfiles de católicos, es el que más distancia presenta respecto de los postulados institucionales, como veremos.

Analizando el grupo de los “católicos distantes” desde el punto de vista sociodemográfico, vemos que está compuesto, en una proporción más alta que el total de católicos, por varones. Se distribuyen de manera pareja en todas las franjas de edad, y se destacan por la mayor presencia de personas de los estratos socioeducativos más altos (entre los terciarios la proporción sube del 15,7% total del tipo a un 20,6%, y entre los universitarios la proporción sube al 19,6%). Están presentes en todas las regiones del país, pero se constata una mayor presencia en la región Sur y el AMBA. En el Sur suben trece puntos porcentuales sobre el total del tipo, mientras que en el AMBA representan el 20,9% sobre el 15,7% del tipo en todo el país. Se concentran en las ciudades grandes, donde su incidencia respecto del total de católicos aumenta: llegan a representar en las grandes metrópolis el 19,8% de los católicos, mientras que en ciudades intermedias y pequeñas su proporción disminuye.

Los “católicos distantes”, junto con los “desafiliados”, constituyen los dos tipos que mayor grado de autonomía muestran respecto de la institución. La adhesión al catolicismo tiene que ver con la herencia familiar más que con la convicción personal: el 65,9% de ellos adhieren a su religión “porque me la transmitieron desde que era chico”. Esta idea de autonomía se proyecta también hacia las generaciones futuras: el 82,5% de este tipo de católicos consideran que los hijos deben elegir su propia religión o creencia.

Es interesante notar que estos altos grados de autonomía no se conjugan con la ausencia de creencias, más bien todo lo contrario: las entidades más cultuadas por el catolicismo presentan, como para el total de los católicos, elevados porcentajes de adhesión. Sin embargo, los “católicos distantes” y los “desafiliados” son los dos grupos que presentan porcentajes de creencias más bajos de todos los grupos católicos. Los porcentajes de adhesión a Jesucristo se asemejan en el grupo de los “católicos distantes” a los de los demás

grupos de católicos, pero bajan los porcentajes de creencia en el Espíritu Santo (84,9%), en la Virgen María (88,2%), los santos (79,5%) y los ángeles (73,6%). Este grupo es el que presenta porcentajes más altos de creencias en los adivinos y videntes (30%), en el horóscopo (33,7%) y en el astrólogo (30,2%), reforzando la idea que estamos ante un tipo de católico permeable a las creencias ligadas a la *new age*.

En cuanto a las prácticas religiosas, en consonancia con la afirmación de que no asisten nunca a las ceremonias de su culto, este tipo de católicos muestra bajos porcentajes de prácticas directamente relacionadas con la concurrencia a lugares de culto. Los “católicos distantes” visitan santuarios en un porcentaje mucho menor que la totalidad de los católicos (13,3% versus 37,6%), participan muy escasamente en el culto a la virgen o a los santos (6,1% contra 36,4% de los católicos en general) y peregrinan en un porcentaje muy bajo (3,4% contra 32,2% de todos los católicos).

La tendencia a la relación con prácticas y creencias *new age* de este tipo de católicos se confirma si enfocamos las prácticas, ya que es el grupo que más asiste a grupos de meditación (7,3% versus 5,3% de los católicos en general) y recurren a la lectura de manos (9,4% contra 7,8% del total de los católicos). Las actividades de afirmación de la práctica de la fe y de proselitismo son desarrolladas por este tipo de católicos en muy escasa medida, aun por debajo del porcentaje del total de los católicos. Misionan o predicán el 3,5% de los “distantes”, asisten a retiros espirituales el 4,7%, y se confiesan y comulgan el 5,3%, muy por debajo del 36,3% del total de los católicos que afirma hacerlo. Este panorama de exigua concurrencia a los establecimientos de culto se complementa con la casi nula relación que este tipo de católicos establece con las autoridades del culto: apenas el 2,7% consulta al sacerdote al menos una vez por mes, mientras que el 24,5% afirma consultarlo muy esporádicamente, y nunca la amplia mayoría del 72%. El alejamiento de la Iglesia se verifica no sólo en la baja de las prácticas sino también en el escasísimo contacto con los especialistas religiosos.

Las prácticas que se realizan con una menor intervención de la institución, en cambio, presentan porcentajes más altos: el 74,9% reza en su casa, lo que representa un porcentaje elevado, aunque baja ocho puntos porcentuales respecto del total de católicos. La relación se repite con el consumo de materiales religiosos: leen la Biblia el 24,5% de los católicos “distantes”, mientras que el 41,7% de los católicos lo hace, y ven o escuchan programas religiosos de radio y televisión el 20,6% de los “distantes”, contra el 29,9% de los católicos en general.

Una característica significativa de este grupo es que es el que con más asiduidad consulta al psicólogo: el 29,1% lo hace, diez puntos porcentuales por sobre el total de los católicos. Este dato, junto con los más elevados porcentajes de prácticas ligadas a la nebulosa *new age* que los “católicos

distantes” muestran, describe un grupo especialmente atravesado por discursos médicos o espirituales que los alejan de la esfera de control de la institución católica.

Los “católicos distantes” son, de todos los tipos de católicos, aquellos que más se alejan de los postulados institucionales en ciertas opiniones. El 65,8% de ellos está muy o algo de acuerdo con que a las mujeres se les permita el acceso al sacerdocio, el 88,3% considera que a los curas debería permitírseles formar una familia y el 89,8% considera que las relaciones sexuales prematrimoniales son una experiencia positiva, marcando en cada respuesta varios puntos porcentuales más que la totalidad de los católicos.

Con respecto a las cuestiones relacionadas con la sexualidad y la educación, entre este grupo de católicos existe una convicción generalizada de la necesidad de intervención del Estado en las cuestiones de educación sexual, que se complementa con la certeza de que el recurso a métodos anticonceptivos no autorizados por las jerarquías de la Iglesia no se contradice con ser un buen católico: el 98,3% de los “católicos distantes” creen que las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos, el 100% considera que deben suministrarse anticonceptivos gratuitos en hospitales públicos y está de acuerdo con que se debería promover el uso de preservativos. A su vez, el 97,8% piensa que se puede recurrir a cualquier método anticonceptivo y ser un buen creyente.

La pregunta relacionada con la opinión sobre el aborto también ubica a los “católicos distantes” como uno de los tipos de católicos más de acuerdo con permitir el aborto en ciertas circunstancias. El 16,3% considera que es un derecho de la mujer contra el 12,3% del total de los católicos, y el 76% piensa que debería estar permitido en algunas circunstancias: los “católicos distantes” son el tipo que más masivamente se inclina por esta opción.

Con respecto a la relación entre la Iglesia y el Estado, los “católicos distantes” consideran mayoritariamente que el Estado debería financiar todas las religiones (43,3%), y es el tipo de católico que presenta más bajos niveles de acuerdo con la idea que el Estado financie sólo a la religión católica (23,9% contra 43,5% del total de los católicos). La contribución que el Estado debería garantizar en relación con la Iglesia se relaciona en este tipo de católicos con la colaboración con el trabajo social (68,4%) más que con el financiamiento directo a especialistas o edificios religiosos: sólo el 14,3% de los “católicos distantes” está de acuerdo con que el Estado garantice el salario de obispos y pastores, mientras que el 28% de los católicos acuerda con esta opción. Además, es el grupo que menos acuerda con la idea de que se enseñe una materia de religión sólo católica (9,4%, contra 18,3% del total de los católicos), y el que más considera que debería enseñarse una materia general de religión (59,2%, versus 55,3% de los católicos en general).

La confianza en la Iglesia Católica por parte de este tipo de católicos es

la más baja: en una escala de 1 a 10, le otorgan 4,9 puntos. Las actividades que debería realizar la Iglesia Católica en primer lugar es “ayudar a los pobres” (40,7%), y las religiones en general deberían ocuparse de “ayudar al necesitado y al que sufre”.

En resumen, los “católicos distantes” se caracterizan por su alejamiento de las prácticas religiosas en la sede de la Iglesia, aunque muestran altos niveles de creencia. Con respecto a sus opiniones, se muestran completamente alejados de los principios católicos de gestión de la sexualidad y educación sexual, y su confianza en la Iglesia alcanza los niveles más bajos entre todos los tipos de católicos.

Tipo 6: “desafiliados” (11,3%). Este tipo de católicos se caracteriza por su escasa asistencia a las ceremonias de su culto (asisten nunca o poco frecuentemente a la Iglesia), y porque declaran no relacionarse con Dios. Presentan una afinidad importante con las creencias y las prácticas de la religiosidad popular, y se destacan por marcar una mayor distancia que todos los demás tipos de católicos con los postulados de la Iglesia en materia de regulación de la sexualidad y la vida cotidiana. Constituyen el 11,3% del total de los católicos.

Desde el punto de vista sociodemográfico, presentan una mayor incidencia de varones que de mujeres, se distribuyen de manera relativamente uniforme en todas las franjas de edad, presentando una ligera disminución entre los adultos de 45 a 64 años. En cuanto al nivel socioeducativo, son más numerosos entre las franjas bajas y medias de la población. Si consideramos la distribución geográfica, se los encuentra en niveles más elevados en Cuyo y la CABA y su periferia.

Los “católicos desafiliados” se relacionan con su religión a partir del legado familiar: el 61,4% declara que su principal motivo de adhesión a la religión es “porque me la transmitieron desde que era chico”. Como en el caso de los “católicos distantes”, la gran mayoría de ellos (74,9%) considera que los hijos deben elegir su propia religión o creencia.

Si enfocamos el análisis de las creencias, notaremos que el grupo de los “católicos desafiliados” se caracteriza por presentar menores porcentajes de creencias en las figuras asociadas a la institución que el resto de los tipos católicos (aunque los porcentajes de creencias sigan siendo muy altos). En Jesucristo cree el 86% de los “desafiliados” (contra el 97,6% de todos los católicos), en la Virgen el 83,3%, diez puntos porcentuales más bajo que el resto de los católicos (94%), en los santos cree el 80,8% versus 89,8% de todos los católicos. El hiato más significativo se produce con el Espíritu Santo, ya que el porcentaje de los “desafiliados” que creen en él descende veinte puntos porcentuales respecto de la totalidad de los católicos (71% versus 90,6%).

En contraste, el tipo de los “desafiliados” cree en proporciones mayores en curanderos, adivinos y videntes, y en la lectura de manos. Esto reforzaría la adhesión al universo simbólico de la religiosidad popular.

En cuanto a las prácticas religiosas, vemos que los católicos “desafiliados”, junto con los “distantes”, constituyen los tipos que menos relación establecen con la institución. Todas las prácticas religiosas, con la única excepción de la consulta a curanderos, bajan en el tipo de los “católicos desafiliados”. Los “desafiliados” rezan menos (58,2% versus 83,9% de la totalidad de los católicos), leen menos la Biblia (17,3% contra 41,7% de todos los católicos, leen menos folletos o libros religiosos (17,5% versus 38,9% de todos los católicos) y escuchan o ven menos programas religiosos (8,5% contra 29,9 de la totalidad de los católicos). Pero también visitan menos frecuentemente santuarios (21,6% contra 37,6% de todos los católicos), se confiesan y comulgan menos, participan en menor medida del culto de la Virgen y los santos y de peregrinaciones, y el número de “desafiliados” que realizan actividades más comprometidas como misionar, predicar o asistir a retiros espirituales no alcanza a tres de cada cien.

De acuerdo con esta distancia respecto de las prácticas religiosas, los “desafiliados” tampoco son asiduos consultantes de los sacerdotes: el 60,9% afirma no consultarlos nunca, el 24,7% muy esporádicamente y el 14,4% sostiene que lo consulta por lo menos una vez por mes.

La opinión de los “católicos desafiliados” respecto de ciertos postulados de la Iglesia, como el sacerdocio de las mujeres y la posibilidad de que los curas formen una familia, no difiere mucho de la de la totalidad de los católicos. Pero, consultados sobre las relaciones sexuales prematrimoniales, el 90,8% de los “desafiliados” las considera una experiencia positiva, diez puntos porcentuales sobre la totalidad de los católicos. En relación con la opinión sobre el aborto, este tipo de católicos es el que más altos niveles de acuerdo presenta respecto de la interrupción voluntaria del embarazo como derecho de la mujer (21% contra 12,3% de la totalidad de los católicos) y el tipo que más bajo nivel de acuerdo sostiene respecto de la prohibición del aborto en todos los casos (8,4% contra 13,5% de los católicos en general).

Como los “católicos distantes”, también la abrumadora mayoría de los “desafiliados” consideran que el Estado debe cumplir un rol activo en la educación y la sexualidad: el 98% piensa que debe haber educación sexual en escuelas, el 97,8% considera que éstas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos, el 98,6% cree que deberían distribuirse gratuitamente métodos anticonceptivos en hospitales públicos y el 100% piensa que se debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida. Esta línea no se contradice con la posibilidad de ser un buen católico: el 96,2% de los “desafiliados” considera que se pueden utilizar anticonceptivos y ser buen creyente.

Cuadro 2
Creencias según tipo de creyentes católicos (porcentajes sobre el total)

Creer en...%	Militantes marianos	Institucionales disidentes	Buscadores católicos	Cuenta-propistas	Católicos distantes	Desafiliados	Total
Jesucristo	99,0	98,5	100,0	99,7	97,3	86,0	97,6
La Virgen	100,0	91,8	96,9	97,4	88,2	83,3	94,0
Espíritu santo	97,1	93,6	100,0	93,5	84,9	71,0	90,6
Los santos	98,8	89,6	95,5	92,5	79,5	80,8	89,8
Los ángeles	96,1	86,4	94,0	85,5	73,6	73,5	84,4
La energía	62,8	68,3	55,6	76,1	68,7	51,1	67,9
El Diabolo	60,3	43,2	64,6	48,9	47,6	36,3	49,3
Curanderos	42,3	36,7	38,8	42,0	37,7	46,6	41,0
La Difunta Correa	42,3	43,5	41,0	41,6	24,1	36,0	38,5
El Gauchito Gil	34,3	47,0	27,2	41,6	22,4	34,0	35,1
Horóscopo	32,1	33,5	45,4	26,3	33,7	29,0	30,9
Astrólogo	32,4	32,6	20,2	26,1	30,2	28,2	28,0
Adivinos- videntes	23,1	29,9	24,7	25,7	30,0	36,2	27,6
La Pachamama	30,7	22,0	17,1	27,5	14,0	22,9	23,7
Lectura de manos	14,0	21,2	24,0	18,1	14,5	23,1	18,5
El Almamula	13,5	4,6	5,1	9,1	6,4	12,0	8,7

Base católicos analizados según CHAID: 1.605

Cuadro 3
Frecuencia de consulta al sacerdote (en porcentajes)

Frecuencia (%)	Militantes marianos	Institucionales disidentes	Buscadores católicos	Cuenta-propistas	Católicos distantes	Desafiliados	Total
Hasta una vez por mes	56,4	12,1	57,2	6,6	2,7	14,4	21,8
Muy esporádicamente	32,9	57,7	39,3	52,9	24,5	24,7	43,0
Nunca	10,7	30,2	3,5	39,9	72,0	60,9	34,9
NS/NC	—	—	—	0,6	0,8	—	0,4

Base: católicos que conocen a un cura (902 casos).

Cuadro 4
Prácticas religiosas según tipo de creyente católico (en porcentajes)

Práctica... (%)	Militantes marianos	Institucionales disidentes	Buscadores católicos	Cuenta-propistas	Católicos distantes	Desafiliados	Total
Rezar en casa	98,8	88,2	99,0	85,7	74,9	58,2	83,9
Leer la Biblia	70,2	42,0	72,9	40,1	24,5	17,3	41,7
Libros o folletos religioso	66,1	43,1	66,9	34,5	26,8	17,5	38,9
Santuarios	60,6	47,5	41,7	40,9	13,3	21,6	37,6
Culto de la Virgen o los santos	72,9	46,9	63,9	34,4	6,1	15,7	36,4
Confesarse y comulgar	73,2	39,9	81,7	31,0	5,3	21,5	36,3
Curandero	31,6	29,9	26,8	34,3	29,7	36,0	32,3
Peregrinación	61,2	49,8	68,9	27,6	3,4	11,9	32,2
Programas religiosos en radio o televisión	40,0	28,0	41,4	34,6	20,6	8,5	29,9
Horóscopo	34,9	29,3	15,5	20,9	15,3	17,1	21,8
Psicólogo	18,4	18,2	10,5	20,2	29,1	15,5	19,8
Adivino / vidente	12,4	11,5	10,4	20,0	17,1	15,6	16,3
Clase de yoga	8,7	13,5	8,8	15,2	10,1	4,9	11,7
Lectura de manos	6,8	4,9	4,3	9,4	9,4	6,2	7,8
Retiros espirituales	17,3	7,8	8,3	5,1	4,7	1,1	6,6
Grupos de autoayuda	13,3	4,7	2,6	7,0	4,5	4,4	6,4
Misionar o predicar	23,3	4,6	4,5	3,1	3,5	2,0	5,7
Grupos de meditación	6,8	3,7	1,4	6,4	7,3	1,9	5,3
Astrólogo	4,3	8,1	0,9	5,1	3,6	4,8	4,7
Sesiones de reiki	1,1	3,4	0,9	7,0	2,8	4,2	4,4

Base católicos analizados según CHAID: 1.605

Cuadro 5
Opinión sobre el sacerdocio femenino, sacerdotes y familia, y las relaciones sexuales prematrimoniales
según tipo de creyente católico (en porcentajes)

Muy + algo de acuerdo (%)	Militantes marianos	Institucionales disidentes	Buscadores católicos	Cuenta-propistas	Católicos distantes	Desafiados	Total
Se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres	46,3	66,8	33,8	65,6	65,8	63,4	60,5
A los curas se les debería permitir formar una familia	56,0	76,3	65,7	80,1	88,3	79,3	79,3
Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva	54,8	84,3	66,0	82,2	89,8	90,8	80,8

Base católicos analizados según CHAID: 1.605

Cuadro 6
Opinión sobre el aborto según tipo de creyente católico (en porcentajes)

	Militantes marianos	Institucionales disidentes	Buscadores católicos	Cuenta-propistas	Católicos distantes	Desafiados	Total
Es un derecho de la mujer	2,0	15,7	4,9	11,9	16,3	21,0	12,3
Permitido en algunas circunstancias	63,4	71,4	73,3	68,6	76,0	61,9	69,1
Prohibido en todos los casos	27,7	9,3	21,4	12,9	7,1	8,4	13,5
NS/NC	6,9	3,6	0,5	6,6	0,7	8,7	5,1

Base católicos analizados según CHAID: 1.605

Cuadro 7
Opinión sobre el financiamiento del Estado a las religiones
según tipo de creyente católico (en porcentajes)

	Que el Estado pague el salario de obispos y pastores	Que el Estado financie sólo a la religión católica
Militantes marianos	49,0	66,1
Institucionales disidentes	44,6	39,2
Buscadores católicos	36,2	69,1
Cuentapropistas	25,0	42,6
Católicos distantes	14,3	23,9
Desafiliados	12,7	35,4
Total	28,0	43,5

Base católicos analizados según CHAID: 1.605

Cuadro 8
Nivel de confianza en la Iglesia Católica
según tipo de creyente católico (promedio)

Militantes marianos	8,1
Institucionales disidentes	6,9
Buscadores católicos	6,6
Cuentapropistas	6,6
Católicos distantes	4,9
Desfiliados	5,7
Total católicos	6,5

Base católicos analizados según CHAID: 1.605

Con respecto a la relación entre la Iglesia y el Estado, consideran apenas por debajo del total de los católicos que el Estado debería financiar sólo a la religión católica, pero son los que presentan más objeciones a que se financie el salario de obispos y pastores (12,7% contra 28% del total de los católicos). Para este tipo de católico, el Estado debería, más bien, colaborar con el trabajo social de las Iglesias. En cambio, es el tipo de católicos que sostienen en mayor porcentaje que les gustaría que los sacerdotes se presentaran como candidatos. Consideran que la Iglesia Católica debería en primer lugar “ayudar a los pobres” y las religiones tendrían que tener

como principal actividad “ayudar al necesitado y al que sufre”. La confianza en la Iglesia de los “disidentes” está apenas por debajo del promedio de los católicos: 5,7 sobre 10 puntos.

En suma, los católicos “desafiliados” es el tipo que marca más fuertemente su alejamiento de la institución, tanto si consideramos la baja de las prácticas como la autonomía de opiniones respecto a los postulados institucionales relacionados con la regulación de la vida sexual.

Evangélicos

*Joaquín Algranti, Marcos Carbonelli, Mariana Espinosa,
Mariela Mosqueira y Guillermo Romero*

Perfiles de pertenencia religiosa. Los evangélicos constituyen el 9% de la población argentina y representan el tercer grupo de creencias del país, después de católicos e indiferentes. En este apartado presentamos una descripción analítica de esta confesión. Empezamos introduciendo una descripción de los rasgos sociodemográficos señalando sus aspectos distintivos en comparación con la población total. A continuación, nos detenemos en un análisis sobre dos ejes que se presentan como nodales: el cambio religioso y el rol de la familia en la transmisión de la identidad evangélica. El primero constituye una experiencia significativa en el 48,5% de los evangélicos y, en virtud de su preponderancia, daremos cuenta de las motivaciones, las redes y el trabajo proselitista que allí se conjugan. El segundo precisa el lugar destacado de ciertas variables, como el deseo de transmitir la religión a los hijos o la religión de la madre, en una tarea central como es la reproducción de la identificación religiosa.

Finalmente, la principal propuesta de este apartado consiste en presentar la construcción sociológica de tres perfiles evangélicos, definiéndolos según posiciones diferenciales y relacionales de prácticas y creencias: el *núcleo duro*, las *posiciones intermedias* y la *periferia*. Como señalaremos en su momento, a estas categorías se suma la de los *marginales*, que si bien no deriva de datos cuantitativos, completa el cuadro de posiciones posibles en el campo evangélico.

Situación sociodemográfica. La población evangélica está compuesta por más varones (57,8%) que mujeres (42,2%). En cuanto a la edad, los evangélicos se distribuyen de modo similar entre las franjas de 18-29 (7,6%) y 30-44 años (9,2%), mientras que la mayoría se encuentra entre los 45-64 años (12,6%), marcando una diferencia con la población total que se ubica en esta cohorte. Por último, se observa una distancia en la franja de más de 65 años (5%), siendo ésta inferior a la población total. De esto se concluye que existe una mayoría de jóvenes y adultos en contraste con los más

longevos. Con relación al estado civil, se halla un predominio de población casada, luego siguen los solteros, los concubinos y los viudos, pero el dato más significativo se encuentra entre los evangélicos separados, que representan el 13,3%, siendo el total del país sólo un 4,1%. Vinculamos esto con los motivos del cambio religioso que veremos más adelante.

Contrariamente al supuesto de sentido común que afirma que los evangélicos provienen de sectores de bajo nivel de instrucción, los datos sobre el nivel educativo desestiman la idea de una relación causal entre los sectores con bajo nivel de instrucción y la confesión evangélica pues, si tomamos el total de personas sin estudios, observamos que entre los indiferentes (11,2%) y los evangélicos (10,4%) no hay diferencias.

Según los territorios regionales, se destaca que en la región Sur los evangélicos son más numerosos comparados con las otras regiones (21,6%), en el NEA constituyen el 10,8%, en Cuyo el 10%, en CABA y GBA el 9,1%, en el Centro el 8,3% y en el NOA el 3,7% de la población total. Es destacable en este panorama que en CABA y GBA existe el mayor porcentaje de aquellos sujetos que declaran no tener religión (18%) y presentan uno de los menores porcentajes de católicos (69,1%). El Sur, que reúne la mayor cantidad de población evangélica, presenta el menor nivel de católicos (61,5%) y uno de los mayores niveles de sin religión (11,7%). Por último el NOA, que presenta la menor población de evangélicos, supera a las otras regiones en católicos (91,7%) y apenas alcanza dos puntos (1,8%) de población sin religión.

Si prestamos atención a los porcentajes de evangélicos según la composición de las ciudades, se observa que en las grandes metrópolis constituyen el 10,3%, en las intermedias el 10,3% y en las chicas el 5,6%. En las grandes metrópolis y las ciudades intermedias predominan los altos niveles de sin religión y bajos niveles de católicos. En las ciudades chicas predominan los católicos y un bajo porcentaje de sujetos sin religión. Esta fotografía de distribución territorial muestra el predominio de evangélicos en territorios de mayor complejidad estructural y nos sugiere que presenciamos un movimiento religioso predominantemente urbano con dificultades significativas en territorios rurales y de histórico dominio católico.

Cambio religioso. La encuesta revela que 10,4% del total de la población argentina declara haber cambiado de religión en algún momento. En el caso puntual de los evangélicos, el 49,6% –o sea, casi la mitad– se inscribe en el grupo de los que reconocen un tránsito entre grupos religiosos. Es probable que el resto provenga de familias evangélicas o haya atravesado el proceso de conversión durante la infancia, como veremos más adelante. Tomando a los evangélicos que cambiaron de religión, podemos decir que los motivos que impulsan al cambio tienen que ver, primero, con una crisis espiritual (45,7%); segundo, con una situación de pareja o familiar (27,2%); tercero,

con situaciones económicas (19,9%), y cuarto, con cuestiones de salud (16%). Aquí es claro que las razones que incitan a la circulación interreligiosa se dividen entre la triada *salud, dinero y amor* o, para ser más exactos, amor, dinero y salud, incorporando a su vez las llamadas crisis espirituales, que ocupan el primer lugar en las razones que llevan al cambio religioso. Con relación a la estructura social del cambio religioso, es decir el sistema de redes vinculares que habilitan el contacto con el mundo evangélico, podemos subrayar que el 38,1% de las personas que cambian de religión entran en contacto con el grupo a través de un familiar, el 27,9% por iniciativa propia, el 12% por conocidos, el 6,7% por amigos, el 5,7% por un vecino. Dejando de lado a los buscadores espirituales que se mueven por propia iniciativa, podemos agrupar el resto de los porcentajes para reconocer que el 62,5% de los que deciden cambiar de religión logran hacerlo gracias al contacto –en la mayoría de los casos cercano (familia y amigos)– con un creyente. Aquí la familia parece ocupar un lugar destacado en la evangelización.

Con respecto a la construcción retrospectiva que realizan los creyentes sobre el impacto del cambio religioso en sus vidas, es interesante notar que las transformaciones más importantes se registran en el vínculo de la persona consigo misma y con sus allegados. Por ejemplo, y para mencionar los valores más altos, el 86,7% de los evangélicos declara haber mejorado mucho en lo personal, mientras que el 78,9% encuentra también esta mejora a nivel espiritual y el 73,2% en las relaciones con los demás. La transformación más importante que parece operar en el cambio religioso tiene que ver con una clara mejora de las relaciones del creyente consigo mismo y con su entorno, que desde la perspectiva de los sujetos llevaría a la prosperidad económica y la sanidad.

Las formas de la circulación religiosa se vinculan con un trabajo activo de proselitismo, es decir, de difusión del mensaje evangélico que involucra estrategias institucionales e individuales articuladas en diferentes territorios. En este sentido, y siguiendo la escala de cada organización, podemos decir que las iglesias movilizan medios y recursos, en el marco de una estrategia institucional que suele estar direccionada hacia distintos territorios de evangelización. El primero y más cercano es el barrio, o sea, las zonas aledañas al templo. Aquí los cultos funcionan en primera instancia como grandes espacios convocantes para los individuos que se acercan a presenciar la celebración religiosa por primera vez. Las plazas, cercanas al templo, suelen ser sedes de numerosas campañas proselitistas, donde se replica el formato de un culto pero en un escenario al aire libre con música, oraciones, prédicas y testimonios. El segundo territorio tiene que ver con actividades de carácter nacional. Éstas pueden ser conferencias, reuniones o eventos solidarios en los cuales se atiende, primero, a los problemas sociales de la población (servicios médicos, instalación de agua, distribución de ropa,

alimentos y medicamentos) y después a las necesidades espirituales a través de un evento multitudinario de cierre. Las campañas requieren de una enorme movilización de recursos y un trabajo organizativo de gran escala que involucra, en algunos casos, a toda la congregación, sea con donaciones o con la participación activa *in situ*.

Por último, nos encontramos con un tercer territorio de evangelización de carácter internacional que se hace fuerte en las grandes iglesias y se encuentra relacionado con posibles conferencias de los pastores en todo el mundo, la organización de eventos locales para extranjeros y, en menor medida, el envío de misioneros a zonas de difícil acceso. A su vez, el trabajo evangelístico, al igual que en los otros cultos, funciona no sólo dentro de los espacios institucionalmente reglados por la iglesia sino también en los dominios habituales, desinstitucionalizados, en los que se desenvuelven los creyentes, es decir en el plano de la familia, el trabajo y los amigos. Como señalábamos en un principio, es preciso no tomar las redes sociales a la ligera, dado que ellas contribuyen de forma decisiva en el cambio religioso. El creyente tiende a apropiarse de una visión propia del “Evangelio” que difunde entre sus conocidos, siguiendo en parte las formas estandarizadas de evangelización que aprende en la iglesia, pero incorporando elementos y estilos personales. En algunos casos se realiza una utilización propia del carisma religioso replicando la autoridad de los pastores en ámbitos ajenos a la Iglesia.

Familia y transmisión de la identidad evangélica. La familia cumple un rol central en la transmisión tanto de la creencia como de la increencia religiosa. En el caso de los grupos evangélicos, debido a sus características históricas y a su relativamente reciente expansión a niveles más masivos, se observa que al ser consultados por los motivos de adhesión a la religión los porcentajes de transmisión de la religión en la primera infancia (categoría “me la transmitieron desde chico”) son más bajos (20,1%) que el total de la población (58,9%). Una primera lectura de este dato nos remitiría a desestimar el rol de la familia en la transmisión de esta religión. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo señalado en el apartado anterior y si nos enfocamos en el deseo de transmitir la propia religión a los hijos, la opción “tener la misma religión” aumenta 8,1 puntos entre los evangélicos respecto del total de la población. Esto nos sugeriría que uno de los motores de crecimiento de la feligresía evangélica en la Argentina, a partir de la conversión y aun antes, se encuentra en el seno del espacio doméstico.

Este razonamiento se reafirma al detenernos en la “religión de la madre”, que como indicamos es la variable con mayor grado de asociación a la pertenencia religiosa. Se percibe que entre los evangélicos la madre es católica en un 55,9% (31,9% menos que el total de la población) y evan-

gética en un 37,9% (31,4% más que el total). Ahora bien, si advertimos el comportamiento de esta variable según grupos de edad, se detecta que el porcentaje de evangélicos con madres evangélicas (37,9%) registra variaciones significativas, delineando una curva que asciende entre los jóvenes (18 a 29 años) a 65,7%, decrece levemente a 34,4% en los adultos de 30-44 años, cae a 22,3% en adultos de 45 a 64 años y vuelve a ascender entre los mayores (+65 años) a 38,2%.

Construcción de perfiles evangélicos. Es posible asignar un fundamento estadístico a la distinción conceptual que atraviesa los estudios académicos sobre el fenómeno religioso, especialmente aquellos que priorizan un abordaje cualitativo de iglesias y templos. La distinción a la que nos referimos consiste en dividir a los creyentes, de acuerdo con sus prácticas, creencias y posiciones frente a temas relacionados a la moral sexual, en tres posiciones relacionales: el núcleo duro, las posiciones intermedias y la periferia institucional.

Las operaciones estadísticas necesarias para la construcción de dichos perfiles, enriquecidas por las investigaciones cualitativas desarrolladas dentro de comunidades evangélicas en los últimos treinta años, nos han guiado en la selección y combinación compleja de ciertas variables que nos han permitido agrupar y distinguir a la población evangélica. La “asistencia al culto” ha sido la variable a partir de la cual establecimos la primera gran diferenciación en el interior de la feligresía evangélica, pues hemos logrado establecer grupos más cercanos y más lejanos respecto de los espacios institucionales. Luego fue necesario sumar otro criterio que nos permitiera afinar esta primera distinción y, para ello, el análisis estadístico y nuestra experiencia de terreno nos llevaron a optar por las variables que median los grados de acuerdo respecto del “aborto” y de las “relaciones sexuales antes del matrimonio”. La incidencia de estas variables nos permitió reagrupar al universo evangélico según sus posicionamientos frente a la moral sexual defendida públicamente por las Iglesias evangélicas. Finalmente, nos centramos en las creencias en la “Virgen”, en los “santos” y en los “adivinos”, y en las prácticas “misionar y predicar” y “confesarse y comulgar”, con la finalidad de identificar la cercanía o distancia respecto de las creencias y prácticas evangélicas oficiales.

Tomando los criterios mencionados, los porcentajes señalan que en el universo evangélico podemos reconocer la existencia de un núcleo duro del 21,4%, esta cifra es similar en las posiciones intermedias que representan un 18,8% y un 59,8% de miembros periféricos, dentro de los cuales hemos distinguido una periferia activa de 23,7% y una periferia propiamente dicha de 36,1%.

Cuadro 9
Tipología de evangélicos

Perfiles evangélicos	Creencias y prácticas evangélicas (+)		Creencias y practicas evangélicas (-)
	Opiniones sexualidad (+)	Opiniones sexualidad (-)	Opiniones sexualidad (+ o -)
Asistencia al culto (+)	Núcleo duro	Posiciones intermedias	Periferia activa
Asistencia al culto (-)	Periferia propiamente dicha	Periferia propiamente dicha	Periferia propiamente dicha

Núcleo duro. El denominado *núcleo duro* está compuesto por el 21,4% de los evangélicos. Se trata de los miembros que expresan las opiniones y actitudes más afines respecto de las prácticas y la visión del mundo de las instituciones evangélicas. Asisten a las ceremonias religiosas como mínimo una vez por semana, profesan exclusivamente los principios religiosos evangélicos y afirman adscribir a los postulados doctrinales oficiales respecto de temas referidos a la moral sexual, como el alto rechazo del aborto en cualquier circunstancia y de las relaciones sexuales prematrimoniales. La mayor parte de ellos lee la Biblia y folletos religiosos, además de rezar en sus casas como parte de su práctica religiosa. En este grupo predominan los adultos mayores (45 a 64 años), de sexo masculino, con bajo nivel de instrucción.

La alta frecuencia con que asisten a los templos, nos muestra que todos los miembros que agrupamos dentro del núcleo duro manifiestan públicamente su fe, práctica muy valorada por los grupos evangélicos. Este mismo precepto nos ha permitido diferenciar dos subgrupos en el interior del núcleo duro, a partir de la práctica de misionar y predicar. De acuerdo con ella, podemos distinguir por un lado a los “practicantes proselitistas”, quienes además de seguir los postulados doctrinales se encuentran comprometidos con la incorporación de nuevos miembros a la religión y que representan el 12,9% de los evangélicos. Por otro lado, distinguimos a los “practicantes congregantes”, quienes en el momento de la encuesta alcanzaban el 8,5%, los cuales se alinean a los preceptos religiosos institucionales y expresan su fe dentro de la congregación sin realizar acciones proselitistas.

Este corte en el interior del grupo más alineado respecto de las creencias institucionales permite profundizar en un aspecto de vital importancia para

los grupos evangélicos, como es la participación activa de los feligreses en las estrategias proselitistas. Sin embargo, dado que todos los miembros que agrupamos en el núcleo duro siguen los postulados doctrinales evangélicos, no habría que pensar que esta subdivisión en proselitistas y congregantes implique una esencia identitaria que los ubique en uno u otro grupo de una vez y para siempre. Se trata de una actitud temporal pero que arroja un dato clave en un momento histórico determinado.

Posiciones intermedias. Según los datos estadísticos, las posiciones intermedias están integradas por el 18,8% de los evangélicos. Dentro de esta categoría encontramos un predominio de mujeres y de adultos jóvenes (entre 30 y 44 años). En lo que refiere al nivel de instrucción, la mayoría de los creyentes de las posiciones intermedias no han completado sus estudios secundarios y un porcentaje importante tampoco ha concluido el nivel primario.

Como se mencionaba precedentemente, las posiciones intermedias designan a un perfil de creyentes que participan de forma activa de la vida religiosa. La oración doméstica, la lectura de la Biblia y el consumo de programas religiosos constituyen prácticas cuya frecuencia los afilia a las características predominantes del mundo evangélico y los emparenta con los denominados “núcleos duros”. De hecho, las posiciones intermedias pueden habilitar, en algunos casos, el interés en participar en las estructuras de las instituciones de las organizaciones religiosas ocupando espacios de autoridad. Esto significa desenvolverse como cuadros medios de la institución en sintonía con las tareas del núcleo duro. Sin embargo, a diferencia de éstos, la encuesta nos permite reconocer un cierto distanciamiento respecto de los principios doctrinales vinculados a la moral sexual, sostenidos públicamente por las jerarquías e instituciones religiosas, pues los creyentes de las posiciones intermedias, manifiestan un alto grado de acuerdo con el carácter positivo de las relaciones prematrimoniales, con el dictado de educación sexual en las escuelas y con la permisión del aborto en los casos que indica la ley.

Consideramos que este distanciamiento respecto de los postulados sostenidos por la cúpula religiosa consolida a las posiciones intermedias como una categoría que agrupa a sujetos que si bien son partícipes activos de la dinámica comunitaria, paralelamente se constituyen en “cuentapropistas religiosos”, pues en ciertas temáticas reafirman su autonomía decisoria, en detrimento del mandato institucional-doctrinal.

Resulta importante observar que en esta categoría puede establecerse una nueva distinción, a partir de la inscripción o no de sus miembros en actividades de misión y prédica. Un sector minoritario de los evangélicos (7,1%), que denominamos “librepensadores proselitistas”, participan de las mencionadas prácticas en el espacio público, mientras que un 11,8%,

que calificamos como “librepensadores congregantes”, expresan su fe en el interior de los grupos y comunidades religiosas, sin realizar actividades proselitistas.

Periféricos. Ahora bien, es preciso avanzar hacia la construcción de nuevos perfiles que nos permitan recomponer el pequeño cosmos de la periferia religiosa que reúne a la mayoría de los evangélicos (59,8%). En este sentido, y volviendo una vez más sobre las prácticas (analizadas a través de la asistencia al culto, el trabajo misionero, las prédicas, los ritos de la confesión y la comunión), las creencias (vinculadas, puntualmente, a la Virgen, los santos y los adivinos) y las opiniones frente a la moral sexual (el aborto y las relaciones sexuales antes del matrimonio), podemos distinguir distintas modalidades de “ser evangélico” en la periferia: instancias producidas principalmente a partir de particulares articulaciones con creencias y prácticas de otros campos religiosos, y de distanciamientos y acercamientos frente a los discursos institucionales relacionados a la sexualidad y la vida.

Es posible demarcar un primer grupo de creyentes periféricos (23,7%) que hemos denominado “periferia activa”. Este grupo, sin llegar a formar parte de las posiciones intermedias, mantiene una relación activa con la institución; es decir, asiste al culto de forma frecuente, algunos de sus miembros realizan actividades misioneras y predicán en la calle. Sin embargo, su característica distintiva resulta de la mixtura que realiza entre sus prácticas evangélicas con creencias que pertenecen a otros grupos religiosos. Así, un sector de evangélicos periféricos manifiesta participar de ritos católicos como la confesión, la comunión y la peregrinación a santuarios, al mismo tiempo que creen en la Virgen y en los santos.

La combinación y la convivencia de prácticas y creencias religiosas no se agota en la porosidad de las fronteras con el catolicismo. El trabajo estadístico permitió identificar cómo la vivencia religiosa periférica también puede complementarse con consultas a adivinos, astrólogos o curanderos, y prácticas tales como la lectura de manos, todas ellas provenientes del esoterismo.

En este sector periférico predominan las mujeres, los adultos mayores (45 a 64 años), con un nivel de instrucción medio-bajo, pues si bien la mayoría tiene un máximo de estudios secundarios incompletos, se observa que existe una porción importante de evangélicos que tienen estudios secundarios completos y/o universitarios o terciarios incompletos.

Con respecto a las opiniones sobre cuestiones referidas a la moral sexual, los creyentes periféricos mantienen una postura a veces distanciada, otras veces en sintonía con el discurso oficial, que se caracteriza por rechazar a las relaciones sexuales antes del matrimonio, manifestarse en contra de la legalización del aborto y definir la homosexualidad como una enfermedad.

Por ejemplo, casi la mitad está “muy de acuerdo” o “algo de acuerdo” con la frase “las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva”, mientras que el resto se pronuncia en contra. Con relación al aborto, estas cercanías y distancias se replican pues cerca de la mitad plantea que “el aborto debe estar permitido en algunas circunstancias” y el resto afirma que debe estar prohibido en todos los casos.

El segundo sector, que hemos denominado “periferia propiamente dicha”, es más numeroso (36,1%) y se diferencia por sostener una relación más distanciada con las instituciones religiosas; situación que se cristaliza, fundamentalmente, en la baja asistencia al culto. En este caso encontramos mayoritariamente a varones, jóvenes (18 a 29 años) con un nivel de instrucción bajo.

Este subgrupo concurre “poco, nunca o nada” a las reuniones del templo o el conjunto de templos que tenga de referencia. En sintonía con este bajo nivel de asistencia, se sostiene mayoritariamente la idea de que se puede “ser buen religioso sin ir a la iglesia”. En lo que respecta al resto de las opiniones frente a la moral sexual (aborto y sexualidad), se puede decir que estos evangélicos no se identifican plenamente con los discursos oficiales y, en su caso, el distanciamiento es más pronunciado que el de los evangélicos periféricos con participación activa. Por ejemplo, manifiestan estar de acuerdo con la frase “las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva”, rompiendo con las posiciones más ortodoxas en materia de sexualidad. Lo mismo ocurre con el aborto, ya que los periféricos que no participan adhieren con fuerza a la frase “el aborto debe estar permitido en algunas circunstancias”, lo cual los aleja de la postura oficial que prohíbe el aborto en todos los casos.

Dentro de este subgrupo también podemos encontrar una postura religiosa amplia, que propicia diversas combinaciones con creencias y prácticas situadas más allá de las fronteras de la ortodoxia evangélica. En este sentido, la identidad evangélica se reivindica junto a la práctica de ritos católicos (como confesarse y comulgar) y la devoción a santos y vírgenes, pero también en continuidad a prácticas y creencias vinculadas a lo esotérico (consulta y creencia en adivinos, lectura de manos, astrólogos).

Como se puede ver, la periferia es un microcosmos habitado por distintos perfiles de creyentes que se diferencian en términos generales en dos grandes grupos: los que participan de forma más activa en las iglesias, identificándose en parte con las creencias y los discursos oficiales que circulan en su interior, y los que casi no participan de la vida institucional y presentan una mayor distancia respecto de estos discursos. A su vez, los dos grupos presentan matices internos vinculados al universo de las creencias y al modo en que se combina la matriz católica con la protestante y la esotérica.

Podemos concluir este apartado señalando una cuarta posición que,

aunque no aparece reflejada estadísticamente en la encuesta, completa en términos conceptuales el cuadro general que intentamos construir, a través de los perfiles del núcleo duro, las posiciones intermedias y la periferia. Nos referimos a la producción activa y móvil de posiciones “marginales”. Ellas expresan el modo en que una organización religiosa representa el límite exterior de sus espacios de pertenencia, es decir, el “afuera” –en este caso, del mundo evangélico– habitado por figuras negativas que confrontan la identidad del grupo con propuestas alternativas, generalmente rivales, de definición de la realidad y de uno mismo. Un paso más allá de la periferia, con todas sus variantes y perfiles, nos encontramos con la producción de marginalidad donde se estabiliza coyunturalmente la frontera de la adscripción religiosa. Por eso las posiciones marginales conllevan un principio de exclusión que se puede dar tanto por la lejanía de las personas que rechazan al “Evangelio” como por aquellas que tienen un interés explícito en redefinirlo, cuestionando la autoridad de sus intérpretes.

La parte por el todo. Para finalizar, es importante realizar algunas breves observaciones epistemológicas. Comencemos señalando que los perfiles constituyen herramientas heurísticas con sus potencialidades y limitaciones. Del lado de las potencialidades, permiten dar cuenta, a partir de la construcción de variables complejas, de la diversidad de posiciones que presentan los creyentes respecto de la organización a la que pertenecen. De esta forma, se complejizan las construcciones unívocas de la feligresía evangélica que superponen una forma específica de pertenencia sobre todo el universo. Lo que está de fondo aquí es el problema sociológico de la proyección con el que se enfrenta cualquier estudio que pretenda comprender los modos de conducta y pensamiento de un grupo más o menos heterogéneo. El primer obstáculo consiste en evitar una de las formas de la metonimia que es tomar la parte por el todo; en este caso, un perfil singular de creyente con sus apuestas, sus expectativas y sus orientaciones siempre situadas se transforma en la medida de todos los creyentes. No es inusual leer trabajos periodísticos y académicos que reducen el comportamiento de los evangélicos a las formas de actuar de lo que nosotros denominamos “núcleo duro”, es decir, que asumen que todos los creyentes, incluso los legos, se conducen cotidianamente como profesionales de la religión. Esta lectura refuerza el estereotipo del practicante “fundamentalista”, dueño de la verdad, dispuesto a trasladar sus principios cristianos a todos los dominios de la vida, hostigando a otros para que sigan su mismo camino. La lógica de la realidad social dista mucho de este esquema. Por eso el valor heurístico de los cuatro perfiles señalados –el núcleo duro, las posiciones intermedias, la periferia y, complementariamente, la marginalidad– consiste en una cierta pérdida de la inocencia sociológica que obliga a preguntar de qué creyente estamos hablando cuando

hablamos de “los evangélicos”. También nos permite anticipar que buena parte del análisis de una organización religiosa específica se encuentra en el estudio del juego de relaciones (de competencia, de complementariedad, de superposición y funcionamiento) que se establece entre las posiciones señaladas.

A su vez, del lado de las limitaciones, es preciso reconocer que los perfiles no logran captar las dinámicas, las circulaciones ni las trayectorias, es decir, los circuitos individuales de pertenencia y su variabilidad en el tiempo. Los perfiles constituyen un análisis sincrónico, o sea, una “foto” de las formas de pertenencia en el mundo evangélico en un momento determinado. Por eso, es un peligro asumir la naturaleza estática del instrumento de construcción y recolección de datos como un rasgo propio del objeto de estudio. En este sentido, es recomendable complementar los perfiles construidos con abordajes de índole cualitativa, que nos permitan “poner en movimiento” las categorías a partir de investigaciones localizadas. De esta manera, podemos preguntarnos, por ejemplo, por los ritos de paso que construyen el umbral entre las posiciones marginales y las periféricas, el modo en el que las posiciones intermedias habitan la zona liminar entre los distintos perfiles o los mecanismos de ingreso, pertenencia y también, en algunos casos, de expulsión que construye el núcleo duro para reproducir las condiciones de existencia de la autoridad carismática.

Indiferentes religiosos

Juan Cruz Esquivel

Los procesos de individuación y desinstitucionalización tienen su correlato en las adscripciones religiosas. Las mutaciones acontecidas en las últimas décadas en el plano de las creencias y pertenencias religiosas se cristalizan en instancias de desafiliación y de reafiliación, que transforman los vínculos entre el individuo y la institución. La desregulación del mercado de bienes de salvación supone la conformación de bricolajes religiosos construidos por individuos que desairan los marcos normativos de las instituciones religiosas. Los creyentes construyen sus propios itinerarios religiosos apropiándose de creencias de diversas procedencias y estructurando sus universos de sentido a la medida de ellos mismos y de acuerdo con sus necesidades materiales, espirituales, simbólicas.

La literatura especializada en ciencias sociales de la religión ha elaborado nuevas categorías para reflejar con mayor precisión las recomposiciones sucedidas en el campo religioso: cuentapropismo religioso, creyentes sin religión, creer sin pertenecer, religión difusa, católicos sin Iglesia.

En ese contexto, sobresale lo que hemos de denominar “indiferentes religiosos”. Anticipemos que indiferencia no supone *per se* ausencia de creencias:

como podrá advertirse, el distanciamiento de los íconos y de las prácticas que promueven los sistemas religiosos institucionalizados es reemplazado por otros símbolos y prácticas.

En la Argentina, los indiferentes religiosos representan al 11,3% de la sociedad y se colocan en segundo lugar por detrás de los católicos, superando incluso al diverso mundo evangélico. Se trata de una categoría en marcado crecimiento, integrada por los ateos (aquellos que no creen en deidades), los agnósticos (quienes no niegan la existencia de Dios pero tampoco encuentran razones para creer en lo sobrenatural) y los llamados “creyentes sin religión” (aquellos que creen en Dios y afirman no pertenecer a ninguna religión). En los censos de población de 1947 y de 1960 se ubicaban por debajo del 2%, dato que indica la progresión exponencial en estos cincuenta años.

Ya situados en el interior de la categoría de los indiferentes –y aquí está el elemento novedoso–, prevalecen los creyentes sin religión, es decir aquellos que creen en Dios, manifiestan algún tipo de práctica religiosa, pero no encuentran ni canalizan su fe en una institución determinada. Representan el 64,6% de los indiferentes religiosos. El mapa se completa con el 11,7% de agnósticos y el 23,7% de ateos.

Cuadro 10
Indiferentes religiosos (en porcentajes)

Indiferentes religiosos	
Agnósticos	11,7
Ateos	23,7
Creyentes sin religión	64,6
Total	100

Si atendemos su distribución por las variables sociodemográficas, se advierte que los hombres superan a las mujeres en las categorías “agnóstico” y “ateo”, invirtiéndose la tendencia en los “creyentes sin religión”.

En cuanto al análisis según las franjas etarias, en el segmento 30-44 años, la suma de ateos y agnósticos supera a los creyentes sin religión; entre los de mayor edad, estos últimos son abrumadora mayoría.

En las grandes ciudades, el peso relativo de los agnósticos y ateos es mayor. En pequeños poblados, los creyentes sin religión representan una abrumadora mayoría, siempre dentro del segmento de indiferentes religiosos.

Estamos frente a una categoría compleja y con diversidades en su interior. En el caso de los agnósticos, los que creen en Dios y los que no creen representan proporciones similares (50% contra 43,8%); entre los ateos, los que

Cuadro 11
Indiferentes religiosos según edad (en porcentajes)

	18-29 años	30-44 años	45-64 años	65 años y más
Agnósticos	12,1	15,7	9,4	4,0
Ateos	21,8	35,7	22,6	4,0
Sin religión	66,1	48,6	68,0	92,0

Cuadro 12
Indiferentes religiosos según ciudad (en porcentajes)

	Grandes metrópolis	Ciudades intermedias	Ciudades pequeñas
Agnósticos	13,7	7,0	9,1
Ateos	27,5	21,1	9,1
Sin religión	58,8	71,9	81,8

no creen son amplia mayoría (78,1%); mientras que entre los “creyentes sin religión”, lógicamente los que creen superan a los que no creen (56% contra 24%). Por otro lado, si tenemos en cuenta que en el conjunto de la sociedad argentina el 91,1% cree en Dios, en el caso de los indiferentes religiosos el 45,8% se expresó en el mismo sentido. Un porcentaje considerable, teniendo en cuenta que estamos a priori frente al segmento social más distante de las creencias religiosas.

Si algo los distingue frente a los demás y al mismo tiempo los agrupa es el ítem “creencias”. Los indiferentes se muestran distantes ante las opciones de los sistemas religiosos institucionalizados (los santos, la Virgen, el Espíritu Santo, el Diablo, etc.). Como en ningún otro grupo analizado, la Energía y no Jesucristo encabeza el ranking de creencias. El 53% de los indiferentes cree en la Energía. Los curanderos (37,7%) y, en menores proporciones, el horóscopo (27,5%) han recibido adhesiones que superan la media general. La consulta a videntes y curanderos en esta población se vislumbra como significativa. Y como podrá apreciarse en el cuadro siguiente, en líneas generales los creyentes sin religión expresan niveles de creencia más altos que los agnósticos y ateos.

Señal de la fuerte permeabilidad de la cultura cristiana es que, aun en el segmento de la sociedad argentina que estamos analizando, el 80,5% de los indiferentes ha sido bautizado. Claro que el bautismo podría interpretarse menos como un ritual religioso que como un hábito cultural. Diferente es la situación ante el casamiento por iglesia o templo. Es mínimo el registro en ateos (9,4%), más significativo en agnósticos (35,5%) y en los creyentes sin religión (48,6%).

Cuadro 13
Creencias (en porcentajes sobre el total)

Cree mucho / algo en...	Agnóstico	Ateo	Creyentes sin religión	Total indiferentes
La Energía	65,7	39,1	58,9	53,0
Jesucristo	40,7	18,8	62,3	49,5
Los curanderos	25,8	27,7	43,4	37,7
El horóscopo	16,1	23,5	31,0	27,5
Los santos	12,5	12,5	33,1	25,9

Cuadro 14
Bautismo y matrimonio religioso (en porcentajes sobre el total)

Bautismo / matrimonio religioso	Agnóstico	Ateo	Creyentes sin religión	Total indiferentes
Está bautizado	81,3	75,0	82,4	80,5
Está casado o se casará por iglesia/templo	35,5	9,4	48,6	37,8

En su gran mayoría (87,1%), los indiferentes religiosos nunca asisten a ceremonias de culto. Ello no implica sin embargo, la ausencia de toda práctica religiosa. Fundamentalmente, los agnósticos no resultan desapegados de prácticas religiosas de carácter individual y de aquellas alejadas de los sistemas religiosos institucionalizados. Las búsquedas de sentido trascendente no son ajenas a este segmento social.

Adentrándonos en las opiniones frente a cuestiones de debate público (educación sexual, aborto, utilización de anticonceptivos, etc.), predomina una valoración de la autonomía del individuo en la toma de decisión sobre esos tópicos y la convicción de que es un derecho ciudadano recibir

Cuadro 15
Prácticas religiosas (en porcentajes sobre el total)

Prácticas religiosas	Agnóstico	Ateo	Creyentes sin religión	Total indiferentes
Rezar en casa	21,9	7,8	29,1	23,2
Leer libros o folletos religiosos	22,6	13,8	14,9	15,5
Leer la Biblia	19,4	4,7	9,7	9,6
Concurrir a santuarios	9,4	1,6	8,6	7,0

información al respecto. Es el único segmento de la sociedad en que la despenalización del aborto goza de mayor aceptación que la condena en todas sus variantes. Y es prácticamente unánime la visualización de la escuela y el hospital como instituciones legítimas para la enseñanza de educación sexual y la distribución de anticonceptivos.

Cuadro 16
Opinión sobre el aborto (en porcentajes)

	Agnóstico	Ateo	Creyentes sin religión	Total indiferentes
Una mujer debe tener derecho a un aborto	40,6	26,6	42,0	38,1
El aborto debe estar permitido sólo en algunas circunstancias	50,0	64,1	46,6	51,1
El aborto debe estar prohibido en todos los casos	9,4	1,6	9,2	7,4
NS/NC	0,0	7,8	2,3	3,3

En síntesis, las transformaciones en el campo religioso nos presentan nuevas modalidades de vinculación con lo sagrado, lo que supone una reformulación de creencias, prácticas e identidades religiosas. En ese marco, los datos de la encuesta visibilizan a una categoría en crecimiento, la de los indiferentes religiosos, que carece de estudios en profundidad.

En su interior, presenta diversidades manifiestas. La conjunción entre agnósticos y ateos es compleja: en varios tópicos, los agnósticos exteriorizan actitudes más próximas a los creyentes sin religión. No obstante, es denominador común la ponderación a la autonomía y a libertad de conciencia de los sujetos, al igual que una mayor inclinación a la conformación de un Estado laico, en el que prime una independencia del poder civil frente a las instituciones religiosas. El valor que se atribuye a la libertad de elección de religión o creencia en los hijos, por ejemplo, es más alto entre los indiferentes religiosos que en la sociedad en general.

Por último, así como afirmamos que indiferencia no implica ausencia de creencias sino una reconfiguración de las mismas, tampoco es sinónimo de combate a la religión: ni el dictado de una materia general de religión ni la incursión de los religiosos en la política resultan condenadas.

Mormones

César Ceriani Cernadas

Según datos oficiales de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD), en la Argentina el total de miembros asciende en la actualidad a 399.440. Los datos de nuestro estudio señalan que el 1,2% de los habitantes de la Argentina se inscriben en esta confesión. La variabilidad demográfica de los mismos presenta una importante correlación con la estructura demográfica general del país, siendo las grandes ciudades como Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Santa Fe las principales áreas de instalación y desarrollo de la Iglesia, seguidas por Mendoza, Tucumán y Salta. La IJSUD presenta en el país un total de 823 congregaciones, *capillas* en la terminología nativa, un templo (localizado en el partido de Ezeiza, Buenos Aires) y otro en construcción en Córdoba capital. Unido a esto, tiene diez centros misionales ubicados en diferentes regiones del país y ciento cuatro centros de historia familiar, localizados en las *capillas*, relativos al característico trabajo genealógico de esta religión.

La inclusión del mormonismo en la Argentina tuvo como primera referencia la presencia de inmigrantes establecidos que ya profesaban esa fe en sus países originarios. En este caso, fueron dos familias alemanas, llegadas al finalizar la Primera Guerra Mundial, las que solicitaron a las autoridades de Utah, Estados Unidos, la posibilidad de recibir misioneros y comenzar a difundir el Evangelio mormón en estas tierras. Respondiendo el pedido, la jerarquía eclesiástica envió a un *apóstol* y dos *élderes* –o “sacerdotes mayores”– a estudiar la posibilidad de iniciar la obra proselitista. Aunque en términos cuantitativos fue una experiencia débil, unas cuantas familias aceptaron las “verdades del Evangelio Restaurado” y hacia fines de 1925 la Misión Sudamericana –con sede en Buenos Aires– iniciaba su acción. La primera capilla de la IJSUD se edificó en el barrio de Liniers en 1939, y en ese espacio se configuró la primera congregación a partir de la cual se expandió lentamente la obra hacia otros contingentes sociales de origen italiano, español y criollo.

La mirada de esta Iglesia-pueblo sobre Argentina y Sudamérica se ubicaba en sintonía ideológica a la del protestantismo euro-norteamericano, afianzada aun más por la propia experiencia social en la exitosa colonización de Utah. Más allá de las fronteras doctrinales y políticas, todas ansiaban –al decir de Jean Meyer (1991: 278)– “civilizar» a los latinos convirtiéndolos a una fe que engendraría la prosperidad”. Entre las décadas de 1930 y 1960 los misioneros aparecían como pedagogos de una nueva religión que involucraba todo un estilo de vida, en la que valores como el ahorro, el trabajo, el éxito económico, la salud y el cuidado corporal, todos indicadores de una auténtica reforma moral, se alzaban como centrales.

A partir de 1960, si bien el crecimiento numérico fue lento, los *santos* locales comienzan a consolidarse institucionalmente a partir de la creación de diversas *misiones* y *estacas* en distintas provincias del país. Ambas conforman organizaciones dinámicas que dependen del crecimiento de miembros, especialmente el de los *élderes*, de carácter laico y no remunerado, que aúnan el conocimiento religioso específico y las capacidades para dirigir las organizaciones eclesióstas. Unido a esto, la estrecha dependencia que las congregaciones locales tenían con los misioneros estadounidenses comenzó a restringirse. El punto de inflexión estuvo dado por una política de consolidación de las bases congregacionales. En otras palabras, se buscó otorgar mayor autonomía, con sus propios líderes y organizaciones, a las *ramas* y las *estacas* locales e implementar un trabajo misionero más focalizado y menos paternalista. Este proceso se plasmó en una progresiva federalización. Debe tenerse en cuenta que el centro neurálgico de la IJSUD en el país estuvo ligado desde sus inicios, y esto continúa en la actualidad, a la ciudad de Buenos Aires. Desde allí se organizó el desplazamiento de los misioneros, abriendo el espectro hacia el interior de la provincia de Buenos Aires (en las localidades de Pergamino, San Nicolás, Bahía Blanca) y hacia las capitales de las provincias de Santa Fe, Córdoba, Mendoza, Jujuy, Chubut, Salta, Tucumán y Chaco. Los años 70, 80 y 90 continuaron registrando una expansión, hecho simbolizado en la construcción del templo de Buenos Aires (ubicado sobre la autopista Ricchieri), inaugurado en 1986.

La estructura política de la IJSUD conforma un orden netamente jerárquico. Según esta concepción, el poder emana directamente de Dios hacia el *profeta* y *presidente* de la Iglesia, de ahí al *consejo de los doce apóstoles* y luego a los dos *quórum de los setenta* (encargados de presidir la expansión misional global). Esta jerarquía compone las llamadas *autoridades generales*. Luego se dispone la organización geográfica de la institución, dividida en *áreas* que contienen a las *misiones*, las *estacas*, los *barrios* y las *capillas*. Es factible explicar esta organización, fuertemente burocrática, centralizada y correlacionada piramidalmente, a partir del caso argentino. En la cúspide de la organización se ubica la *Presidencia de Área Sudamérica Sur*, que comanda el desarrollo en la Argentina, Uruguay y Paraguay. A ella remiten las dos grandes líneas de organización eclesióstas: las *estacas* y las *misiones*. Con regímenes autónomos en cada una de ellas (pero no en su relación de subordinación con la *Presidencia de Área*), la primera desarrolla su labor en contextos de crecimiento numérico consolidado y a ella responden las unidades congregacionales, los *barrios*, con sus respectivas *capillas*. Las segundas, encaminadas a dirigir la actividad misional y situada en lugares cuyo crecimiento es incipiente o menor, se organizan en *distritos* que agrupan diversas *gammas*.

Aunque las *autoridades generales* tienen una dedicación exclusiva, las

demás posiciones eclesiásticas son estratégicamente variables y no presentan remuneración. Aquí se ubica uno de los elementos centrales en la vida religiosa de todo fiel ligado a aceptación de los *llamamientos*. Éstos refieren a cualquier actividad regular dentro de la vasta estructura eclesiástica, como maestros de escuela dominical, obispo, presidente de *rama*, maestra visitante, secretario financiero de *estaca*, entre muchos otros. El “trabajo en la Iglesia” se manifiesta a partir de estos *llamamientos*, de ahí la importancia de su aceptación y cumplimiento. Cada uno de ellos difiere de acuerdo con el rango de jerarquía y responsabilidades, y el sistema de selección se efectúa a partir de la observación que realizan aquellos ubicados en posiciones de liderazgo, quienes optan por entrevistar a los posibles candidatos.

Actualmente, el grueso de la población mormona en la Argentina se ubica entre la clase media urbana, siendo también importante el contingente de sectores populares, especialmente en el conurbano bonaerense y en diversas provincias. Pero en esta organización eclesiástica son los profesionales o empresarios, y exclusivamente varones (la estructura patriarcal del mormonismo es medular), los que ocupan los puestos de mayor envergadura al punto de constituir sólidas elites políticas.

Testigos de Jehová

Silvia Montenegro y Damián Setton

Los testigos de Jehová, según datos de la propia organización en la Argentina, cuentan con aproximadamente 140.000 miembros distribuidos entre las 1.900 congregaciones del territorio nacional. Según el presente estudio, su número alcanza el 0,9% de la población nacional. Su membresía está compuesta por sectores de clase media y sectores populares a los cuales el grupo dirige mayoritariamente su estrategia de difusión y proselitismo.

De origen estadounidense, el grupo surge a partir del liderazgo de Charles Taze Russell que hacia 1870 participa y crea grupos de estudios bíblicos. Los sucesores de ese núcleo original fundan la Watchtower Bible and Tract Society of New York Inc. en 1909, entidad legal que agrupa las congregaciones a nivel mundial. Su inserción en la Argentina comienza en la década de 1920 de la mano de dos predicadores. Luego de un período de realización de servicios religiosos en las casas de los fieles, se comienzan a construir los “salones del reino”.

La observación e interpretación de algunos preceptos bíblicos hizo que, en algunos períodos de nuestro país, el grupo entablara relaciones tensas con el Estado. La negativa a venerar símbolos patrios, a causa de la idea de sólo deber devoción a Dios; la no aceptación de transfusiones de sangre, originada en la asociación entre “sangre” y “vida” que no puede introducirse en el

cuerpo, y el hecho de haberse negado a realizar el servicio militar mientras éste fue obligatorio en el país, generaron situaciones de conflictividad en instituciones médicas, escolares y militares de acuerdo con las coyunturas políticas e históricas. De este modo, durante la última dictadura militar, un decreto oficial de agosto de 1976 prohibió la actividad del grupo alegando que “la secta en cuestión sostiene principios contrarios al carácter nacional, a las instituciones básicas del Estado y a los preceptos fundamentales de esta legislación. La libertad de cultos consagrada en los artículos 14 y 20 de la Constitución Nacional, por supuesto, se ve a sí misma limitada en el sentido de que las ideas religiosas no deben implicar la violación de las leyes o el atentado contra el orden público, la seguridad nacional, la moral o las buenas costumbres”. La prohibición incluyó el conjunto de las actividades de los testigos de Jehová, la difusión de material impreso y el cierre de todos los salones. Sólo a partir del retorno a la democracia, en 1983, el grupo pudo volver a la actividad pública en forma legal.

El sistema organizacional de los testigos de Jehová está compuesto por un conjunto de niveles, cuya unidad mínima son las denominadas “congregaciones” que se reúnen en los “salones del reino”, cuyos miembros se dividen en las siguientes categorías: estudiantes, publicadores, siervos ministeriales, ancianos, pioneras auxiliares, pioneras regulares y pioneras especiales. La primera categoría, estudiantes, corresponde a los miembros aún no bautizados que realizan estudios bíblicos. Los ancianos son aquellos que dirigen las comunidades; se considera un anciano para cada quince o veinte miembros, y el conjunto forma el cuerpo de ancianos de una congregación, presidido por uno de ellos, denominado “anciano presidente”, ayudado por los siervos ministeriales. Las demás categorías se refieren a la actividad proselitista, medida en horas dedicadas a esta tarea. Desde que todo miembro es considerado un “publicador” la organización y la preparación para la “salida al campo” se realiza mediante un minucioso sistema que aborda el territorio de expansión con una metodología definida y enseñada en el seno de las congregaciones.

Judíos

Damián Setton

Los estudios poblacionales sobre los judíos suelen encontrarse con la dificultad de producir definiciones conceptuales que permitan delimitar a la población bajo estudio. La definición de quién es judío varía de acuerdo con diferentes parámetros. Desde un punto de vista *halájico* —es decir, relativo al corpus de leyes religiosas—, se define como judío a todo aquel nacido de

madre judía. Desde perspectivas laicas, hay quienes consideran que judío es todo aquel que se identifique como tal, independientemente de su origen. Asimismo, la definición de la identidad judía no es meramente religiosa sino que responde a criterios étnicos o nacionales que escapan al restringido espacio de la afiliación a un colectivo que profesa un determinado sistema de creencias. De ahí que los estudios de poblaciones distingan entre la población autodefinida como judía y la población judía extendida, compuesta tanto por quienes se definen como judíos como por quienes, sin definirse como tales, son clasificados así en función de las definiciones conceptuales relativas al origen de la persona.

La población judeo-argentina tiene su origen en procesos migratorios que datan del siglo XIX. Si bien ya en 1868 judíos oriundos de la Europa occidental fundan la Congregación Israelita de la República Argentina (actual templo de la calle Libertad), es con el arribo, en 1889, del barco *Wesser*, que transportó a 824 judíos rusos, cuando se inicia un proceso de inmigración masiva. La población judía se divide de acuerdo con el espacio nacional de proveniencia: Rusia, Polonia, Marruecos, Siria, Balcanes, Alemania, Italia. De este modo, su identidad es atravesada por identidades nacionales o regionales. El proceso migratorio a la Argentina comienza a interrumpirse en la década de 1950, por lo que el número de judíos pasa a depender del crecimiento natural de tal población. Su número irá disminuyendo con el paso del tiempo. Si en 1970 se calcula que habitan en la Argentina 286.000 judíos, para 2004 la cifra se reduce a 200.000, concentrados principalmente en la ciudad de Buenos Aires (156.000) y el Gran Buenos Aires (88.000) (Jmelnizky y Erdei, 2005).

La historia de la población judía en la Argentina es la del desarrollo de diversas experiencias comunitarias e institucionales. La colonización agrícola tanto espontánea como incentivada desde la Jewish Colonization Association dio lugar al surgimiento de los denominados “gauchos judíos”. Otras experiencias tuvieron lugar en el espacio urbano. Con la migración europeo-oriental de principios del siglo XX se irán conformando las asociaciones ligadas a ideologías de izquierda como el anarquismo, el comunismo y el socialismo. A la vez, el liberalismo impactará en un sector de la población fascinado por las posibilidades de progreso social en el nuevo país de residencia. Dentro del espacio político, el sionismo se irá conformando como ideología hegemónica.

En cuanto al modo de vivir la religión, encontramos tres ramas principales: el reformismo, el conservadurismo y la ortodoxia. En la Argentina, estas dos últimas son las que tienen más presencia. El movimiento conservador, organizado en el país en la década del 60 por el rabino estadounidense Marshall Meyer, se agrupa en el Seminario Rabínico Latinoamericano. Por

su parte, la ortodoxia se divide en diferentes instituciones y sinagogas que responden a subdivisiones dentro de este sector; así, puede encontrarse la rama argentina del partido político israelí Agudath Israel (Unión de Israel), el movimiento jasídico *Jabad Lubavitch* y sectores ortodoxos de origen árabe y alemán. A partir de la década del 80, la ortodoxia ha ido cobrando una mayor presencia en la comunidad.

A la vez que asistimos a una revitalización de los movimientos que se reclaman de la ortodoxia, se van desarrollando nuevos proyectos identitarios que reivindican la pluralidad y la autogestión de la identidad. El proyecto Yok, cuyo lema es “Judaísmo a tu manera”, pone en escena un discurso que reivindica un judaísmo plural en el que lo religioso es un componente entre otros y la identidad judía se entrelaza con la pertenencia al colectivo nacional argentino.

Cada sector del mundo judío, si bien se vincula de diferente manera a una institución central como la Asociación Mutual Israelita Argentina, posee independencia, tanto en lo que refiere a sus lineamientos ideológicos como a su manera de proveerse de fondos económicos. Cabe destacar que en el judaísmo no existe una autoridad religiosa centralizada, sino que la pluralidad es constitutiva de su estructura organizacional, lo que no impide que dentro de la comunidad judía se produzcan conflictos entre diferentes liderazgos e instituciones, así como entre las instituciones y los sectores organizados por fuera de ellas.

Musulmanes

Silvia Montenegro y Ezequiel Potaschner

La presencia musulmana en la Argentina es contemporánea a los procesos migratorios de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. No obstante, los sirios y libaneses que llegaron en aquel período eran preponderantemente cristianos y, entre ellos, los musulmanes representaron una minoría. Las más antiguas asociaciones religiosas que congregaron a los musulmanes fueron fundadas en las tres primeras décadas del siglo XX y, siguiendo el padrón de distribución espacial de los inmigrantes, se situaron no sólo en Buenos Aires sino también en numerosas provincias y localidades del territorio argentino. Algunas de esas asociaciones no sobrevivieron a la generación fundadora, otras entidades continúan funcionando hasta la actualidad, habiendo atravesado períodos de escasa actividad o resignificando sus orientaciones y membresía.

A partir de mediados de la década del 80 se produce una reconfiguración del escenario del islam en la Argentina. Es en esa década cuando se fundan nuevas instituciones y asociaciones amplias que pretenden congregarse dentro

de sí otras entidades.¹ El islam en la Argentina es diverso y fragmentado y las comunidades musulmanas están atravesadas por diferencias de pertenencia a las vertientes sunita, shiíta y alauita, por la manera en que se configura en su interior la relación entre religión y origen étnico y el reconocimiento logrado en su relación con el Estado. Dentro de estas construcciones identitarias convergen múltiples mitos de origen, tipos de membresía, discursos y formas de construir la presencia pública.

No obstante las distintas corrientes, la doctrina del islam enfatiza la creencia en un Dios único sin figuras asociadas, lo que se traduce en un monoteísmo estricto. El islam es una religión del libro, esto significa la centralidad del Corán como texto revelado e inalterado, que le fuera revelado al profeta Mohammed por intermedio del ángel Gabriel, revelación que se prolongó por veintitrés años. La religión musulmana prescribe la creencia en la cadena de profetas por medio de los cuales las revelaciones de Dios fueron traídas a los hombres, incluyendo a Jesús (Isa Ibn Maryam), y se considera a sí misma como el sello de la profecía, una confirmación y síntesis del “mensaje eterno”. Los cinco pilares del islam serían aquellos que estructuran la vida de los musulmanes: la fe expresada a través de la fórmula de la *shahada*: “No hay otra divinidad que Dios y Mohammed es su mensajero”, la oración o *salat*, el interés por los necesitados (a través de pago del *Zakat*), la autopurificación (a través de la práctica del ayuno en el mes de Ramadán) y la peregrinación a la Meca, el Hajj, para aquellos que sean física y financieramente capaces de emprenderla. Cada uno de estos pilares sigue prescripciones detalladas que son aprendidas por los individuos socializados en esta religión. Más que una religión, los musulmanes consideran que se trata de un estilo de vida que incluye también un sentido de moral islámica que, lógicamente, es experimentado de manera distinta por aquellos musulmanes que viven en sociedades de mayoría musulmana o Estados donde el islam es la religión oficial y aquellos que, como en la Argentina, pertenecen al islam en tanto religión minoritaria y en un contexto marcado por la matriz cultural del catolicismo.

Las primeras instituciones musulmanas de la Argentina fundaron sus referencias identitarias en la yuxtaposición de la pertenencia étnica y la filiación religiosa, conformando un tipo de islam imbricado con la identidad árabe de origen y reproduciendo su membresía en las comunidades de in-

1. Como ejemplo de esas nuevas instituciones, podemos mencionar las tres mezquitas de la vertiente shiíta, fundadas bajo los auspicios de la República Islámica de Irán: At-tauhid en Buenos Aires (1983), Ash-shahid en Tucumán (1985) y Al-Imam en Cañuelas (1989), y el complejo del Centro Cultural Islámico Custodio de las dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd, de la vertiente sunita, fundado en 2001 y vinculado a la Embajada de Arabia Saudí.

migrantes y descendientes. Lógicamente, con el transcurso del tiempo, esta imbricación se fue atenuando sin llegar a desaparecer y, actualmente, casi no existen comunidades donde no haya, en forma minoritaria o creciente, nuevos musulmanes argentinos sin origen árabe, los convertidos. Las narrativas de los conversos, si bien diversas y referidas a trayectorias biográficas heterogéneas, dejan entrever distintas búsquedas y motivaciones que los conducen a aproximarse al islam. Independientemente de los discursos institucionales sobre lo que significa la adopción del islam, los conversos construyen interpretaciones individualizadas de sus pertenencias, de lo que buscan y encuentran en su adhesión religiosa. De este modo, encontramos caminos de aproximación basados en un impulso de fascinación exotista, de atracción por elementos culturales y cosmologías religiosas concebidas como “diferentes” o “no occidentales”. En estos casos, el conocimiento y la curiosidad previa muchas veces se sustentan en un imaginario estimulado por lecturas, telenovelas, viajes, atracción por la culinaria o las vestimentas, mirada que muchas veces se acaba transformado cuando los sujetos se aproximan más a los pilares y la práctica de la religión musulmana. Otros conversos llegan por la vía de una búsqueda ideológica, suponiendo encontrar en esta religión una visión política y una crítica a la hegemonía de los centros de poder occidentales, muchas veces se trata de sujetos desilusionados o desafiados de antiguas militancias colectivas. En tercer lugar, aunque no seguimos un orden de importancia, encontramos narrativas de conversión que remiten a una búsqueda intelectual, de conocimiento y estudio previo de las sociedades islámicas, su historia y actualidad, con referencia a una afinidad creciente a la cual los sujetos llegaron a través del estudio sistemático o autodidacta. Una mención aparte merece la vía espiritual y mística que algunos individuos encuentran en las corrientes sufíes del islam que, en nuestro país y en el caso de algunos grupos, conforma un campo de pertenencias porosas con prácticas alternativas, la meditación, el reiki, las terapias respiratorias, etc.² En este caso, las trayectorias de los sujetos muchas veces están marcadas por el tránsito entre opciones espirituales diversas y la búsqueda de una autoconstrucción del yo, entre éstos algunos se convertirán pero circunscribirán su pertenencia a ese tipo de grupos sin por ello entrar en el islam

2. En lo que se refiere al sufismo, está representado básicamente por los siguientes grupos, cuyas diferencias de prácticas y doctrinas no permiten que los tratemos como un todo homogéneo: la orden sufi Yerrahi al Halveti en la CABA, la Asociación Naqshbandi Haqqani de la Argentina con diez sedes distribuidas en el país: El Bolsón (provincia de Río Negro), La Consulta (provincia de Mendoza), San Lorenzo y Rosario (provincia de Santa Fe), Mar del Plata, Chascomús, Glew y La Plata (provincia de Buenos Aires), Capilla del Monte (provincia de Córdoba) y CABA. Deben sumarse grupos independientes con maestros cuyas referencias religiosas transnacionales son variadas.

“tradicional”; otros, en cambio, pasarán de estos espacios a construir una pertenencia total y frecuentarán las mezquitas e instituciones musulmanas. En los grupos sufíes, los sujetos privilegian la práctica y los senderos que se transitan desde la iniciación hasta alcanzar otros estadios.

En algunas comunidades, la convivencia entre “nacidos” en la religión y convertidos no está exenta de tensiones. No obstante, *sheijs* y musulmanes de ascendencia árabe reconocen que existe un crecimiento y que fue en la última década que individuos sin ninguna relación previa con el islam se habrían acercado a las instituciones en busca de información, lecturas o simplemente para hacer preguntas o participar en las clases de idioma árabe. La fuerte construcción del islam “como noticia”, luego del 11 de septiembre del 2001, produjo un efecto paradójico: así como expandió discursos estigmatizantes sobre el islam y los musulmanes en general, también despertó la curiosidad de individuos que se aproximaron para conocer una religión que despertaba el interés de todos los medios. En varios grupos musulmanes coinciden en afirmar que en la Argentina el futuro del islam está en la apertura a nuevas conversiones. Sin duda, la reproducción de la religión sólo a través de las redes de descendientes comienza a ser una instancia cada vez más agotada.

Afroamericanos

Nahuel Carrone y Mariela A. Mosqueira

En la actualidad, el Registro Nacional de Cultos no católicos registra cerca de quinientos templos que practican religiones de origen africano, pero la literatura especializada sostiene que la cifra es altamente mayor. Según los datos brindados por la Encuesta, la feligresía afroamericana alcanzaría el 0,3% de la población en la Argentina, dato que podría relativizarse si consideramos la hostilidad social vivida por estos grupos religiosos que obliga a muchos de sus creyentes y líderes a ocultar su pertenencia religiosa.

Las religiones de origen africano penetraron en la Argentina, en una primera etapa, a través de los esclavos que ingresaron al territorio a través del tráfico, quienes portaron sus creencias y prácticas mixturándolas con matrices amerindias y católicas. Luego esta religiosidad fue esfumándose, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, producto de los diversos procesos de descomposición que experimentó la comunidad afro-argentina.

A partir la década del 1960, podríamos situar un segundo período, en el que las religiones afroamericanas se reintroducen en el país a través de Brasil y Uruguay. En esta nueva etapa, se produce una interesante dinámica entre fieles, interesados y líderes religiosos argentinos, uruguayos y brasileños, que trazan un circuito de intercambios que articula zonas de

frontera (Santana do Livramento-Rivera, Uruguayana-Paso de los Libres) y centros ciudadanos (Porto Alegre, Buenos Aires, Montevideo). La primera casa de religión africanista en obtener su personería jurídica en el Registro Nacional de Cultos no católicos fue Ilé Oxalá e Oxum, fundada en abril de 1966 en la localidad de Villa Adelina, provincia de Buenos Aires, y liderada por la *mãe* argentina Nélide de Oxum, iniciada en el sur de Brasil.

Durante la dictadura militar estos grupos religiosos tuvieron un paulatino y silencioso crecimiento pues comenzaron a ser objeto de persecuciones por parte de los gobiernos de facto con el argumento de representar elementos foráneos que se desviaban de la identidad religiosa católica, considerada sinónimo de argentinidad.

Con el retorno democrático, las religiones afroamericanas comienzan a tener mayor visibilidad pública y en los medios de comunicación. En 1983, se registran cien templos funcionando legalmente y en 1985 esta cifra se duplica pero, pasado ese período, la tendencia de las inscripciones anuales comienza a decrecer, lo cual no supone que no se abran nuevas casas de religión o que haya una merma en la feligresía sino que más bien revela el clima de estigmatización social creciente que comienza a vivir la religión en nuestro país. En la década de 1990, los grupos afroamericanos se ven involucrados en la virulenta polémica sobre “las sectas” en la Argentina y su imagen resulta altamente deteriorada. A pesar que desde el Estado formalmente se la reconoce como religión, el estigma que la acompaña desde los primeros tiempos continúa hasta nuestros días.

Finalmente, un tercer período de consolidación de las religiones afroamericanas en Argentina se puede situar desde comienzos del siglo XXI a la actualidad, cuando se dan una serie de intercambios entre líderes religiosos argentinos y africanos, especialmente nigerianos. Muchos religiosos, ya consagrados como *bábálorisà* o *iyàlorisà*, decidieron por diversas circunstancias (sea por el grado de sujeción en el que se encontraban frente a sus pares brasileños o por una búsqueda espiritual de las raíces culturales de la religión) romper sus vínculos con Brasil, o mantenerlos pero sumando el intercambio con África.

Equívocamente se suele representar a África como un todo homogéneo. Sin embargo, en el desarrollo histórico de la trata de esclavos provenientes de ese continente se debe diferenciar la influencia que cada una de las denominadas “naciones” tuvo en la conformación de las diferentes variantes religiosas de América. En tal sentido, por un lado, los grupos Nago, Ijexa, Keto, Oyo, Jeje, Jeje-Nago, Mina-Jeje, Muzurumin, provenientes de las regiones de los actual República Federal de Benín (ex Dahomey) y de la República Federal de Nigeria, conforman la gran Nación Yoruba (Yorubaland). Por otro lado, los grupos de origen bantú, como los cabinda, de las actuales regiones de Congo, Angola, Mozambique, conforman otro gran grupo. De

estas culturas parten los elementos diacríticos fundacionales de los que se van a nutrir las religiones afroamericanas para desarrollar las matrices de creencia, ritos y liturgia religiosa.

A estas matrices africanas se suman en el continente americano otros elementos: la evangelización forzada del cristianismo, el espiritismo desarrollado en Francia por Allan Kardec y las cosmologías de los pueblos originarios. Fruto de esta cuádruple articulación, a las que se suman la propia dinámica histórica, social y cultural de cada región, se configuraron las diversas variantes de la religiosidad afroamericana: el ifá cubano, el palo monte, la santería o la regla de ocha en Cuba, el vudú en Haití, el shango en Trinidad y Granada, el candomblé de Bahía, el tambor de minas de Maranhao, el xango de Recife, el catimbau o catimbo de la Amazonia, el batuque de Porto Alegre, la umbanda y la kimbanda de Rio Grande do Sul, en Brasil.

En la Argentina se han consolidado muchas de estas variantes. En un primer momento, la umbanda sentó sus bases y a partir de ella se fue allanando el camino para el ingreso del batuque, el candomblé, la santería o regla de ocha, el palo monte, el ifá tradicional yoruba y el ifá cubano. Una gran cantidad de templos argentinos adoptaron conjuntamente el sistema de creencias y prácticas del batuque y la umbanda, las dos variantes que se convirtieron en las más practicadas.

La estructura interna de los templos religiosos depende de la variante que se practique. En el caso del batuque o la umbanda, la estructura jerárquica se centra en la autoridad religiosa (*bàbàlórìsà-iyàlórìsà* o *pai-mãe*) y la feligresía se ordena en términos de “familia religiosa ampliada”. Por su parte, en el caso de las variantes tradicionalistas, la estructura se basa en un “linaje religioso” vinculado con las jerarquías dominantes en África. Existen también federaciones que agrupan a algunos templos, ejemplo de ellas son la Comunidad Argentina Religiosa Afro-Amerindia y la Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista.

2. ESTRUCTURA SOCIAL Y RELIGIÓN

Educación

Ana Lourdes Suárez

En la Argentina la temprana, fuerte y rápida expansión del sistema educativo fue consolidando la educación como uno de los principales mecanismos de integración y movilidad social de la población. La alta tasa de escolarización alcanzada ya a mediados del siglo XX muestra los logros de un sistema educativo extendido e inclusivo que fue posibilitando vías de movilidad social a la población nativa e inmigrante del país. El nivel educativo de las personas en la sociedad argentina está muy asociado a la estratificación social. Los sectores sociales con niveles educativos bajos se corresponden en general con aquellos de niveles socioeconómicos bajos; a su vez, los niveles educativos más altos tienden a corresponderse con sectores altos en la estratificación socioeconómica del país.

La investigación sobre religión y estructura social brinda datos que permiten comprender cuánto y en qué sentido las creencias, las pertenencias, las prácticas y la participación religiosa se comportan de manera diferenciada según el nivel de instrucción de las personas; permite aproximarnos por lo tanto a las creencias, vivencias y pertenencias religiosas de la población según su ubicación en la estratificación social.

Creencias y pertenencias religiosas. La creencia en Dios está sumamente extendida; sólo una de cada diez personas afirma dudar o no creer en la existencia de Dios. En las personas con niveles de instrucción más alto, la duda y sobre todo la no creencia en Dios es un poco más frecuente. La población con los niveles de instrucción más bajos tiende más que el resto a percibir a Dios como un padre y a acudir a él en primera instancia en momentos de sufrimiento. Los sectores con educación intermedia y alta, en cambio, tienden más a representar a Dios como un ser superior, creador del mundo. Un elevado porcentaje de la población expresa relacio-

narse con Dios “por su cuenta”; aspecto que da indicios de una pauta de creencia y vivencia religiosa de la sociedad argentina desvinculada de la institución religiosa. Seis de cada diez personas manifiestan vincularse con Dios con independencia de la institución eclesial o de grupos y comunidades religiosas. Esta relación no institucionalizada con lo sagrado no está casi afectada por el nivel de instrucción: se manifiesta sólo levemente con más intensidad en la población con mayor nivel de instrucción. Asimismo, cuanto mayor el nivel de educación, menor importancia se cree que la religión —en cuanto sistema institucionalizado— tiene en la sociedad actual.

Dos terceras partes de la población argentina se declara católica, casi una décima parte es evangélica y otro tanto manifiesta no tener pertenencia religiosa alguna. El nivel educativo de la población no altera estas proporciones; se registra sólo una leve concentración de evangélicos entre la población con niveles bajos y medios de instrucción. La extendida pertenencia al catolicismo de la población de todos los sectores sociales va acompañada de una fuerte creencia en sus símbolos centrales: Jesucristo, los santos, la Virgen María, el Espíritu Santo, los ángeles. Son todas creencias que a medida que sube el nivel de instrucción pierden un poco de fuerza. Así, mientras que aproximadamente siete de cada diez personas con los niveles de instrucción más bajos adhieren fuertemente a las mismas, sólo alrededor de cinco de cada diez lo hacen entre la población con los niveles educativos más altos. Esta influencia del nivel de instrucción se diluye levemente en creencias alternativas como curanderos, astrólogos, adivinos, lectura de manos u horóscopo, y desaparece con relación al Diablo.

La religión a la que la sociedad argentina pertenece tiene un fuerte carácter “hereditario”, aspecto que evidencia el fuerte peso de la familia en la transmisión religiosa. El 78% de la población tiene la misma religión que su madre, y el 75,5% la misma que su padre. La “herencia” religiosa es particularmente fuerte entre los católicos. Si bien el nivel de instrucción no introduce diferencias de relieve en estos porcentajes, cabe destacar que en la población con niveles de instrucción intermedios, el carácter adscriptivo de la religión disminuye levemente. Podría hipotetizarse, sobre la base de indicios que dan los datos, que los evangélicos provienen en mayor proporción de sectores socializados en hogares católicos de estratos medios y medios bajos. A su vez la “movilidad religiosa” entre sectores con niveles educativos más altos sigue la dirección de provenir de hogares católicos hacia la opción por la indiferencia religiosa.

Alrededor del 10% de la población declara que a lo largo de su vida optó por cambiar de religión, aspecto que confirma la tendencia a permanecer en la religión de origen. De este pequeño grupo, aquellos con niveles educativos más bajos destacan que la motivación para el cambio fue la angustia generada por la situación económica y laboral en la que se encontraba; los

sectores medios y más altos destacan motivaciones no coyunturales, como las crisis espirituales.

La mitad de la población proviene de entornos familiares en los que la religión era relevante, relevancia que se acentúa a medida que disminuyen los niveles de instrucción. A su vez, el nivel de instrucción se asocia levemente con la opción religiosa que se cree conveniente para los hijos; a menor nivel de instrucción, mayor preferencia por que los hijos mantengan la religión que recibieron en sus hogares.

Cuadro 1
Creencia en Dios e imagen de Dios
por nivel de instrucción (en porcentajes)

<i>Creencia en Dios</i>	Hasta primaria incompleta	Primaria completa y secundaria incompleta	Secundaria completa y más	Total
Sí	95,6	92,9	86,8	91,7
No	2,8	2,8	8,4	4,9
Duda / A veces	1,5	4,3	4,8	4,0
<i>Dios es...</i>				
Un ser superior	35,3	37,4	39,4	37,8
Un padre	32,9	19,4	19,0	21,5
Un juez de los hombres	5,1	3,5	3,1	3,6
El creador del mundo	14,0	34,2	26,9	28,2
Una energía universal	4,9	4,1	10,3	6,5
Amor	0,0	0,6	0,1	0,3
Otros	7,8	0,9	1,1	2,1
Total	100	100	100	100

Cuadro 2
Principal forma de relacionarse con Dios
por nivel de instrucción (en porcentajes)

<i>A través de...</i>	Hasta primaria incompleta	Primaria completa y secundaria incompleta	Secundaria completa y más	Total
Institución eclesial	30,4	23,9	19,2	23,2
Grupos o comunidades	1,6	5,0	4,5	4,3
Por su propia cuenta	58,5	58,3	66,5	61,4
No se relaciona	9,5	12,8	9,8	1,1
Total	100	100	100	100

Cuadro 3
Importancia de la religión por nivel de instrucción (en porcentajes)

	Hasta primaria incompleta	Primaria completa y secundaria incompleta	Secundaria completa y más	Total
Mucha	77,8	56,5	46,4	56,0
Poca	16,4	32,6	44,8	34,7
Nada	5,8	10,9	8,8	9,3
Total	100	100	100	100

Cuadro 4
Creencia según nivel de instrucción (en porcentajes sobre el total)

<i> Cree mucho en...</i>	Hasta primaria incompleta	Primaria completa y secundaria incompleta	Secundaria completa y más	Total
Jesucristo	89,9	82,3	75,2	80,8
Virgen María	72,2	64,3	61,0	64,4
Espíritu Santo	72,5	66,2	55,3	63,1
Los Santos	70,9	51,8	47,8	53,4
Los ángeles	65,5	53,3	45,3	52,2
La Energía	37,3	44,4	41,6	42,2
El Gauchito Gil	18,2	18,4	9,1	14,8
La Pachamama	13,9	11,3	7,3	10,2
El Almamula	6,0	3,9	0,7	3,0
<i> Cree totalmente en...</i>				
Curanderos	14,2	13,9	7,9	11,6
Horóscopo	6,4	5,9	6,6	6,2
Astrólogos	4,6	7,3	7,4	6,9
Adivinos	5,0	5,4	6,1	5,6
Lectura de manos	2,7	3,8	4,0	3,7
Diablo	22,9	27,0	19,8	23,6

Cuadro 5
Situación de la familia natal en torno a lo religioso y religión
que espera tengan los hijos (en porcentajes)

	Hasta primaria incompleta	Primaria completa y secundaria incompleta	Secundaria completa y más	Total
Mi familia es/era muy religiosa	62,7	55,6	48,2	53,9
Los hijos deben tener la misma creencia	38,8	27,6	21,1	26,9

Prácticas religiosas. La población argentina “cree” en lo sobrenatural más de lo que “pertenece” a una institución religiosa, y su vivencia de la fe tiene un marco que excede el eclesial. De hecho las dos terceras partes manifiesta estar muy de acuerdo con que se puede ser un buen creyente sin necesidad de acompañarlo con una práctica, afirmación en la que acuerdan todos los estratos sociales. Sin embargo, ciertas prácticas que marcan “hitos” en la trayectoria de pertenencia institucional están ampliamente extendidas. Así, la gran mayoría de la sociedad argentina está bautizada, se casó o piensa casarse por Iglesia y prevé bautizar a sus hijos. Estas prácticas están levemente más difundidas en la población de niveles educativos más bajos. Sin embargo, la realización de estas prácticas religiosas no parece guardar relación con hitos en la vivencia religiosa. Poco más de la mitad de la población manifiesta que su vivencia religiosa a lo largo de la vida no registró cambios. Sólo un tercio manifiesta que ésta aumentó; entre quienes afirman que la misma ha disminuido se destacan aquellos con niveles de instrucción más altos. La concurrencia periódica a las ceremonias –al menos una vez a la semana– se observa en poco menos de un cuarto de la población. Este porcentaje asciende a un 37,4% en los sectores educativos más bajos, lo que redundará en que entre los católicos de menores niveles de instrucción la confesión y la comunión sean más frecuentes. Asimismo, son también los sectores de menores niveles de instrucción los que más tienden a manifestar su vivencia religiosa en peregrinaciones, siguiendo programas religiosos y a través de la lectura de la Biblia, así como en el culto a la Virgen y a los santos.

La visita a santuarios, en cambio, es una práctica en la que un tercio de la población se involucra al menos anualmente con independencia del nivel de instrucción que posee.

Cabe destacar que la población con mayores niveles de instrucción, particularmente los universitarios, son quienes asisten más a clases de yoga,

siguen el horóscopo, toman sesiones de reiki, consultan adivinos y videntes, analizan la lectura de manos, consultan astrólogos, recurren a grupos de meditación y principalmente consultan a psicólogos.

Cuadro 6
Asistencia a ceremonias del culto
por nivel de instrucción (en porcentajes)

	Hasta primaria incompleta		Primaria completa y secundaria incompleta		Secundaria completa y más	
	%	% acum.	%	% acum.	%	% acum.
Todos los días	0,8		0,9		0,5	
Varias veces por semana	10,8		8,8		5,1	
Una vez por semana	25,7	37,4	12,3	22,0	14,6	20,2
Una vez por mes	10,0		11,8		11,4	
Para ocasiones especiales (Semana Santa, Navidad...)	23,1		32,4		30,7	
Voy a la iglesia pero no voy a misa	6,7		7,4		8,4	
Nunca	22,9		26,3		29,3	
Total	100		100		100	

Cuadro 7
Actividades en las que participó el último año por nivel de instrucción
(porcentajes sobre el total)

Actividades	Hasta primaria incompleta	Primaria completa y secundaria incompleta	Secundaria completa y más	Total
Rezar en casa	83,3	78,5	76,7	78,6
Leer la Biblia	48,7	46,1	37,1	43,1
Ir a santuarios	30,0	30,2	32,6	31,1
Rendir culto a la Virgen o los santos	42,7	28,5	25,4	29,6
Participar de peregrinaciones	39,0	24,1	23,4	26,3
Confesarse o comulgar	44,6	26,6	28,7	30,3

Opiniones en cuestiones de debate público y niveles de confianza en las instituciones. La investigación sobre religión y estructura social es una fuente muy valiosa para analizar cómo se posicionan actualmente los diferentes estratos sociales con relación a temas de debate público vinculados a lo religioso. El acceso femenino al sacerdocio y la posibilidad de que los sacerdotes formen una familia tienen amplio consenso en la sociedad; alrededor del 70% y del 80% respectivamente acuerdan en mayor o menor grado con estos cambios. Los estratos educativos más bajos apoyan menos este tipo de opciones. Queda por indagar si los motivos de su mayor desacuerdo se deben a posiciones más conservadoras o más bien a indiferencia respecto de este tipo de prácticas. En temas vinculados a la relación del Estado con las religiones las opiniones, se presentan divididas en lo referente al financiamiento estatal. Los sectores educativos bajos tienden más que los sectores educativos medios y altos a apoyar tanto que el Estado siga financiando a la Iglesia Católica exclusivamente como que financie a todas las confesiones religiosas. Se observa asimismo que a mayor nivel de instrucción mayor acuerdo con la contribución del Estado a las escuelas religiosas. En materia de educación religiosa en las escuelas son los estratos de niveles educativos medios los más dispuestos a apoyar el dictado de una materia general de religión.

En las opiniones en temas vinculados a aspectos sexuales y de salud sexual y reproductiva se ve con claridad que la sociedad argentina tiene opiniones y prácticas distantes e indiferentes a las que establecen las instituciones religiosas. El 91,8% de la población afirma, por ejemplo, que una persona que usa anticonceptivos puede seguir siendo un buen creyente. Aquí también se verifica que a mayor nivel de instrucción, mayor acuerdo con la afirmación. Las personas afirman asimismo, con independencia del nivel de instrucción, que de hecho consideran que la gente no utiliza los métodos anticonceptivos naturales propuestos por las instituciones religiosas. Con relación al aborto, alrededor de dos tercios creen que debe permitirse en algunas ocasiones, por ejemplo, en caso de violación, o cuando está en peligro la vida de la mujer o hay malformación del feto. El nivel de instrucción no cambia los porcentajes. Esta indiferencia de la población con ciertos lineamientos morales de las instituciones religiosas se corresponde con las actividades en las que la sociedad cree que éstas deben desarrollar. Sólo un quinto de la población cree que la principal misión de la Iglesia es formar a los fieles en cuestiones morales. En cambio, estar cercana a los pobres y ayudarlos concretamente es lo que el 40% de la población, con independencia del nivel de instrucción, cree que debe hacer como principal actividad.

Dentro del conjunto de instituciones de la sociedad argentina, la Iglesia Católica ranquea primera en credibilidad, por encima del Congreso, la policía, los sindicatos, la Justicia y las Fuerzas Armadas. El nivel de confianza

aumenta a medida que crece el nivel de instrucción de la población. Así, en los sectores con niveles educativos inferiores, la brecha entre el nivel de confianza en la Iglesia Católica y las restantes instituciones se amplía. El alto nivel de confianza en la Iglesia Católica con relación a otras instituciones se corresponde con el igualmente alto nivel de confianza en actores religiosos, como obispos, sacerdotes y religiosas. De estos actores cabe destacar que ranquean en orden inverso a su función jerárquica, destacándose así en primer lugar las monjas. También aquí el nivel de confianza aumenta en forma inversa al nivel de educación de la población. Por último, cabe destacar que las Iglesias evangélicas tienen un ranking intermedio dentro del conjunto de las instituciones; sin embargo, su nivel de confianza y por ende su ranking sube en los sectores con educación intermedia.

Cuadro 8
Opinión en cuestiones en debate por nivel de instrucción
(en porcentajes sobre el total)

<i>Muy de acuerdo con...</i>	Hasta primaria incompleta	Primaria completa y secundaria incompleta	Secundaria completa y más
A los curas se les debería permitir formar una familia	45,4	61,5	69,3
Se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres	25,4	50,2	55,0
Que el Estado financie sólo a la religión católica	27,2	16,6	11,6
Que el Estado financie a todas las confesiones religiosas	22,5	30,8	27,4
Las escuelas deberían incluir cursos de educación sexual para los alumnos	62,7	79,6	87,7
El gobierno debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida	79,6	89,8	93,4
Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente	68,6	83,6	89,7

Contrastes entre los más educados: terciarios versus universitarios.

La población del país con los niveles más altos de instrucción, o sea aquellos que han completado los niveles superiores, está compuesta por dos grupos con igual nivel de representación: los que concluyeron estudios terciarios y aquellos que concluyeron estudios universitarios. En ambos casos concentran alrededor de un 5% de la población. Ambos grupos comparten en términos generales las tendencias descriptas respecto de los sectores más educados

del país en términos de creencias, prácticas y opiniones en cuestiones en debate. Sin embargo, al diferenciarlos de aquellos que sólo concluyeron la secundaria o que tienen estudios superiores incompletos y compararlos entre sí, se observa que se trata de dos grupos con algunas características diferenciales que vale la pena destacar.

La población con estudios terciarios completos, respecto de sus pares universitarios, tiende a provenir más de padres católicos, se identifica en mayor proporción con la fe católica, y su vinculación con Dios tiende a ser más a través de la institución eclesial, porcentaje que en este aspecto duplica al de los universitarios. Esta mayor adscripción de los terciarios respecto de los universitarios a la fe católica se traduce asimismo en que los primeros duplican el porcentaje de los segundos en la asistencia frecuente al culto y en participación en grupos religiosos. Los datos muestran, en síntesis, que las personas con estudios terciarios provienen en mayor proporción de familias católicas, se identifican con el catolicismo y tienden a ser más practicantes y comprometidos con su fe que sus pares universitarios. Cabe destacar finalmente que, con relación a cuestiones en debate, las personas con estudios terciarios tienden a opiniones más cercanas a las de la jerarquía de la Iglesia que sus pares universitarios, como en el tema de la despenalización del aborto y la educación sexual en las escuelas. ¿A qué se debe la diferencia entre terciarios y universitarios? Posiblemente parte de la explicación se deba a la fuerte presencia de institutos terciarios confesionales, mientras que la matrícula universitaria en el país es mayoritariamente no confesional.

Cuadro 9
Pertenencias y prácticas religiosas y temas en debate, según nivel de instrucción (estudios terciarios y universitarios completos)
(en porcentajes)

	Población con estudios terciarios completos	Población con estudios universitarios completos
Tiene la misma religión que su madre	84,0	77,2
Católicos	83,2	78,0
Sin religión	11,7	17,9
Asiste frecuentemente a las ceremonias de su culto	26,9	13,0
Se relaciona con Dios principalmente a través de la institución eclesial	31,8	16,2
A favor de que una mujer debe tener derecho a un aborto	17,5	23,5
La vivencia religiosa ha disminuido a lo largo de su vida	19,0	34,4

También podría pensarse que la diferencia entre terciarios y universitarios refleja trayectorias educativas desde los niveles iniciales diferentes. Sin embargo esta hipótesis no se verifica. Ambas poblaciones han concurrido a escuelas secundarias religiosas en proporciones similares (26,9% en los terciarios y 22,8% en los universitarios). Finalmente, aquellas personas que han transitado por la universidad declaran en mayor proporción que los terciarios y que todos los otros grupos de instrucción que su vivencia religiosa ha tendido a disminuir a lo largo de sus vidas. El breve análisis efectuado abre varios interrogantes: desde una mirada institucional cabe preguntar cómo el transcurso por institutos terciarios y por la universidad interpela la identidad, la práctica y la vivencia religiosa de las personas.

Sexo

Ana Lourdes Suárez, Guido Giorgi y Gabriel Levita

La investigación nacional sobre religión y estructura social brinda datos que permiten comprender cuánto y en qué sentido las creencias, las pertenencias, las prácticas y la participación religiosa se comportan de forma diferente en varones y en mujeres.

Creencias religiosas. La sociedad argentina cree en Dios. Uno de cada nueve argentinos afirma que es creyente. La influencia del sexo es muy baja: las mujeres afirman creer en una proporción levemente mayor que los varones. La forma de relacionarse con Dios da cuenta de la fuerte desinstitucionalización de las creencias en nuestra sociedad: alrededor del 60% de las personas manifiesta que la principal manera de vincularse con Dios es por su cuenta y no a través de una institución eclesial o de grupos o comunidades. Las mujeres manifiestan en una proporción mayor a la de los varones relacionarse con Dios a través de la institución eclesial, mientras que los hombres afirman más que las mujeres que no se relacionan con Dios de ninguna forma. Casi la mitad de la población acude a Dios en primera instancia ante situaciones de sufrimiento y desprotección, situación que se acentúa levemente en el caso de las mujeres.

La creencia en Jesucristo, la Virgen, el Espíritu Santo, los ángeles y en los santos es mayor entre las mujeres. En cambio, la creencia en otros símbolos religiosos de la cultura popular, como el Gauchito Gil, la Pachamama, la Difunta Correa, el Almamula, no presenta diferencias por sexo, ni tampoco éste introduce diferencias en creencias alternativas como los adivinos, los curanderos, las previsiones del horóscopo o la lectura de manos. En creencias más contemporáneas, como la Energía, hay un porcentaje levemente mayor de mujeres.

Cuadro 10
Creencia en Dios por sexo (en porcentajes)

	Mujer	Varón	Total
Sí	93,6	88,3	91,1
No	2,8	7,3	4,9
Duda / A veces	3,6	4,4	4,0
Total	100	100	100

La extendida creencia en Dios de la sociedad argentina parece desligada de la relevancia que se le otorga a la religión. Al indagar respecto de la relevancia de la religión en la sociedad actual, sólo poco más de la mitad de la población argentina afirma que la religión gravita en forma importante en la sociedad, un tercio considera que la relevancia es escasa. El sexo en este aspecto introduce una muy escasa diferencia: se destaca el mayor relieve que las mujeres le dan a la religión.

Cuadro 11
Principal forma de relacionarse con Dios por sexo (en porcentajes)

A través de...	Mujer	Varón	Total
Institución eclesial	27,7	7,9	23,2
Grupos o comunidades	4,8	3,7	4,3
Por su propia cuenta	59,8	63,2	61,4
No se relaciona	7,7	15,2	1,1
Total	100	100	100

Cuadro 12
En primer lugar, acude a Dios en... (por sexo, en porcentajes)

	Mujer	Varón	Total
En momentos de sufrimiento	49,5	41,9	46,1
En momentos de felicidad	11,2	9,4	10,4
Al reflexionar sobre el sentido de la vida	12,8	13,6	13,2
Cuando necesito una ayuda específica	11,4	18,5	14,6
Cuando ayudo al prójimo	4,6	3,6	4,2
Durante los días de festividad religiosa	2,0	5,0	3,4
Para agradecer	0,6	0,3	0,4
En todo momento / Siempre	7,2	5,9	6,6
Nunca	0,5	1,6	1,0
Otros	0,2	0,1	0,2
Total	100	100	100

Cuadro 13
Cree mucho en... según sexo (en porcentajes sobre el total)

<i>Cree mucho en...</i>	Mujer	Varón	Total
Jesucristo	88,1	74,9	80,8
Virgen María	74,6	53,0	64,4
Espíritu Santo	71,8	53,2	63,1
Los santos	61,2	44,5	53,4
Los ángeles	60,2	43,2	52,2
La Energía	46,5	37,3	42,2
El Gauchito Gil	15,5	14,0	14,8
La Difunta Correa	13,9	14,7	14,2
La Pachamama	11,2	9,1	10,2
El Almamula	3,2	2,9	3,0

Con relación a la vivencia religiosa en sus trayectorias de vida, la mitad tanto de mujeres como de varones afirma que no hubo cambios. Sin embargo, entre quienes afirman que sí se registraron cambios, las mujeres tienden más que los hombres a afirmar que su vivencia religiosa ha aumentado a lo largo de sus vidas y los varones, a que ésta disminuyó con el correr del tiempo. Asimismo las mujeres destacan más que los varones que la principal influencia de la experiencia religiosa en sus vidas es por el consuelo y el apoyo para superar momentos de dificultad.

Cuadro 14
Aumento o disminución de la vivencia religiosa a lo largo de la vida según sexo (en porcentajes)

	Mujer	Varón	Total
Aumentado	36,6	26,8	32,0
Disminuido	15,1	22,6	18,6
Se mantuvo igual	48,3	50,6	49,4
Total	100	100	100

Pertenencia religiosa. En la pertenencia religiosa se destaca la mayor presencia femenina entre quienes se declaran católicos, y una mayor presencia masculina entre los evangélicos, los indiferentes y los que afirman no tener religión alguna. Sin embargo a lo largo del ciclo de vida las diferencias por sexo se diluyen. En las personas mayores de 65 años el porcentaje de mujeres y de varones católicos es muy similar, y la mayor incidencia de indiferentes entre los varones disminuye notablemente.

La pertenencia a una religión tiene un carácter fuertemente “hereditario” en nuestra sociedad, lo cual da cuenta del fuerte peso familiar en la transmisión de la identidad religiosa. La gran mayoría declara tener la misma religión de sus padres. Ocho de cada diez personas declaran tener la misma religión que su madre y 7,5, la misma que su padre. En ambos casos esta “herencia” religiosa se acentúa levemente en el caso de las mujeres. Sin embargo, entre los motivos por los cuales las personas adhieren a la religión que profesan, las mujeres tienden levemente más que los varones a destacar la convicción personal como principal aspecto, o sea que se apropian de la religión de sus padres para resignificarla con mayor margen que los varones.

La “herencia” religiosa es particularmente fuerte entre los católicos (el 95,8% declara que su madre es o era católica). Procesos interesantes de movilidad religiosa se registran entre las personas que adhieren a una religión distinta de la católica. Más de la mitad de los actuales evangélicos, indiferentes y adherentes a otras religiones provienen de hogares católicos.

La permanencia en la religión en la cual uno ha sido socializado se evidencia en el escaso porcentaje de población que declara haber cambiado de religión a lo largo de su vida. Sólo uno de cada diez argentinos mayores de dieciocho años declara que cambió. El sexo no influye en este aspecto, ya que en porcentajes similares han cambiado de religión mujeres y varones. Sin embargo, entre los motivos del cambio se destacan aquellos de índole económica y laboral entre los varones, y aquellos más vinculadas a crisis espirituales entre las mujeres. Las dos terceras partes de los argentinos creen que sus hijos deberían poder elegir su propia religión. El sexo no introduce ninguna diferencia en este aspecto.

Cuadro 16
Herencia religiosa por sexo (en porcentajes)

<i>Actualmente tiene...</i>	Mujer	Varón	Total
Misma religión que la madre	81,5	74,0	77,9
Distinta religión que la madre	18,5	26,0	22,1
Misma religión que el padre	78,4	72,3	75,5
Distinta religión que el padre	21,6	27,7	24,5

Participación y prácticas religiosas. La posición que ocupan los individuos en la estructura social y el sexo marcan ciertas diferencias en la elección de las prácticas religiosas que realizan. En general las mujeres son más practicantes que los varones. La asistencia a ceremonias del culto al cual

se pertenece, aspecto que creemos evidencia la intensidad de la adhesión religiosa, es mayor entre las mujeres. Sólo un quinto de las mujeres nunca participa, mientras que un tercio de los varones nunca lo hace. Asimismo asiste al menos una vez a la semana a su culto casi un cuarto de la población argentina, proporción que aumenta a casi un tercio en las mujeres y disminuye a un quinto entre los varones.

En prácticas religiosas fuera de la asistencia a las ceremonias del culto, como peregrinaciones, lectura de la Biblia, visita a santuarios, participan un poco más las mujeres que los varones. En prácticas que implican un fuerte compromiso, como predicar o misionar, o participar de retiros espirituales, la participación no llega a un 10% y las diferencias por sexo se diluyen. También las diferencias por sexo se diluyen en prácticas alternativas como consultar a un curandero, adivino, lectura de manos, etcétera.

Cabe destacar que prácticas rituales externas como estar bautizado o pensar en bautizar a sus hijos están sumamente extendidas en la sociedad argentina y no exhiben diferencias por sexo. La extensión de esta práctica puede leerse como un indicador de la difundida cultura cristiana de esta sociedad.

Cuadro 17
Asistencia a ceremonias del culto por sexo (en porcentajes)

Frecuencia	Mujer		Varón	
	%	% acum.	%	% acum.
Todos los días	1,1		0,4	
Varias veces por semana	9,1	10,2	6,2	6,6
Una vez por semana	18,9	29,1	11,3	17,9
Una vez por mes	13,4	42,5	9,1	27,0
Para ocasiones especiales (Semana Santa, Navidad...)	29,0	71,5	31,7	58,7
Voy a la iglesia pero no voy a misa	7,7		7,5	
Nunca	20,8		33,7	
Total	100		100	

Opiniones en cuestiones de debate público y niveles de confianza en las instituciones. Los varones y las mujeres tienden a opinar de forma similar en cuestiones de debate público. En temas polémicos especialmente dentro de la Iglesia Católica, como el sacerdocio femenino o el matrimonio de los sacerdotes católicos, las opiniones entre varones y mujeres son similares. Ocho de cada diez varones y mujeres acuerdan en mayor o menor

Cuadro 18
Actividades en las que participó el último año
(en porcentajes sobre el total)

	Mujer	Varón	Total
Rezar en casa	86,7	69,4	78,6
Leer la Biblia	47,7	37,9	43,1
Ir a santuarios	38,1	23,2	31,1
Rendir culto a la virgen o a los santos	34,7	24,0	29,6
Participar de peregrinaciones	33,6	18,1	26,3
Confesarse o comulgar	36,2	23,7	30,3

grado con que los sacerdotes puedan formar una familia. Alrededor del 70% de hombres y mujeres manifiestan algún grado de acuerdo con que éstas accedan al sacerdocio. La demanda de incorporación de las mujeres en roles de poder tradicionalmente masculinos dentro de la Iglesia Católica es una reivindicación general de nuestra sociedad independientemente del sexo al que beneficia. Casi siete de cada diez varones y mujeres opinan que se puede ser un buen creyente sin ir a la iglesia o templo. Creer sin pertenecer, por lo tanto, es una categoría religiosa apropiada en forma igual por varones y mujeres.

En la relación entre el Estado y la Iglesia Católica en temas clave como el financiamiento educativo, las opiniones de hombres y mujeres no difieren. Sin embargo, ellas tienden a ser más favorables que los varones a que el Estado financie aspectos que ayudan al trabajo de las Iglesias, como el salario de los obispos de la Iglesia Católica y el mantenimiento de catedrales. Respecto de la acción del Estado en temas de salud reproductiva y control de la natalidad, menos del 10% opina que el Estado debe decidir sobre el uso de anticonceptivos y el control de la natalidad siguiendo los lineamientos dados por obispos o pastores; la mayoría opina que deben hacerlo considerando los derechos de los individuos. Asimismo, nueve de cada diez hombres y mujeres adhieren a una intervención directa del Estado en la promoción del uso de anticonceptivos para prevenir el sida.

En temas vinculados a opiniones y prácticas reproductivas personales tampoco el sexo introduce diferencias. Varones y mujeres tienden a tener opiniones y prácticas propias, no enmarcadas dentro de las directrices planteadas por las Iglesias. Poco más de ocho de cada diez mujeres y varones opina que se pueden utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente. Toman distancia así de las directrices de las jerarquías eclesiales. Manifiestan en su gran mayoría (alrededor del 90%) que las personas de hecho usan métodos anticonceptivos alternativos a los que proponen las instituciones religiosas. Con relación al aborto, una de cada cinco personas

opina que debe estar prohibido siempre. El sexo no introduce diferencias en estas opiniones. Ocho de cada diez varones y mujeres sostienen que las escuelas deberían incluir cursos de formación sexual y deberían informar sobre métodos anticonceptivos.

La confianza de la sociedad argentina en las instituciones es baja. La Justicia, los partidos políticos, los sindicatos y las Fuerzas Armadas, dentro de la escala de confianza en las instituciones, ranquean por debajo de la Iglesia Católica. El grado de credibilidad en la Iglesia Católica y en la evangélica es mayor entre las mujeres. Como correlato, los obispos, las monjas y los sacerdotes son actores que gozan de mayor confianza que otros actores institucionales como los jueces, los empresarios, los militares, la policía, los miembros del Congreso. También aquí los niveles de confianza son mayores en las mujeres que en los varones.

Cuadro 19
Niveles de confianza en instituciones y actores políticos por sexo (promedio)
Escala de 1 a 10

	Mujer	Varón	Total
El Congreso	4,04	4,02	4,03
La policía	4,23	4,14	4,19
Los sindicatos	3,39	3,35	3,37
La Iglesia Católica	6,25	5,39	5,85
La Justicia	4,11	3,97	4,04
Los partidos políticos	2,74	2,74	2,74
Las Iglesias evangélicas	4,10	3,79	3,95
Las Fuerzas Armadas	4,41	4,79	4,59
Los medios de comunicación	5,94	5,74	5,85
Los obispos	5,21	4,79	5,01
Los sacerdotes	5,46	4,92	5,21
Las monjas	5,52	4,95	5,25
Los jueces	4,02	3,79	3,91
Los empresarios	4,43	4,21	4,33
La presidenta	5,21	5,08	5,15
Los militares	4,32	4,44	4,38
Los periodistas	5,84	5,57	5,71
Los dirigentes políticos	3,12	3,08	3,10
Los pastores	3,93	3,71	3,82
Los diputados	3,10	2,98	3,04
Los senadores	3,12	2,94	3,04

Grupos de edad

Gloria Miguel, Mariela Mosqueira y Roberto Remedi

La edad, en tanto estructurante social en permanente construcción, produce distinciones entre los diversos grupos etarios, que varían de una sociedad a otra y de un momento histórico a otro. Por ello, teniendo como horizonte esa dinámica, en esta parte trataremos sobre la relación que presentan los diferentes grupos de edad respecto de lo religioso, indagando tanto en sus creencias y prácticas como en sus opiniones acerca de la sexualidad y la reproducción (aborto, diversidad sexual, métodos anticonceptivos) sobre los cuales las instituciones religiosas han tomado una posición en el espacio público.

Para abordar este objetivo, hemos decidido agrupar los diferentes grupos de edad relevados por la encuesta de la siguiente manera: denominaremos “jóvenes” a las personas entre 18 y 29 años, “adultos” a aquellos que se ubicaban entre los 30 y 64 años de edad y “mayores” a los mayores de 65 años.

Actualmente, los diferentes grupos de edad manifiestan en un alto porcentaje “creer en Dios” (91,1%). Sin embargo, existen diferencias entre jóvenes, adultos y mayores: los adultos afirman creer en Dios en un 92,8% de los casos, los mayores en 96,7%, mientras que los jóvenes un 85,1%.

En el país, el catolicismo es la religión que mayores adhesiones obtiene en todos los grupos de edad, pero entre los mayores se condensan los niveles más altos (85,3%), decreciendo a 76,6% entre los adultos y a 71,8% entre los jóvenes. Por otra parte, son los jóvenes quienes se declaran “sin religión” en mayor medida (17,2%), mientras que entre los adultos el porcentaje desciende a 9,2% y en los mayores a 7,1%. Asimismo, señalan pertenecer a la religión evangélica en porcentajes más elevados los adultos (10,9%) que los jóvenes y mayores (7,6% y 5%, respectivamente). Finalmente, tanto jóvenes como adultos manifiestan pertenecer a otras religiones en un 3,3% y los mayores, en un 2,6%.

Si bien, como señalamos, la “creencia en Dios” alcanza altos niveles de aceptación, la *relación de los creyentes con lo sagrado* es diversa y flexible. Los distintos grupos etarios optan mayoritariamente por relacionarse con Dios “por cuenta propia” (un 64,7% en mayores, un 63,3% en jóvenes y un 58,9% en adultos) y en menor medida lo hacen mediante la institución eclesial y grupos o comunidades. Pero al considerar a quienes afirman vincularse con Dios mediante la institución religiosa, adultos y mayores alcanzan los mayores porcentajes (26,5% y 22,5%, respectivamente) a diferencia de los jóvenes (16,8%). Y éstos afirman no relacionarse con Dios (14,4%) en mayor medida que los adultos (9,7%) y mayores (9,9%).

Si bien acudir a Dios en momentos de sufrimiento es la opción mayo-

ritariamente elegida (45%), se observan las siguientes variaciones según la edad: entre los mayores el porcentaje aumenta al 51,5%, y decrece en adultos al 45,6% y en jóvenes al 40,5%. En cuanto a la opción por acudir a Dios “al reflexionar sobre el sentido de la vida” alcanzó el 12,8% en la población total, con las siguientes diferencias por grupos: entre los jóvenes aumenta a 17,1% y en mayores disminuye a 6,4%.

Creencias. Como se indicó anteriormente, los diferentes grupos de edad manifiestan en alto porcentaje “creer en Dios”. También se señaló que existe un aumento de ese porcentaje entre adultos y mayores, y un decrecimiento entre los jóvenes. Esta tendencia se repite, con algunas excepciones, cuando se interroga sobre su creencia en diversos símbolos religiosos.

Cuadro 20
Creencias por grupos de edad (en porcentajes)

Creencias	Jóvenes 18-29 años	Adultos 30 a 64 años	Mayores 65 años y más
Espíritu Santo	80,8	85,5	84,8
La Virgen	76,0	80,3	80,1
Los ángeles	75,1	78,6	78,2
Los santos	70,0	77,2	76,2
El Diablo	43,6	48,2	47,0
Jesucristo	88,3	93,6	91,9
La Energía	61,2	64,7	64,6
La Difunta Correa	27,3	34,0	32,8
El Gauchito Gil	29,4	29,5	30,0
La Pachamama	19,4	19,0	20,1
El Almamula	10,1	5,6	7,3

En este análisis, las figuras religiosas se reunieron en dos conjuntos: por un lado aquellas aceptadas o reconocidas por la institución católica (el Espíritu Santo, los ángeles, los Santos, la Virgen, Jesucristo y el Diablo) y las que forman parte de otras formas de creencias populares (el Gauchito Gil, la Difunta Correa, el Almamula, la Pachamama, la Energía).

El porcentaje de quienes indican creer en la Virgen, en el Espíritu Santo, en los santos, en los ángeles y en el Diablo es mayor entre los grupos de edad más elevada y pierde fuerza a medida que baja la edad. En el caso de la creencia en Jesucristo, nuevamente los jóvenes manifiestan el menor porcentaje con 88,3%, pero el porcentaje más elevado corresponde al grupo de los adultos con el 93,6%, seguido de los mayores con el 92,5%.

La creencia en la Energía, en la Difunta Correa y en el Gauchito Gil

tiende a ser menor entre los jóvenes, y a tomar fuerza a medida que aumenta la edad. Esta tendencia no se registró en dos casos: en la Pachamama fue el grupo de los adultos el que refirió en menor porcentaje esa creencia; y respecto del Almamula, los adultos señalaron creer solo en el 5,5% de los casos y en mayor medida los mayores (8,2%) y los jóvenes (10,1%).

A partir de un análisis global de los datos se pueden realizar dos observaciones: por un lado, se repite (con excepciones) la tendencia antes mencionada, que señala que los porcentajes más altos de quienes declaran creer en las diferentes figuras se concentran en la categoría “mayores”. Por otro lado, si bien se registran diferencias entre jóvenes, adultos y mayores, los porcentajes relativos de todos los grupos de edad se elevan o descienden en el mismo sentido, según la figura religiosa en cuestión. Así, en el caso de las figuras reconocidas por la institución, todos los porcentajes son elevados con excepción de la figura del Diablo, donde la regularidad porcentual disminuye; y en el caso de las devociones populares, los porcentajes de todos los grupos de edad disminuyen sensiblemente, lo que podría sugerir que la legitimidad de unas y otras figuras es, en general, compartida entre jóvenes, adultos y mayores, mientras ciertas imágenes religiosas no reconocidas institucionalmente se posicionan de forma subordinada en el conjunto de las creencias de todos los grupos de edad.

Prácticas. Cuando se analiza la religión con relación a los grupos de edad, prestando atención a las prácticas que los creyentes manifiestan realizar, se observa que “el cuentapropismo religioso” es un modo de expresión de la creencia religiosa bastante extendida en diferentes grupos de edad. Es decir, tanto para los jóvenes como los adultos y mayores la institución no es la primera mediación en la relación que ellos establecen con lo que consideran sagrado, aunque existen matices cuando se analizan diferentes prácticas.

Esto puede decirse si se agrupan y comparan distintos tipos de actividades por su vinculación con la institución religiosa: las que remiten al *espacio doméstico* como lugar de reproducción de las creencias, donde la institución no está implicada directamente (rezar en casa, leer la Biblia, leer libros y folletos y ver o escuchar programas religiosos); las prácticas que vinculan *lógicas institucionales y modos populares* (participación del culto a la Virgen o los santos, concurrencia a peregrinaciones o procesiones y visita a santuarios), y, finalmente, manifestaciones religiosas vinculadas a *formas establecidas por la institución* (confesar y comulgar, misionar o predicar y retiros espirituales).

Cuando se examinan prácticas religiosas institucionalizadas, se observa una autonomía relativa de los creyentes, aunque con matices. Dicen misionar o predicar el 5,2% de los jóvenes, el 11,75% de los adultos y el 6,1% de los mayores, sin establecerse diferencias sustanciales. Lo mismo sucede con

relación a los retiros espirituales. El 7,7% de los jóvenes realiza esa práctica, el 8,7% de los adultos y el 5,1% de los mayores. Es decir, la relación de los creyentes con la institución es débil.

Este modo de relacionarse con lo religioso se observa cuando se analizan prácticas religiosas que se desarrollan fuera de las instituciones religiosas y fuertemente promovidas por ellas. Rezar en casa es una de estas prácticas: el 69,4% de los jóvenes afirma llevarla a cabo el 81,65% de los adultos y el 83,3% de los mayores, con mayor regularidad entre adultos y mayores. La lectura de la Biblia es una actividad que se da en menor proporción en los diferentes grupos de edad: el 36,2% de los jóvenes, el 47,35% de los adultos y el 39,1% de los mayores, y es más elevada la regularidad en los adultos. La lectura de libros y folletos es una práctica más o menos regular, aunque nuevamente los adultos y mayores son los más activos: 31,9%, 42,95% y 41,5%, respectivamente. Ver o escuchar programas religiosos también es una práctica que se realiza en los diferentes grupos de edad, pero con menor intensidad en jóvenes (20,1%) que en adultos (33,5%) y mayores (43,4%), alcanzando en los dos últimos grupos de edad una regularidad aproximada a la lectura de la Biblia y la lectura de libros y folletos. Con todo, podría decirse que en los distintos grupos de edad la actividad religiosa fuera de su ámbito institucional es una práctica frecuente, y aun más en adultos y mayores.

Menos regulares que las prácticas religiosas domésticas son las que se llevan a cabo en contextos donde predominan formas populares junto con los modos de la institución. El 21,7% de los jóvenes afirman participar en peregrinaciones, el 29,85% de los adultos y el 22,1% de los mayores, y son los adultos los que más participan en esta actividad. Con relación a las visitas a santuarios, el 26% de los jóvenes, el 32,3% de los adultos y el 36,3% de los mayores realizan esta actividad, siendo más elevada la diferencia entre los primeros y los últimos. La frecuencia en la participación del culto a la Virgen y a los santos es menos diferenciada: 24,3% de los jóvenes, 31,95% de los adultos y 31,3% de los mayores llevan a cabo esta práctica.

Opiniones sobre sexualidad y reproducción. Desde la apertura democrática, las instituciones religiosas (especialmente católicas y evangélicas) han intensificado su intervención en los debates sobre sexualidad y reproducción. Tales instituciones han manifestado públicamente sus posiciones oficiales en torno a temas como el aborto, la homosexualidad, las relaciones prematrimoniales, los métodos anticonceptivos y la educación sexual en las escuelas. Centrándonos en los datos que arroja la investigación, notamos variaciones frente a estas temáticas en los diferentes grupos de edad.

Respecto de la educación sexual en las escuelas, la mayoría de la población argentina se manifestó “muy de acuerdo” en un 78,8%. No obstante,

mientras que entre los jóvenes (81,1%) y adultos (81,9%) este porcentaje se eleva levemente, entre los mayores decrece a 63%.

Esta tendencia se replica si nos detenemos en las opiniones sobre los métodos anticonceptivos. Si bien los habitantes manifestaron en un 86,9% estar “muy de acuerdo” en la distribución gratuita de métodos anticonceptivos en centros de salud, entre jóvenes (89,7%) y adultos (88,1%) este porcentaje asciende tenuemente, mientras que entre los mayores desciende a 76,1%. Lo mismo sucede respecto de la promoción del preservativo para prevenir el sida por parte del Estado. Entre los jóvenes (91,8%) y adultos (91,4%) el porcentaje aumenta respecto del total, mientras que entre los mayores disminuye (74,3%).

Si nos detenemos en las opiniones que los habitantes consideran válidas para orientar al Estado en las decisiones sobre uso de anticonceptivos y control de la natalidad, se observa que los derechos de los individuos se colocan en primer lugar (48,9%); luego los planteos médicos y científicos (36,4%) y en tercer lugar la opinión de obispos y pastores (6,6%). Si bien estas respuestas mantienen sus lugares, se registran variaciones porcentuales en los diversos grupos de edad: la opinión de los obispos y pastores asciende porcentualmente entre los adultos (7,3%) y mayores (9,2%) y desciende a 3,9% entre los jóvenes. Esta tendencia se invierte en la respuesta que contempla el derecho de los individuos, mientras que entre los jóvenes el porcentaje se eleva a 56,8%, entre los adultos y mayores decrece a 46,7% y a 41,5% respectivamente.

Por su parte, mientras el 54,6% población se manifestó “muy de acuerdo” con que las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva, entre los jóvenes este porcentaje asciende a 65,4% y, entre los adultos y mayores disminuye a 54,2% y a 34,4%.

Ante la frase “la homosexualidad es una enfermedad”, el 43,6% de la población declaró estar “en desacuerdo”, el 15,9% “algo de acuerdo” y el 31,8% “muy de acuerdo”. Según grupos de edad, estas respuestas registran que entre los jóvenes el porcentaje de desacuerdo aumenta al 54,4% y entre los adultos y mayores disminuye a 42,7% y a 25,3%.

Finalmente, respecto de la cuestión del aborto, se observa que el 14,1% del total de los habitantes considera que la mujer debe tener derecho al aborto, el 63,9% sostiene que debe estar permitido en algunas circunstancias y el 16,9% afirma que debe estar prohibido en todos los casos. Estos porcentajes varían según los grupos de edad, pero se registra un incremento entre los jóvenes al 16,1% en la respuesta que considera al aborto como derecho de la mujer y un ascenso al 21,9% entre los mayores en que la opinión que afirma la prohibición del aborto en todos los casos.

Estos datos ponen de relieve las múltiples posturas de la sociedad argentina en torno a la sexualidad y la reproducción. Particularmente, se observa

que la opinión de los jóvenes frente a estos temas tiende a distanciarse con mayor intensidad de los principios doctrinarios sostenidos por las instituciones religiosas, mientras los mayores se acercan a esta tendencia.

En líneas generales, se observa que el comportamiento de las categorías “jóvenes”, “adultos” y “mayores” registra una tendencia que atraviesa los tres puntos señalados y sugiere una diferenciación en la estructura etaria de la sociedad argentina, donde entre los grupos de mayor edad se concentran los mayores porcentajes de creencia (en las diferentes figuras religiosas), de práctica y de alineación con los discursos de las instituciones religiosas en torno a la sexualidad y la reproducción, mientras que entre los más jóvenes dichos porcentajes se atenúan.

Consideramos que esta diferenciación sugiere una transformación en las formas de socialización religiosa de los diversos grupos de edad que pone de relieve el despliegue de complejos procesos de desinstitucionalización e individuación de lo religioso.

Ciudades

Mari-Sol García Somoza y Ana Lourdes Suárez

Desde mediados del siglo pasado, como consecuencia de la fuerte migración del campo a la ciudad provocada por el proceso de sustitución de importaciones, la sociedad argentina se constituye con una fuerte preponderancia urbana. En la actualidad más del 90% de la población vive en ciudades. La concentración industrial y de servicios provocó la conformación de pocos aglomerados urbanos grandes que agrupan a más de la mitad de la población urbana del país. Entre éstos, sobresale el aglomerado del AMBA, que concentra diez veces más población que Córdoba, el segundo aglomerado urbano del país. Las ciudades intermedias y las pequeñas han registrado una tasa de crecimiento dispar en las últimas décadas, según las coyunturas económicas y las posibilidades de generación de empleo que ofrecieron. La creciente concentración de población en los grandes aglomerados urbanos en las últimas décadas fue acompañada por importantes procesos de fragmentación socioespacial que afectan la cohesión social. Expresión de esta fragmentación son, por un lado, la proliferación de barrios cerrados en los que los moradores marcan la pertenencia y la distancia a través de “barreras” físicas y simbólicas, y por el otro el incremento de asentamientos precarios densamente poblados por personas crecientemente asiladas de la trama urbana pese a residir en la ciudad. Ambos procesos afectan el sentido de solidaridad y de pertenencia a la sociedad.

¿Es posible dar cuenta de una relación entre las prácticas y las creencias religiosas según el tamaño de la ciudad? En otras palabras, ¿en qué medida

y cómo las creencias, las pertenencias, las prácticas y la participación religiosa se comportan de forma diferenciada según el tamaño de la ciudad? ¿En qué sentido puede afirmarse que habitar en ciudades grandes, intermedias o pequeñas se asocia con comportamientos religiosos diferentes? La investigación nacional brinda datos que permiten una primera aproximación a estos interrogantes.

Creencias religiosas. La fuerte creencia en Dios de la sociedad es independiente del tamaño de la ciudad. Se observa sólo un leve incremento en las ciudades pequeñas. La creencia en Jesucristo, la Virgen María, el Espíritu Santo, los santos y los ángeles es también fuerte en el total de

Cuadro 21
Creencia según tamaño de ciudad, 1 (en porcentajes)

<i>Cree mucho en...</i>	Grandes metrópolis	Ciudades intermedias	Ciudades pequeñas	Total
Jesucristo	77,6	76,9	89,8	80,8
Virgen María	57,8	61,6	78,8	64,4
Espíritu Santo	58,7	61,9	72,0	63,1
Los Santos	47,2	51,5	66,2	53,4
Los ángeles	48,2	52,5	59,4	52,2
La Energía	44,1	42,6	38,2	42,2
El Gauchito Gil	12,7	14,0	19,2	14,8
La difunta Correa	10,2	18,7	18,1	14,2
La Pachamama	9,4	5,3	15,3	10,1
El Almamula	0,9	1,9	7,6	0,3

la población, y se observa con mayor fuerza entre los habitantes de las pequeñas ciudades con relación a los habitantes de las grandes ciudades. No obstante, tanto el porcentaje de la creencia como las diferencias entre ciudades pierden fuerza cuando se trata de creencias religiosas características de la religiosidad popular, como el Gauchito Gil, la Difunta Correa, la Pachamama o el Almamula.

Por otro lado, al indagar sobre las creencias en curanderos, adivinos, astrólogos, lectura de manos u horóscopo se observa una tendencia decreciente y se obtienen bajos niveles porcentuales en el conjunto. Al cruzar las categorías de creencia en curanderos, adivinos, astrólogos, lectura de manos y horóscopo desagregándolas por tamaño de ciudad, se observa que para quienes dicen creer totalmente los porcentajes más elevados se concentran en las grandes metrópolis. En esta línea de análisis podría hipotetizarse que los habitantes de las grandes ciudades están más predispuestos a una

búsqueda de soluciones “mágicas” en sus vidas, así como también a mayor grado de desinstitucionalización de lo religioso y a descentralización de lo sagrado.

Poco más de la mitad de la sociedad argentina afirma que la religión tiene mucha importancia en nuestra sociedad; proporción que aumenta entre los habitantes de las pequeñas ciudades y asciende al 65,6%. El 34,7% del total de la población afirma que la religión tiene poca importancia. Entre éstos, los porcentajes distribuidos entre los habitantes de las ciudades grandes e intermedias tienden a ser más elevados en comparación con los de las pequeñas ciudades.

El tamaño de la ciudad no introduce diferencias al indagar sobre la forma que sus habitantes privilegian para vincularse con Dios; un tercio lo hace por su cuenta, sin necesidad de la mediación eclesial. Este fuerte indicador de desinstitucionalización religiosa se acentúa levemente entre los habitantes de ciudades pequeñas. Parecería, por tanto, que los habitantes de estas pequeñas ciudades, si bien tienden a creer más en Dios en comparación a los de las grandes y las intermedias, y acentuar más la importancia de la religión, se vinculan con Dios en forma más independiente de la Iglesia; tienen menos necesidad de “pertenecer” que los habitantes de grandes ciudades.

Pertenencia religiosa. La sociedad argentina se declara mayoritariamente católica, con una adhesión del 76,5%. Este porcentaje asciende al 86,8% en las ciudades chicas. Asimismo, aproximadamente uno de cada diez argentinos se declara sin religión; proporción que aumenta levemente en las grandes ciudades. Los evangélicos, que representan al 9% de la población, descienden levemente en las pequeñas ciudades, donde su presencia es del 5,6%, y aumenta levemente en las ciudades intermedias con un 10,3%.

La pertenencia a la religión tiene en nuestra sociedad un carácter fuertemente hereditario. Casi ocho de cada diez encuestados manifestaron tener la misma religión que su madre. La mayor adscripción se da entre los católicos.

Cuadro 22
Creencias según tamaño de ciudad, 2 (en porcentajes)

<i>Cree totalmente en...</i>	Grandes ciudades	Ciudades intermedias	Ciudades pequeñas	Total
Curanderos	14,7	9,5	7,6	11,6
Horóscopo	2,8	2,8	6,2	9,6
Astrólogos	10,5	2,1	4,1	6,9
Adivinos	9,1	3,0	1,1	5,6
Lectura de manos	5,7	2,7	0,9	3,7

Cuadro 23
Prácticas religiosas según tamaño de ciudad (en porcentajes)

<i>Actividades en las que participó en el último año</i>	Grandes metrópolis	Ciudades intermedias	Ciudades pequeñas	Total
Rezar en casa	73,9	80,1	86,2	78,6
Leer la Biblia	37,3	44,9	52,3	43,1
Leer libros o folletos religiosos	35,1	34,6	51,8	39,6
Ver programas religiosos	27,0	35,0	34,8	31,1
Ir a santuarios	28,8	27,8	37,9	31,1
Confesarse o comulgar	21,1	30,9	46,8	30,3
Rendir culto a la Virgen o a los santos	22,1	28,0	44,7	29,6
Participar de peregrinaciones	17,2	29,1	40,8	26,3

La permanencia en la misma religión que se “hereda” es particularmente fuerte entre los habitantes de ciudades pequeñas, así la gran mayoría son católicos provenientes de familias católicas. Entre los evangélicos, más de la mitad proviene de madres católicas, lo que da indicios del crecimiento de la adscripción a las Iglesias evangélicas entre los que se sociabilizaron en espacios familiares de pertenencia católica. Es interesante destacar que en las ciudades intermedias estas proporciones cambian: dos tercios de los evangélicos provienen de madres evangélicas. Este dato es indicador de que las Iglesias evangélicas tienen mayor tiempo de arraigo en las ciudades intermedias que en las pequeñas y sobre todo en las de mayor tamaño.

El tamaño de la ciudad no introduce diferencias en la situación de la familia de origen con respecto a la religión. Poco más de la mitad de la población del país se crió en hogares en los que lo religioso era muy relevante. A esto se suma poco más de un tercio que declara que aun si sus familias de origen eran poco creyentes ellos fueron bautizados. Cabe destacar que el alto porcentaje de la población que ha sido bautizada asciende al 95,3%; porcentaje que no se altera considerando el tamaño de la ciudad. Los residentes en ciudades chicas destacan en una proporción levemente mayor al resto que han bautizado o planean bautizar a sus hijos. Es interesante señalar que pese a observarse altos porcentajes con relación a la práctica del bautismo en la población, tres cuartos de la población considera que los hijos deben poder elegir su propia religión o creencia, apreciación que es levemente mayor en las grandes ciudades, con un 79,5%.

Participación y prácticas religiosas. Al observar el tipo de participación y prácticas religiosas de la población se puede señalar que aproximadamente un cuarto participa al menos una vez a la semana de las ceremonias de su

culto; la proporción es levemente más baja en las ciudades grandes y levemente más alta en las chicas. Poco más de un tercio asiste a ceremonias de su culto en ocasiones especiales en el año, proporción algo más elevada entre los residentes de ciudades intermedias. Entre los que nunca participan de sus ceremonias hay una mayor concentración en los residentes de grandes ciudades.

Al considerar las actividades religiosas practicadas en el último año por fuera de la asistencia a las ceremonias de su culto, se observa la predominancia de actividades que dan cuenta del fuerte grado de individualización de las prácticas religiosas, como rezar en la casa, leer la Biblia, libros o folletos religiosos y ver programas religiosos.

Cuadro 24
Prácticas según tamaño de ciudad (en porcentajes)

<i>Ha consultado alguna vez a...</i>	Grandes metrópolis	Ciudades intermedias	Ciudades pequeñas	Total
Curandero	33,1	24,8	34,0	31,8
Psicólogo	27,8	19,3	12,6	21,7
Horóscopo	19,1	15,5	24,0	19,7
Adivino/vidente	18,6	12,3	16,5	16,7
Clase de yoga	14,2	11,5	5,0	11,1
Lectura de manos	9,5	4,7	6,5	7,6
Grupos de autoayuda	6,8	5,5	4,1	5,8
Grupos de meditación	7,2	5,9	2,1	5,5
Astrólogo	6,0	3,2	3,8	4,8
Sesiones de reiki	5,6	2,5	1,7	3,8

Entre los residentes en ciudades pequeñas se observa un mayor porcentaje de participación en todo el abanico de actividades relevadas que incluye además ir a santuarios, confesarse, rendir culto a la Virgen o los santos y participar de peregrinaciones, en comparación con aquellos residentes en ciudades grandes e intermedias donde los porcentajes descienden al tratarse de participación de peregrinaciones o rendir culto a la Virgen. Se encuentra mayor participación de estas actividades en los habitantes de ciudades pequeñas y menor participación en los habitantes de grandes metrópolis.

En cuanto a la consulta de especialistas, el 31,8% de la población total consultó alguna vez a un curandero, el 21,7% a un psicólogo y el 16,7% a un vidente o adivino. Si se observa esta práctica según tamaño de ciudad, se puede señalar los residentes en grande metrópolis, pese a su mayor creencia en curanderos y adivinos, no los consultan más que los habitantes de ciudades más pequeñas. Son los residentes en ciudades intermedias los

menos propensos a efectuar este tipo de prácticas vinculadas a encontrar soluciones “mágicas”.

Por otra parte, puede observarse que la consulta a psicólogos es altamente mayor en residentes de grandes ciudades frente a aquellos que habitan ciudades intermedias y pequeñas. Se encuentra aquí una diferencia de más de diez puntos porcentuales en ambos casos.

En lo que concierne a otros tipos de prácticas ligadas a la cosmología de la denominada nueva era o *new age*, donde se pueden encontrar asistencia a grupos de autoayuda, meditación o clases de yoga, lectura de manos, consulta al astrólogo o sesiones de reiki, todo este conjunto encuentra un mayor grado de participación en habitantes de grandes metrópolis.

Opiniones en cuestiones de debate público y niveles de confianza en las instituciones. El tamaño de ciudad no introduce diferencias de peso en cuestiones de debate público vinculadas a la religión. La opinión sobre si es posible ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo recoge un 68,7% de la población total que responde a un alto grado de acuerdo.

Las mayores divergencias de opinión se observan en cuestiones relacionadas con el posicionamiento respecto del cambio de ciertas tradiciones dentro de la Iglesia Católica; en este sentido, a mayor tamaño de ciudad, mayor apoyo a la posibilidad de que los sacerdotes formen familia y de que las mujeres accedan al sacerdocio. Siguiendo esta tendencia, se puede destacar que el 70,5% de quienes viven en grandes ciudades están muy de acuerdo con que los curas formen familia frente a un 46% de quienes viven en ciudades chicas. Con respecto al sacerdocio en las mujeres, encontramos un 55,9% muy de acuerdo en quienes residen en ciudades grandes frente a un 37,5% en residentes de ciudad pequeñas.

Cuando se indaga en cuestiones vinculadas a la sexualidad y a la relación Iglesia-Estado, no se evidencian diferencias significativas de opinión según tamaño de ciudad.

En este último aspecto cabe destacar el mayor grado de acuerdo en las ciudades intermedias con que el Estado financie a todas las religiones y no sólo a la católica. La fuerte presencia de evangélicos en estas ciudades posiblemente incida en tal opinión. Asimismo, en las ciudades pequeñas hay mayor acuerdo con que el Estado pague el salario de los obispos.

La Iglesia Católica, junto con los medios de comunicación, es la institución que goza de mayor nivel de confianza de la población, superando al Congreso, la policía, los sindicatos, la Justicia, las fuerzas armadas y las Iglesias evangélicas. En las ciudades de tamaño intermedio el nivel de confianza en todas las instituciones tiende a ser más elevado que en las otras ciudades, particularmente en las grandes. Es en este tipo de ciudades donde la Iglesia Católica inspira la mayor confianza y donde asciende asimismo el

nivel de confianza en las Iglesias evangélicas. Entre los grupos sociales, se destacan en los primeros lugares del ranking las monjas, los sacerdotes y los obispos. Estos tres grupos alcanzan su mayor grado de adhesión en los habitantes de ciudades pequeñas, seguidos muy de cerca por los residentes en ciudades intermedias. En las ciudades grandes el grado de confianza tanto en las instituciones como en los grupos sociales es más bajo que en los otros dos tipos de ciudades.

3. DINÁMICAS Y TRANSFORMACIONES SOCIORRELIGIOSAS

Religión y política

*Marcos Carbonelli, Juan Cruz Esquivel, Roberto Follari, Alberto Isuani,
Paulo Margaria, Gustavo Ortiz, Lucía Salinas y José Vezzosi*

Las relaciones entre la religión y la política han sido analizadas por las ciencias sociales desde su propia constitución como área del conocimiento. Max Weber, exponente de la sociología clásica, advirtió que la modernidad en Occidente implicaba la configuración de procesos de diferenciación de las esferas de la vida social (la política, la economía, la religión, la ciencia, el arte, etc.). El desarrollo de las reflexiones sociológicas posteriores ha dado cuenta de la modernidad como un proceso sujeto a lógicas complejas, que presenta resultados diferentes en cada lugar y coyuntura histórica. Resulta pertinente considerar la existencia de múltiples modernidades, o de variados modos en los que esos procesos de diferenciación se han articulado en las sociedades contemporáneas.

Nos preguntamos entonces si estas esferas se han consolidado como espacios autónomos en la Argentina contemporánea, si existen influencias recíprocas entre ellas, o si conforman un mismo campo integrado.

La estrategia analítica al respecto abordará dos cuestiones principales, cuya lectura conjunta podría aportar algunas hipótesis o perspectivas que ayuden a dar cuenta de los modos de vinculación entre lo religioso y lo político en nuestro país que, a la vez, otorguen indicios respecto de las formas que la modernidad ha asumido y asume en la Argentina contemporánea: la perspectiva de la ciudadanía por un lado y la mirada de los procesos históricos por otro.

Al indagar sobre la opinión de que un líder religioso fuera candidato por un partido político, seis de cada diez respondieron negativamente ante la eventual postulación política de un sacerdote, pastor, rabino, imán, etc. El 33% se manifestó de acuerdo con aquella posibilidad, mientras que el 7% no tuvo una posición definida.

Cuadro 1
Acuerdo con que un líder religioso
sea candidato por un partido político
(en porcentajes)

Sí	33
No	60
NS/NC	7
Total	100

Interesa resaltar que la opinión contraria es mayor cuanto menor es el nivel de instrucción. Así, el 77% de quienes no han completado la escuela primaria expresaron su desacuerdo ante la incursión política de un especialista religioso. Apenas el 18,5% de ese segmento poblacional ha considerado positivamente esa opción. Como contrapartida, entre los universitarios la situación se invierte: el 52,6% estuvo a favor y el 41,6% en contra.

A la hora de profundizar sobre las actividades que las instituciones religiosas deberían priorizar, la dedicación a temas políticos no recogió prácticamente adhesiones. Sólo el 1,3% la afirmó como una tarea importante en la planificación pastoral de las Iglesias. La educación a los jóvenes (28%), la ayuda a los más necesitados (27%) y el anuncio del Evangelio (24%) han sido indicados como los quehaceres a privilegiar por las entidades confesionales.

En lo concerniente a la opinión sobre si el Estado debería financiar a todas las confesiones religiosas, el 51% estuvo muy/algo de acuerdo y el 43% en desacuerdo. Si analizamos la pregunta por agrupamientos religiosos, observamos ciertos matices. Los católicos dicen estar muy/algo de acuerdo con el financiamiento estatal de todas las religiones en un 51,7% y los evangélicos en un 72,1%. Se destaca el porcentaje de los indiferentes religiosos que dicen estar muy de acuerdo con esta afirmación (29%).

El financiamiento exclusivo a la Iglesia Católica observa un nivel alto de desaprobación, aunque más de la mitad de los entrevistados (60%) se oponen a esta idea. La distribución según pertenencia religiosa en esta respuesta es la siguiente: el 50,9% de los católicos está en contra; la cifra se incrementa considerablemente en el caso de los evangélicos (89,3%) y de los indiferentes religiosos (90,1%).

Si bien las preguntas sobre el financiamiento de todas las confesiones o de la católica en particular denotan consenso con respecto a la intervención del Estado en las cuestiones de las Iglesias (estableciendo diferencias en cuanto a quiénes el Estado debe sustentar), en la reflexión sobre la finalidad del financiamiento observamos que la mayoría refuerza la concepción de una independencia institucional de lo político con respecto a lo religioso. Sólo el

27,2% entiende que tal financiación debería dirigirse a pagar el salario de obispos y pastores, el 53,6% para la mantención de catedrales y templos y una mayoría (75,2%) para colaborar con el trabajo social.

Cuadro 2
Financiamiento a las religiones (en porcentajes)

En su opinión, ¿el gobierno debe financiar las religiones para...?	Muy/algo de acuerdo	En desacuerdo	NS/NC
Pagar el salario a los obispos/pastores	27,2	64,2	8,5
Mantener catedrales y templos	53,6	40,6	5,8
Colaborar con el trabajo social	75,2	20,3	4,5
Total	100	100	100

Los datos expresados reflejan en la percepción ciudadana una marcada diferenciación entre las actividades y los roles institucionales asignados a lo religioso y a lo político. Las legitimidades construidas en la esfera religiosa parecieran no trasladarse –por lo menos, de modo mecánico– al campo político. La escasa relevancia otorgada a la cuestión política entre las actividades asignadas a los grupos religiosos confirma la tendencia señalada, como también la escasa incidencia de la opinión de líderes religiosos a la hora de elegir un dirigente político. Sin embargo, como vimos en el análisis sobre el financiamiento estatal de las confesiones religiosas y el destino de ese financiamiento, los límites y la autonomía de cada campo se encuentran siempre en disputa y en constante negociación. Es decir, si bien las actividades y los roles asignados a lo religioso muestra una marcada diferenciación con otros campos de la vida social, existen espacios en los que las fronteras entre lo político y lo religioso no se presentan de manera tajante.

Ahora bien, para complementar el análisis, se torna pertinente precisar los términos de la relación histórica entre religión y política en la Argentina. Uno de los planos donde este vínculo se ha cristalizado ha sido en las matrices de formación del Estado-nación, donde la Iglesia Católica en primer lugar (pero también otras confesiones) ha marcado su influencia, configurando las principales directrices del andamiaje jurídico y cultural, y acompañando los primeros pasos de la vida política autónoma. A lo largo de la historia y a partir de las diferentes instancias que componen su estructura eclesial, el catolicismo ha concurrido en la formación de cuadros político-dirigenciales y ha participado activamente, mediante canales formales e informales, en el espacio público-político. De acuerdo con las circunstancias, esta intervención ha legitimado o cuestionado las estructuras de poder vigentes, pero en

todos los casos se ha constituido como un actor religioso con voz e incidencia propias en el campo político.

Como contrapartida, desde los poderes públicos se ha dispuesto una serie de dispositivos jurídicos que han contribuido al robustecimiento de la posición preeminente de la Iglesia Católica en el interior del campo religioso nacional. Nos referimos a los instrumentos legales e informales que garantizan el financiamiento del culto y el personal eclesiástico católico, la presencia de prácticas e imágenes religiosas en espacios públicos y la injerencia de la jerarquía en áreas decisivas de políticas públicas.

En las últimas tres décadas se ha manifestado una serie de cambios en el mapa religioso, caracterizados por la disminución del costo de la disidencia respecto de la religión oficial, el debilitamiento de la Iglesia Católica como legitimadora cultural con pretensión monopólica (Forni, 1993; Mallimaci, 1996a, 2001) y el desarrollo de un mercado religioso-espiritual donde se ejerce la soberanía del consumidor individual. Estos procesos han guardado una real incidencia en la vida sociopolítica, en la medida en que han colaborado en la conformación de nuevas hegemonías políticas a partir de su articulación con elementos que caracterizan el devenir contemporáneo del campo político. La crisis de los mecanismos de representación política y los cuestionamientos a la clase dirigente nacional habilitaron un reposicionamiento de la voz legítima de las instituciones religiosas a la hora de pronunciar juicios críticos sobre la realidad del país y sobre políticas públicas cuya aplicación concierne al campo social, educativo y sexual, entre otros.

Paralelamente, el quiebre del monopolio católico en el espacio religioso argentino proporcionó una apertura hacia la participación política por parte de confesiones religiosas minoritarias, entre las que se destacan particularmente los evangélicos. Estos grupos religiosos han acrecentado su presencia en el espacio público mediante diversas instancias de participación. En primer lugar han visibilizado sus demandas de reconocimiento hacia el poder político, en procura de un reposicionamiento dentro del campo religioso nacional. En segunda instancia, se han pronunciado institucionalmente en torno a cuestiones de debate público, en particular en temáticas referidas a las políticas de salud reproductiva y educación. Finalmente, y en línea con las mencionadas articulaciones con el campo político, en los últimos años puede observarse un proceso de inserción de líderes evangélicos en las estructuras partidarias locales

Esta perspectiva analítica que refiere a las transferencias de capitales y legitimidades celebradas entre el campo político y el religioso establece un contrapunto no sólo con posicionamientos propios de la opinión pública ciudadana sino también con análisis de especialistas que en un primer momento anunciaron la reclusión de lo religioso a la esfera privada y su pérdida de incidencia en la arena política. Por el contrario, en momentos

en que el sistema político (especialmente, los mecanismos de representación) atraviesa una crisis de legitimidad, lo religioso gana un espacio como *mecanismo sustituto*. La presencia social, cultural y política de los actores religiosos instituye a “lo religioso” como productor de sociabilidad y como herramienta instrumentalizada desde la dirigencia política para interpelar a la sociedad desde otros escenarios.

Actualmente, la emergencia de una sociedad más plural y heterogénea, en la que se desdibujan los principios universales que pretendían regular los comportamientos sociales en el ámbito político, religioso, familiar, sexual, viene acompañada paradójicamente por iniciativas superestructurales que tienden a reforzar los vínculos institucionales.

Ante marcados procesos de desinstitucionalización que atraviesan al campo político y también al religioso, la búsqueda de legitimidades mutuas reedita, aunque con otros formatos, un paisaje que integra los trazos políticos y religiosos en el mismo retrato.

En síntesis, la presencia histórica y actual de las organizaciones religiosas en la dinámica de la vida política argentina así como la porosidad de la religión en la cultura y en la legislación nos inducen a comprender modalidades más complejas del fenómeno religioso en la escena pública y en la sociedad en su conjunto.

Secularización y laicidad

Juan Cruz Esquivel, Damián Setton y José Vezzosi

Si bien muchas veces parecen confundirse, los términos *secularización* y *laicidad* no tienen el mismo significado. El concepto secularización da cuenta de la presencia y ausencia de lo religioso en la sociedad. No obstante, a lo largo de su historia, el mismo no ha recibido una significación unívoca. Su misma raíz latina, *saeculum*, puede referir sea al mundo terrenal, sea a un período prolongado. En la Edad Media, se recurría al término para designar al clero secular y diferenciarlo de los sacerdotes que pertenecían a las órdenes religiosas. En el siglo XVII pasó a ser utilizado para hacer referencia a la transferencia de propiedades eclesiásticas al dominio civil. En el siglo XIX pasará a vincularse con ideologías antirreligiosas y adquirirá así connotaciones políticas. El concepto de laicidad se utiliza para comprender las distintas configuraciones de la relación entre Estado e instituciones religiosas.

El uso del concepto de secularización para dar cuenta de procesos a escala social se vincula a la modernización y la industrialización de las sociedades en la Europa occidental, así como al proceso de formación de los Estados-nación y de autonomización de esferas. De este modo, el arte,

la política, la economía, la moral, se emancipan de lo religioso, creando sus propios sagrados sobre la base de criterios específicos de legitimación. En este contexto, lo religioso pasa a ser una esfera más que, se supone, debería expresarse con su propia racionalidad y en el marco de la vida privada de las personas.

Uno de los significados del término *secularización* da cuenta de la pérdida de influencia de lo religioso en la regulación de los ciclos de la vida. Así, la instauración del registro civil priva a las Iglesias del monopolio de los registros de nacimiento, lo que trae como consecuencia que el registro del ingreso del individuo a la comunidad nacional deje de estar vinculada a la identidad religiosa. A la vez, la instauración del matrimonio civil coloca al Estado como garante de la legitimidad de la unión conyugal. En situaciones donde no existe el matrimonio civil, al ser los tribunales religiosos los encargados de legitimar las uniones, se limitan las posibilidades de que personas con diferentes orientaciones religiosas puedan contraer matrimonio. Finalmente, la secularización de los cementerios implica que el derecho a ser enterrado en ellos no depende de la filiación religiosa.

Por *secularización* se ha entendido la disminución de la influencia de lo religioso en la sociedad y su confinación al ámbito de lo privado. No obstante, esta aseveración no deja de ser problemática. ¿Qué entendemos por disminución de la influencia? ¿A qué nivel deberíamos considerar tal disminución? Si nos concentramos en un enfoque institucional, podríamos decir que por disminución de la presencia de lo religioso entendemos la merma de la asistencia a las celebraciones culturales, como la misa católica o los cultos en el protestantismo, el judaísmo, el islam, etc. ¿Esta realidad institucional expresa el estado de lo religioso en la sociedad? Por otro lado, por *secularización* podríamos entender que, en el proceso de dar sentido a la vida y al mundo, las personas recurren cada vez menos a lo sagrado y cada vez más a explicaciones “racionales”, científicas. Pero, ¿es posible que nuestra subjetividad se libere completamente de lo sagrado? ¿No formará parte de nuestra “naturaleza humana” la necesidad de recurrir a lo religioso a fin de dar sentido a nuestra cotidianidad o para explicar aquello que, justamente, rompe con la previsibilidad y los ritmos de esa cotidianidad?

Actualmente, los científicos sociales se han embarcado en el debate acerca de la pertinencia del concepto de secularización. ¿Es válido su uso para designar las relaciones entre religión y sociedad en el mundo actual? ¿Asistimos a un proceso de desecularización del mundo, lo que supondría aceptar que el concepto haya sido válido en su momento pero que actualmente no lo es? ¿O más bien nunca fue válido, siendo simplemente una bandera de los movimientos antirreligiosos o anticlericales? Este debate surge en el contexto de emergencia de movimientos religiosos que se oponen a las religiones denominadas “del *establishment*”, como aquellos que en Estados

Unidos recurrían a referencias provenientes de Oriente. En la década de 1970 en el mundo islámico se asistió a una politización en la medida en que los regímenes que anclaban su legitimidad en un discurso socialista, tercermundista y laico fueron perdiendo credibilidad al no poder cumplir con las promesas que ellos mismos habían alimentado. Durante los años 80, en América Latina se incrementó la presencia de Iglesias pentecostales. A la vez, en el mundo judío se han multiplicado los espacios de reproducción de una identidad religiosa ortodoxa. Finalmente, las religiones han abandonado su enclaustramiento – si es que alguna vez estuvieron enclaustradas– en la esfera privada para actuar dentro de la esfera pública de la sociedad civil. Por esta razón es que algunos han aventurado la polémica metáfora de la revancha de Dios o el retorno de lo sagrado.

Como vemos, el concepto de secularización –junto con el de desecularización– está atravesado por el debate y la imprecisión. Evidentemente, las religiones no han desaparecido, ni su influencia se ha limitado a la esfera privada. No obstante, la distinción de esferas de actividad (política y religión, por ejemplo) es una realidad que aparece como irreversible. Retornar a un estado donde lo religioso aglutine la legitimidad de las esferas de la existencia humana no parece ser posible en un contexto de radicalización de la modernidad. Lo que sí se observa es cómo lo religioso dialoga con esta modernidad. Así, más que desaparecer o recluirse a lo privado, lo religioso se relaciona con la modernidad de diversas maneras. Una teoría de la secularización, por lo tanto, debería concentrarse en analizar las posibilidades de existencia de lo religioso en este contexto.

Si la misma definición del término *secularización* resulta compleja, ¿cómo definir los criterios que nos permitan analizarlo? La investigación provee importante información acerca de los comportamientos religiosos y de la influencia de la religión en la sociedad. Algunos datos permitirán observar el comportamiento de ciertas variables que podemos considerar puertas de acceso a la comprensión de la presencia de lo religioso en la sociedad.

Asistencia a templos. La asistencia a templos, ¿es un indicador pertinente para determinar la presencia de lo religioso en una sociedad? Estudios de caso han mostrado que el fenómeno religioso muchas veces se manifiesta por fuera de los espacios institucionales. Esta afirmación conduce a otra pregunta: ¿hay una relación entre la asistencia al culto y la influencia de las instituciones religiosas en las subjetividades de las personas? Por otro lado, la crisis de las instituciones, más que a un descenso de la religiosidad, podría dar lugar a que esta última se construya a través de redes informales por las cuales transitan los individuos.

Este estudio posibilita una doble lectura: por un lado el descenso en la participación religiosa institucional; por otro la percepción de que ese des-

censo no implica la disminución de la religiosidad de las personas. En un país donde el 91,1% de las personas se declara creyente en Dios, más de la mitad de los encuestados dijeron no asistir nunca al culto o hacerlo sólo en ocasiones especiales (56,9%) (cuadro 3).

Cuadro 3
Frecuencia de asistencia al culto (en porcentajes)

Todos los días	0,8
Varias veces por semana	7,7
Una vez por semana	15,3
Una vez por mes	11,4
Ocasiones especiales	30,1
Voy a la Iglesia pero no voy a misa	7,6
Nunca	26,8
NS/NC	0,3

La escasa asistencia al culto estaría íntimamente vinculada con los modos en que las personas dicen relacionarse con Dios. El 61,1% de los encuestados manifestó relacionarse por su propia cuenta con Dios contra el 23,1% que dijo hacerlo a través de la institución eclesial. Ahora bien, estas manifestaciones de participación religiosa no se expresan del mismo modo entre los fieles de las distintas confesiones, la tendencia hacia el cuentapropismo religioso parece acentuarse en el caso del catolicismo y disminuir en los evangélicos (los cuentapropistas católicos rozan el 65%, mientras que en los evangélicos alcanzan el 41%).

Cuadro 4
Relación con Dios (en porcentajes)

	Católicos	Evangélicos
Institución eclesial	22,3	44,9
Grupos o comunidades	2,9	11,4
Por cuenta propia	64,8	41,1
No se relaciona	9,6	1,8
NS/NC	0,5	0,7

La *desinstitucionalización* del fenómeno religioso no necesariamente implica la disminución de la religiosidad en las sociedades actuales sino un cambio en las formas de expresión de esa religiosidad. El hecho de que el 66,9% de los encuestados haya manifestado estar muy de acuerdo con

la afirmación “se puede ser buen religioso sin ir a la Iglesia o templo” (sólo el 14% se manifestó en desacuerdo) estaría dando cuenta de ello. Nuevamente esta tendencia se acentúa entre la población católica (alcanza porcentajes del 71%) y disminuye entre los evangélicos (38,5%). El 41% de éstos se manifestó en desacuerdo con la posibilidad de que se puede ser buen creyente sin asistir al templo. Entre los católicos, el 10,5% expresó la misma opinión. Un dato interesante es que en el NOA el grado de acuerdo con esta afirmación desciende respecto del resto de las regiones. Aquí, el 74% se encuentra entre las categorías muy de acuerdo y algo de acuerdo, mientras que en Capital y GBA el valor alcanza el 84,2%, 84,8% en Centro, 80,6% en Sur, 82,7% en NEA y 82,5 en Cuyo. El NOA es, además, la región que concentra el mayor porcentaje de individuos que se relacionan con Dios a través de la institución eclesial.

La transmisión de lo religioso y los ritos de pasaje. Una dimensión de la secularización puede ser ponderada por la presencia de lo religioso en los momentos importantes de la vida de la persona. El nacimiento, el matrimonio y la muerte constituyen instancias de la vida que, tradicionalmente, fueron revestidas de significado religioso a través de la acción institucional, es decir, por la mediación de agentes religiosos que santificaban esas instancias y, de ese modo, les proporcionaban un sentido sagrado. La modernidad fue privando a la religión del monopolio del significado del pasaje de los ciclos vitales. Así, a la existencia de registros civiles del nacimiento, el matrimonio y la muerte, le es paralela una secularización en las conciencias de los individuos. Para muchos, estos momentos de la vida no necesariamente están anclados a sentidos religiosos, por lo que las instituciones religiosas pueden no tener cabida en ellos, o pueden tenerla desde el plano de lo ritual.

El bautismo aparece como un rito de pasaje valorado en mayor medida que el casamiento por Iglesia y la comunión. El 95,3% de los encuestados manifestaron estar bautizados, porcentaje que aumenta entre los católicos (98,6%) y disminuye entre los indiferentes (80%). Consecuentemente, el 87,3% de los encuestados dijo que bautizó o bautizará a sus hijos, en este caso se ve una tendencia similar a la anterior: el 93,9% de la población católica lo afirma, mientras que entre los indiferentes sólo el 48,5% lo hace, lo que permitiría observar cierta tendencia hacia el reconocimiento de la autonomía religiosa por parte de los indiferentes para con sus hijos.

Por otra parte, menor cantidad de personas dijo que se casó o casará a través de la institución religiosa (73,1%), porcentaje que es levemente mayor entre los católicos (79%) y muy inferior entre los indiferentes (37,8%).

El reconocimiento de que la pertenencia religiosa es un asunto de elección antes que de imposición o de herencia no parece ser exclusivo de

los indiferentes, ya que el 71% del total de encuestados respondió que los hijos deben elegir su propia religión, mientras que el 26% aseguró que deberían tener la misma religión que sus padres. Esa apertura a la posibilidad de elección por parte de los hijos aparece como transversal a las confesiones: es alta entre los católicos (68,2%), los evangélicos (64,4%) y aun más entre los indiferentes (93,8%). No sucede lo mismo en el análisis por región. En el NOA, el 50% respondió que los hijos deben poder elegir su propia religión, registrando el porcentaje más bajo en comparación con el resto de las regiones.

Habiendo observado una tendencia, entre la población creyente, a bautizar a los hijos (transmisión de pertenencia religiosa por herencia), paralela al reconocimiento de que los hijos deberían elegir su propia religión, podemos preguntarnos, entonces, cuál es el papel del bautismo en tanto rito de pasaje religioso. En efecto, una amplia cantidad de población afirma que bautizaría a sus hijos y a la vez reconoce que la pertenencia a una religión es un asunto de elección antes que de herencia.

Como mencionamos, el concepto de laicidad refiere, en cambio, al terreno específico de las relaciones entre el Estado y las instituciones religiosas. La laicidad es un concepto complejo para cuya aprehensión es menester contemplar su carácter pluridimensional. En términos teóricos, supone que el poder civil no se recuesta en elementos y factores religiosos para obtener su legitimidad. En un marco jurídico-político-institucional de laicidad, la definición de las políticas públicas que rigen para la sociedad en general no se encuentra tamizada por una doctrina filosófica o religiosa particular sino por el respeto a la libertad de conciencia y a la diversidad cultural. Ello implica el respeto por la pluralidad de convicciones –religiosas, filosóficas, etc.– que conviven en el seno de la sociedad.

Tomando en cuenta estas definiciones, ¿cómo definir al Estado argentino en términos de su vinculación con lo religioso? ¿Laico? ¿Confesional? ¿Con religión oficial? ¿Con trato igualitario a todos los cultos? ¿Con preponderancia de alguno de ellos?

Enfocándonos en el análisis de la legislación vigente en aquellos tópicos que hacen a la relación Estado-Iglesias, observamos que la Constitución Nacional y una secuencia legislativa modelan las características del vínculo del Estado argentino con la Iglesia Católica y con los restantes cultos. La distinción no es azarosa, pues la propia normativa distingue al catolicismo de las demás religiones.

El artículo 2º establece que “el gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. He aquí el primer elemento que proyecta diferencias en el trato con las confesiones religiosas, si bien el artículo 14 –“todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos [...]: de profesar libremente su culto”– y el 20 –“los extranjeros gozan en el territorio de

la Nación de todos los derechos civiles del ciudadano [...]: pueden ejercer libremente su culto”– se refieren a la libertad religiosa.

No sólo cuestiones monetarias marcan una situación jurídica desigual entre el catolicismo y los demás cultos. Elementos simbólicos que se enmarcan en un vínculo privilegiado con el Estado también refuerzan las diferencias. A modo de ejemplo, pese a no ser considerados funcionarios estatales, los preladados católicos se encuentran homologados con las autoridades de gobierno. Los cardenales son incluidos en la nómina de los beneficiados por la obtención del pasaporte diplomático. A su vez, los arzobispos y los obispos reciben el pasaporte oficial, al igual que los legisladores nacionales, los ministros de la Corte Suprema y los gobernadores de las provincias.

Las iconografías católicas que decoran organismos oficiales y la convocatoria para la realización del tedeum¹ no están prescriptas en la legislación, pero su permanencia y continuidad denota con claridad el indiscutido y naturalizado papel protagónico que detenta la Iglesia Católica en el escenario público argentino.

La relación del Estado con las restantes confesiones se canaliza por intermedio del Registro Nacional de Cultos. Creado en los tiempos de la dictadura militar en 1978 (ley 21.745), el Registro supone que todas las entidades religiosas que ejerzan sus actividades, a excepción de la Iglesia Católica, deben tramitar su inscripción y reconocimiento oficial, como condición previa a su actuación. En definitiva, las confesiones religiosas no católicas requieren de la aprobación del Estado para poder desempeñarse.

Uno de los terrenos desde el cual puede analizarse la problemática de la laicidad es el de la educación. La educación argentina ha contemplado desde sus inicios la enseñanza pública y privada, y, dentro de ésta, también la religiosa. En 1884, la aprobación de la Ley de Educación Común 1.420 asentó las bases de una educación obligatoria y gratuita. Más allá de que las representaciones construidas en torno a esa legislación le impriman un carácter laico, lo cierto es que en ninguno de los 82 artículos se hace referencia a la cuestión de la laicidad como modelo educativo.

La coincidencia con otras normativas que redujeron las potestades de la Iglesia Católica en la regulación de la vida social –el Registro Civil en 1884 y el matrimonio civil en 1888– confluyó para que se interpretara la ley 1.420 como estandarte de la laicidad. De hecho, el artículo 8º prescribía el dictado de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, aunque fuera

1. Del latín “A ti, Dios”, remite a una celebración católica de acción de gracias. En las fechas patrias argentinas (25 de mayo y 9 de julio) las autoridades políticas concurren habitualmente a la catedral de cada provincia o municipio a presenciar una ceremonia ofrecida por un obispo o sacerdote.

del horario lectivo. Los ministros eran autorizados no por las autoridades educativas sino por los propios cultos.

Si bien el siglo XX fue testigo de idas y vueltas en esta materia –hacia la década de 1940, la educación religiosa era obligatoria en los colegios públicos y a fines de los años 50 se suscitó un fuerte debate entre segmentos religiosos y grupos que reivindicaban la laicidad como modelo para la educación–, lo cierto es que se ha encontrado una fórmula que ha garantizado el acuerdo de los actores interesados. Sintéticamente, la Iglesia Católica ha renunciado a impartir religión en las escuelas estatales, pero recibe cuantiosos subsidios gubernamentales para el sostenimiento de su amplia red educativa en todo el país y en todos los ciclos de la enseñanza. Las demás confesiones religiosas reciben también una contribución oficial para mantener sus establecimientos educativos, pero el número de escuelas es infinitamente menor.

A nivel nacional, en 2006, se ha aprobado una nueva ley de educación nacional (26.606), donde se hace explícito que el Estado debe garantizar el derecho constitucional, individual y social de educarse. No obstante, a la hora de definir los responsables de las acciones educativas, se menciona al propio Estado nacional, a las provincias, a los municipios y a “las confesiones religiosas reconocidas oficialmente” (art. 6º).

En algunas provincias se habilita la educación confesional en el sistema escolar público. En Salta, se prevé la enseñanza religiosa obligatoria en el marco de la educación pública. Incluso, a fines de 2008 se aprobó la Ley de Educación Provincial que reglamentó el dictamen constitucional. También otras provincias del NOA, como Tucumán y Catamarca, garantizan la educación confesional en los colegios públicos y dentro del horario de clases. En Córdoba y Santiago del Estero también se autorizan las clases de religión en las escuelas estatales, pero no se especifica el momento de las mismas.

Por otro lado, las Constituciones de Buenos Aires, Córdoba, Catamarca y Tucumán trazan, como objetivos de la educación, la formación integral de la persona en su dimensión, vocación o destino trascendente, formación que integra el culto a las instituciones patrias, a los símbolos nacionales y a los “principios de la moral cristiana” como tres componentes de una misma identidad. Se delinea un ideario que pone de manifiesto con claridad la perdurabilidad de la cosmovisión que equipara la identidad nacional con la identidad católica.

Otro de los temas que despierta interés en las instituciones religiosas es el que atañe a la salud sexual y reproductiva y a la educación sexual. En 2003, la ley 25.673 auspició la creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. Tres años después, la ley 26.150 instauró el Programa de Educación Sexual Integral. Las normativas, que reivindican el respeto a la autonomía individual y a la libertad de opción en la materia,

están vigentes, pero su aplicación no ha sido sencilla a lo largo y a lo ancho del país. Esta situación advierte sobre la complejidad del Estado y la inexistencia de una uniformidad en su seno. En países con cierto desapego a la cultura institucional y con marcadas evidencias de discontinuidades en las políticas de Estado y en la propia visión del rol de éste, cobra relevancia, tanto como la propia legislación, el perfil asumido por cada ministro. De ese modo, es dable percibir que convergen situaciones en las que el Estado promueve una ampliación de derechos ciudadanos en simultáneo con el despliegue de otras fisonomías, donde predominan principios y valores de un sistema doctrinario particular.

El grado de laicidad de un Estado puede determinarse con relación a la lógica que atraviesan los procesos de tomas de decisión y las relaciones de autoridad que en ellos manifiestan las instituciones confesionales y los imaginarios religiosos portados por los actores políticos. A su vez, los niveles de secularización de la sociedad y el de laicización estatal no necesariamente expresan una situación armónica. En efecto, una sociedad secularizada puede no haber alcanzado niveles de laicización correspondientes.

Hemos realizado un breve recorrido sobre ciertas temáticas relacionadas con los conceptos de secularización y laicidad. Como pudo advertirse, más allá de que la mayor parte de la población crea en Dios, las formas de relacionarse con él pasan por la propia individualidad antes que por la intermediación de instituciones o especialistas religiosos.

Confrontada esta información con los niveles de laicización estatal o, en otros términos, con la autonomía del poder civil ante las formas de legitimidad sagradas, se cristalizan disonancias significativas en tanto es dable registrar legislaciones y políticas estatales a nivel nacional y provincial que conservan determinaciones religiosas de larga data.

A pesar de que los procesos de democratización y de pluralización cultural y religiosa, en algún sentido, han instado a redefinir fácticamente las relaciones Estado-Iglesias, en la visión de Estado que la clase política proyecta, la laicidad no es un ingrediente constitutivo. La baja receptividad del ideario del Estado laico es la contratara de la “naturalización” de la presencia pública de la Iglesia Católica y de su ascendencia en materia de educación y planificación familiar y sexual. Así las cosas, el proceso de laicización estatal no ha acompañado necesariamente el recorrido de la secularización societal.

Las iniciativas de distribución de preservativos y la píldora del día después en hospitales públicos, la permisión a la ligadura de trompas y la vasectomía como prácticas quirúrgicas de anticoncepción, el proyecto de ley que amplía los alcances del matrimonio civil incluyendo a las parejas del mismo sexo, las investigaciones sobre fecundación asistida, los planes de salud sexual y reproductiva, así como los programas de educación que con-

templan la cuestión de género y la diversidad sexual, han planteado en los últimos años una recurrente tensión entre la mayor demanda y visibilidad de derechos ciudadanos en un régimen democrático y la pretensión de las instituciones religiosas de universalizar su moral confesional.

Pero aquellas propuestas de ampliación de derechos, más que una *concepción* de Estado, responden a la *posición* de un funcionario en particular. Desde esta perspectiva, debemos interpretar como disloques –y no como contradicciones– el complejo e irregular estado de situación de la normativa argentina. Se advierten escenarios con combinaciones intrincadas: normativas que tributan a los principios de la laicidad que no sintonizan con los contenidos de determinadas políticas públicas, marcados por una fuerte impronta religiosa. Por ello, el análisis no puede reducirse a los enfoques juristicistas, sino que éstos deben ser complementados por abordajes sociohistórico-culturales para una aproximación más certera a la temática de estudio. En ese sentido, la mirada analítica no puede desconsiderar los vínculos entre el Estado, la sociedad civil y los actores religiosos. Bien sabemos que en nuestras latitudes la política y la religión han estado históricamente entrelazadas, contorneando una textura definida más por la porosidad que por la autonomía entre ambas esferas.

Creencias, ritos y prácticas religiosas según la asistencia al culto

Soledad Catoggio, Gabriela Irrazábal y Verónica López Tessore

El criterio de asistencia al culto sigue funcionando en el imaginario social-religioso –fuertemente influido por las definiciones de los especialistas religiosos, pero compartido por la gran masa de fieles– como parámetro para dividir a los creyentes en dos grandes clases: los “practicantes” y los “no practicantes”. La vigencia de esta representación social y sus implicancias prácticas motivó nuestro interés por conocer la eficacia del uso de este parámetro a la hora de elaborar un diagnóstico acerca de la diversidad de creencias y las prácticas religiosas de los habitantes en la Argentina. Movidas por tal interés, tomamos la “asistencia al culto” como referencia para analizar las actitudes y creencias de la sociedad argentina. La variable se agrega en una serie de frecuencias englobadas en “muy frecuentemente”, “poco frecuentemente”, “nunca” y “no sabe, no contesta” (cuadro 5). Los habitantes fueron consultados sobre su frecuencia de asistencia a las ceremonias del culto. Se les preguntó si asistían todos los días, una vez por semana, cada quince días, sólo para ocasiones especiales o festividades específicas o si nunca iban al templo. Para analizar cómo es la dinámica de participación decidimos agrupar las tres primeras opciones de respuesta en la categoría “muy frecuente”, la cuarta en “poco frecuente” y la última

en “nunca”. Un 0,3% de esta respuesta corresponde a la categoría “no sabe / no contesta”.

Cuadro 5
Frecuencia de asistencia a las ceremonias del culto (en porcentajes)

Muy frecuente	23,8
Poco Frecuente	49,1
Nunca	26,8
NS/NC	0,3

De acuerdo con los indicadores sociodemográficos, el 23,8% de personas que dicen asistir frecuentemente al culto agrupa en mayores porcentajes a mujeres (64,8%), adultos de entre 45 y 64 años (33,9%) y personas sin estudios y/o primaria incompleta (37,5%). En contraste, las mayorías entre quienes declaran no asistir nunca (26,8%) son varones (33,8%), jóvenes de entre 18 y 29 años (32,8%) y universitarios (33,6%). Como vemos, la división social entre “practicantes” y “no practicantes” según el criterio de asistencia/inasistencia al culto confirma en los extremos (muy frecuente/nunca) las representaciones instaladas en el sentido común. Encontramos, sin embargo, la mitad de la población que independientemente de su posición en la estructura social y de género declara asistir aunque más no sea “poco” al culto.

Las creencias según la asistencia al culto. Recordemos que en la Argentina, el 91,1% de la población cree en Dios. Esta convicción es independiente de la asistencia al culto. Aun entre quienes afirman no asistir nunca hay un 74,4% que conserva y actualiza su creencia en Dios. El grueso de este grupo (70,3%) busca alternativas para relacionarse con Dios “por su propia cuenta” sin necesidad de una mediación institucional. Aún así, resta un 4,6% de quienes dicen no asistir nunca a la iglesia o templo que afirman encontrar opciones institucionales para relacionarse con Dios. Esto es plausible si consideramos la institucionalidad una dimensión más abarcadora que el espacio delimitado por la sacristía o el templo. A su vez, el cuentapropismo religioso, entendido como una forma de individuación religiosa, a partir de la cual hombres y mujeres construyen sus creencias sin la mediación de los especialistas religiosos y/o participan de varios grupos religiosos (católicos, evangélicos, etc.), no es privativo de este grupo. Al contrario, este camino es elegido masivamente (68,8%) por quienes se definen por su “poca frecuencia” de asistencia al culto e incluso practicado por quienes asisten muy frecuen-

temente (37,1%). Este cuadro permitiría insinuar que cuentapropismo e institucionalización no son términos excluyentes sino más bien modalidades con distintas intensidades y combinaciones.

Si analizamos estos comportamientos considerando un espectro de creencias más amplio y variado, encontramos algunas tendencias sugerentes. Las creencias fuertemente institucionalizadas como Jesucristo, la Virgen, los santos, el Espíritu Santo y los ángeles mantienen altos niveles de creencia entre los que asisten muy frecuentemente, pero también una considerable adhesión entre los que van poco. El porcentaje entre los que no van nunca a la iglesia o templo es claramente menor, pero sin embargo significativo (cuadro 6).

Cuadro 6
Creencias según asistencia al culto, 1 (en porcentajes)

Creen mucho en:	Asistencia al culto			
	Muy frecuente	Poco frecuente	Nunca	Total
Jesucristo	93,6	87,3	57,4	80,6
La Virgen	70,0	73,5	42,1	64,0
El Espíritu Santo	89,2	64,8	34,7	62,4
Los santos	67,3	58,5	31,7	53,2
Los ángeles	69,3	54,7	32,0	51,9

Como puede observarse, en estos casos hay una correspondencia entre la asistencia al culto y la adhesión a creencias fuertemente institucionalizadas. En contraste, cuando se trata de las llamadas “creencias populares”, cuya legitimidad no siempre es bien vista por el conjunto de los especialistas religiosos, sucede un fenómeno curioso: encuentran mayor adhesión entre la franja de quienes asisten poco. Es decir, por aquellos que tienen algún grado de institucionalización pero con características difusas (cuadro 7).

En cambio, cuando se trata del Diablo nuevamente aumentan los niveles de creencia entre aquellos que asisten muy frecuentemente al culto (30,5%) y descende entre los que van poco (20,8%) o nunca (20,3%). El dato revela que quienes asisten con mayor frecuencia al culto creen más en Dios y en el Diabolo, abonando quizá el argumento de la necesidad de una contraposición “nosotros-otro” en la conformación de una lógica identitaria.

Si partimos del presupuesto de que las creencias no son un monopolio del mundo religioso sino manifestaciones de la vida colectiva existentes en diversos campos de actividad social, acordaremos que es un ejercicio productivo poner en relación la regularidad en la asistencia al culto con la adhesión a

Cuadro 7
Creencias según asistencia al culto, 2 (en porcentajes)

Creen mucho en:	Asistencia al culto			
	Muy frecuente	Poco frecuente	Nunca	Total
La Energía	35,9	45,6	35,5	40,5
El Gauchito Gil	11,1	18,5	9,5	14,3
La Difunta Correa	12,3	16,9	9,3	13,7
El Almamula	2,4	2,7	2,0	2,4
La Pachamama	7,5	11,2	6,4	9,0

creencias propias de otros campos como frecuentar el curandero, el adivino, creer en la astrología, la lectura de manos o seguir el horóscopo.

En este caso, sucede algo análogo a lo que describimos con referencia a las llamadas “creencias populares”. Aquellos que asisten poco al culto declaran con más frecuencia creer totalmente o algo la curandería, la adivinación, la astrología y la lectura de manos. El horóscopo es la excepción a la regla y encuentra mayores niveles de adhesión entre quienes asisten muy frecuentemente al culto (cuadro 8).

Cuadro 8
Creencias según asistencia al culto (en porcentajes sobre el total)

Creen totalmente o algo en:	Asistencia al culto			
	Muy frecuente	Poco frecuente	Nunca	Total
Curandero	34,6	42,4	35,7	38,8
Adivino	22,2	27,7	25,9	25,7
Lectura de manos	16,2	19,6	13,4	17,1
Astrólogo	24,4	28,2	22,7	25,9
Horóscopo	30,6	28,7	26,8	28,6

En síntesis, los que frecuentan poco el culto parecerían estar más abiertos al *bricolage de creencias* que los que decididamente no asisten nunca y que los que asisten muy frecuentemente.

Ritualidades según asistencia al culto. La amplia mayoría de los hombres y las mujeres del país está bautizado (95,3%) y el 52,8% dice provenir de una familia muy religiosa. El 96% de los que asisten muy frecuentemente

al culto están bautizados. Una porción, igualmente significativa, se sitúa entre quienes optan por no ir nunca (89,5%).

El casamiento es otro rito de alta aceptación en los argentinos (73,1%). La distribución de las frecuencias desciende a medida que baja la regularidad en la asistencia al culto. El 82,1% de los que asisten muy a menudo a la iglesia o templo se casó o se casará; el 77,4% de los que van esporádicamente lo hizo o lo hará y el 57,6% de los que no van nunca está casado o considera casarse en el futuro.

Cuando se trata del bautismo de los hijos, se observan porcentajes muy elevados: el 90% de los que van muy frecuentemente al culto bautizaron o bautizarán a sus hijos y el 92% de ese mismo grupo consintió o consentirá para que tomen la comunión. Los que van poco a la iglesia o templo privilegian más el bautismo (92%) por sobre la comunión (86,5%). Por último, los que no van nunca, mantienen a pesar de ello un alto nivel de afinidad: un 74,4% bautizó o bautizará a sus hijos. En sintonía con la actual modernidad religiosa, el 53,6% de los que asisten muy frecuentemente dicen que dejarán a sus hijos optar por su propia religión; el 70,3% de los que van poco se manifiesta en el mismo sentido, e igualmente lo hace el 86,7% de los que no van nunca.

Prácticas religiosas según asistencia al culto. Si construimos un índice que nos permita agrupar en conjunto a las prácticas religiosas, encontramos que cada uno de los habitantes de la Argentina realiza en promedio cinco tipos de prácticas simultáneas, que eligen entre distintas tradiciones religiosas y combinan con diversos niveles de asistencia al templo. Para poder comprender de manera integral las dinámicas de las prácticas religiosas vale la pena detenerse a observar las actividades que realizan los dos extremos: aquellos que asisten al culto de manera muy frecuente y los que nunca asisten. Una primera lectura indica que quienes asisten con regularidad semanal a las ceremonias del culto tienen un repertorio más amplio de prácticas religiosas que quienes nunca lo hacen. Junto con la asistencia al templo realizan otras seis prácticas en simultáneo, mientras que aquellas personas que no van nunca al culto sólo realizan otras tres actividades a la par. Ambos grupos comparten similares niveles de práctica en aquellas actividades referidas a creencias en la Energía, el Gauchito Gil, la Difunta Correa, el Almamula, la Pachamama y/o la curandería, la adivinación, la lectura de manos, la astrología y el horóscopo. En estos espacios tanto los que asisten al culto como los que no van nunca se encuentran como “practicantes” con frecuencias relativamente semejantes. Así, encontramos que quienes asisten al culto como quienes no lo hacen consultan a curanderos. El 19,8% de los primeros consulta el horóscopo mientras que los segundos lo hacen en un 13,2%. Los adivinos o videntes

son visitados por un 13,7% de los que asisten al culto y por un 17,8% de los que no asisten. Las clases de yoga alcanzan al 8,7% de los que concurren al templo y el 10,8% de los que nunca van.

En contraposición, los extremos se diferencian a la hora de decidir a quién consultar para orientar la propia biografía: quienes nunca asisten al culto consultan al psicólogo en casi la misma proporción que los que van regularmente al templo y recurren al cura o pastor. Un dato interesante es que un 31,2% de los habitantes del país que asisten muy frecuentemente al culto visitan al cura o pastor al menos una vez por semana y quienes no asisten al psicólogo en la misma proporción (32,5%).

En lo que respecta a la adhesión práctica a actividades más fuertemente institucionalizadas, encontramos que quienes nunca asisten al culto tienen, sin embargo, algún tipo de concurrencia: asisten a retiros espirituales (2,3%), consultan al cura o pastor (1,5%), peregrinan (1,9%), participan del culto de la Virgen o los santos (5,5%), se han confesado o comulgado en el último año (6,6%). En mayor medida, ese grupo ve o escucha programas religiosos en radio o televisión (14,5%) y lee libros o folletos religiosos (20,8%). Además, más de la mitad reza en casa y dos de cada diez leen la Biblia.

La franja de aquellos que se definen por la poca asistencia al culto son quienes más consultan curanderos (33,7%), leen el horóscopo (22,7%), asisten a clases de yoga (12,4%), recurren a astrólogos (6,1%) y toman sesiones de reiki (5,7%), actividades que combinan sin problemas con otras de larga tradición institucional como la asistencia a santuarios (38,7%), el culto de la Virgen o los santos (33,7%). Se observa entre ellos una mayor disposición a combinar prácticas más difusamente institucionalizadas con otras de tradición histórica. Estos hombres y mujeres tienen más actividades ligadas a las instituciones religiosas que aquellos que nunca asisten al culto pero no alcanzan la intensidad de los que concurren con mayor frecuencia. En este sentido se observa que rezan en sus casas en una amplia proporción (84,2%), leen la Biblia (40,1%), y libros o folletos religiosos (36,1%), se confiesan y comulgan (31,3%) y peregrinan (30,1%). En una menor proporción consultan al sacerdote o pastor (5,5%) y misionan o predicán (4,3%).

Financiamiento de las religiones según la asistencia al culto. El 22,4% de los que no van nunca al templo está muy o algo de acuerdo con que el Estado financie a todas las confesiones. De esta misma porción de la población el 14,8% está a favor de que le pague un salario a los obispos o pastores y el 35,4% de que mantenga catedrales y templos. El 62,1% de quienes no van nunca al templo, considera que el Estado debe financiar el trabajo social de las iglesias, el 21,2% que debe financiar escuelas religiosas y el 47,2% que tiene que haber una materia de religión general en el programa escolar. A diferencia de lo que sucedía en el apartado anterior,

Cuadro 9
Prácticas según asistencia al culto (en porcentajes sobre el total)

Practicó en el último año:	Asistencia al culto			
	Muy frecuente	Poco frecuente	Nunca	Total
Rezar en casa	97,2	84,2	51,5	78,3
Leer la Biblia	76,2	40,1	18,6	42,8
Leer libros o folletos religiosos	66,9	36,1	20,8	39,4
Consultar curanderos	29,4	33,7	28,9	31,5
Visitar santuarios	40,2	38,7	9,1	31,0
Ver o escuchar programas religiosos en radio o televisión	49,0	31,1	14,5	31,0
Confesarse y comulgar	54,4	31,3	6,6	30,0
Participar del culto de la Virgen o los santos	48,5	33,7	5,5	29,6
Concurrir a peregrinaciones	46,1	30,1	1,9	26,3
Asistir al psicólogo	16,3	18,4	32,5	21,7
Consultar el horóscopo	19,8	22,7	13,2	19,6
Visitar adivinos/videntes	13,7	17,6	17,8	16,7
Frecuencia de visita al cura o pastor (diaria o semanal)	31,2	5,5	1,5	13,6
Tomar clases de yoga	8,7	12,4	10,8	11,0
Misionar o predicar	26,5	4,3	2,0	9,0
Concurrir a retiros espirituales	19,2	5,4	2,3	7,8
Consultar la lectura de manos	5,5	8,8	7,5	7,7
Participar de grupos de autoayuda	7,9	6,0	3,5	5,8
Asistir a grupos de meditación	4,9	5,6	5,8	5,5
Consultar astrólogos	2,9	6,1	4,0	4,8
Tomar sesiones de reiki	0,9	5,7	3,1	3,8

en esta materia las opiniones de los que no asisten y de los que asisten de forma esporádica al culto son bastante más sensibles a las demandas de los grupos religiosos. Por último, la idea de que los sacerdotes o los pastores hagan política partidaria les resulta más atractiva que a los asistentes frecuentes.

En efecto, los que no van nunca a la iglesia o templo ven con mejores ojos la función política y social de la Iglesia Católica que los que asisten muy frecuentemente: así el 37% contra el 27% piensa que la iglesia o templo debe defender los derechos humanos; el 40,8% contra el 37,1% piensa que la Iglesia Católica debe ayudar a los pobres; el 4,7% contra el 0,5% que debe proponerse como canal de protesta y lucha social y el 2,9% contra el 1,5% considera que debe influir en las políticas del Estado. La relación se invierte cuando se trata de formar a los fieles en cuestiones morales. En este punto, los asistentes frecuentes se manifiestan positivamente en un 30%, mientras que sólo el 10% de los que no van nunca considera esa opción.

En este mismo sentido, el 34,3% de los que nunca asisten al culto considera que la Iglesia Católica debe ayudar a los pobres en primer lugar. Entre los

Cuadro 10
Grado de acuerdo con el financiamiento estatal a las religiones
y la enseñanza religiosa en los colegios (en porcentajes sobre el total)

Muy o algo de acuerdo con:	Asistencia al culto			
	Muy frecuente	Poco frecuente	Nunca	Total
Que el Estado financie a todas las confesiones religiosas	56,8	55,2	22,4	39,9
Que el Estado pague el salario a los obispos y pastores	39,2	28,3	14,8	53,6
Que el Estado financie el mantenimiento de catedrales y templos	65,1	58,1	35,4	94,2
Colaborar con el trabajo social	86,6	77,6	62,1	75,2
Que haya enseñanza de religión en las escuelas	58,2	56,9	47,2	54,4
La contribución del Estado a las escuelas religiosas	39,9	33,3	21,2	31,6
Con que el cura o pastor sea candidato a un partido político	31,4	32,5	34,0	32,6

que asisten muy frecuentemente, en cambio, el primer lugar está dedicado a anunciar a Jesús y su evangelio (43,7%). Los que van poco adjudican el primer lugar a la educación de los jóvenes (32,9%).

La amplia legitimidad de la Iglesia Católica en materia de acción social le permite proyectarse hacia la sociedad, trascendiendo las barreras de la sacristía. La contracara de este proceso es la demanda a la institución por la actualización y reinención de lo sagrado por parte de quienes son frecuentemente definidos como “practicantes”.

Como reflexión final, la pluralidad de prácticas que convive con la asistencia al culto ilustra las formas en que se van definiendo las maneras de ser o no de un practicante religioso desde las actividades propias que realizan los individuos. Las experiencias, las vivencias y las prácticas religiosas cubren un arco de posibilidades que va más allá del contacto con la autoridad religiosa y los ritos institucionales. Los habitantes de la Argentina eligen de este marco referencial más amplio que incluye tradiciones religiosas y culturales diversas que se combinan y experimentan de manera simultánea. A su vez, independientemente de la frecuencia con la cual asisten a la iglesia o templo, hombres y mujeres toman partido en materia religiosa –como en cualquier otra esfera de la actividad social– y tienen demandas concretas hacia las autoridades religiosas, haciéndose eco del rol de autoridad que ellas mismas se arrojan.

Opiniones y prácticas vinculadas a la sexualidad

Gabriela Irrazábal y Pablo Schencman

El foco de análisis de este apartado recaerá sobre las opiniones de los encuestados sobre salud sexual y reproductiva así como las percepciones sociales asociadas a la homosexualidad, la educación sexual escolar y el aborto.

Respecto de las opiniones, ante la pregunta sobre si las “las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva tanto para el hombre como para la mujer” hallamos que el 77% de los entrevistados están de acuerdo con la afirmación. Esa opinión presenta sutiles variaciones entre todos los cultos pero se eleva hasta el 89,3% entre las personas que declaran no tener religión, y desciende hasta el 28,3% entre los testigos de Jehová y los mormones. La misma postura se presenta de forma diferente entre mujeres y varones: mientras que el 72,8% de las primeras afirman estar de acuerdo con los beneficios de las relaciones prematrimoniales, esta cifra se eleva a 81,8% entre los hombres. Respecto de los parámetros etarios, hallamos que los entrevistados entre 18 y 44 años manifiestan un mayor nivel de acuerdo con la afirmación (superando casi un 10% la media), las opiniones favorables descienden en una proporción similar entre las personas de 45 años en adelante. Esto nos da la pauta de que las opiniones sobre sexualidad y derechos reproductivos adquieren una connotación especial entre aquellas personas que al momento de la encuesta tenían entre 18 y 44 años, es decir, aquellos que se encuentran en edad reproductiva.

Respecto de la interrogación sobre si la “homosexualidad es una enfermedad”, se plantea una situación relativamente ecuánime entre los entrevistados. En valores totales un 47,7% de las personas afirman que la homosexualidad puede verse como patológica pero el 43,6% de ellos se manifiesta en contra de dicha aseveración. También un 8,7% de los entrevistados no supieron responder si la homosexualidad se trata o no de una enfermedad.

Casi la totalidad de los entrevistados considera que la escuela es un ámbito propicio para recibir información y consejos sobre sexualidad y métodos anticonceptivos. Así, nueve de cada diez entrevistados está de acuerdo con incluir cursos de educación sexual en los colegios y, además, un 93,6% de los entrevistados opina que las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos.

Una proporción similar de los entrevistados manifiesta su acuerdo con que los hospitales, clínicas y centros de salud ofrezcan métodos anticonceptivos de manera gratuita (95,8%). Esa cifra se eleva al 97% entre quienes respondieron afirmativamente que el gobierno debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida (cuadro 11).

Podemos leer los resultados de la encuesta como una llamada de atención sobre la distancia existente entre las prescripciones oficiales de los diferentes cultos y las prácticas de los creyentes. Inicialmente vemos que el 91,8% respondió favorablemente ante la opción “una persona puede utilizar anti-conceptivos y seguir siendo un buen creyente”. Para el caso de los católicos la respuesta positiva se eleva hasta el 94% mientras que para los evangélicos la misma cae hasta el 78%. Para las mujeres entre 18 y 44 años esta afirmación se eleva hasta el 94,4%. Nuevamente observamos que para las personas en esta franja etaria las opiniones sobre sexualidad y derechos reproductivos tienden a ser más favorables que las del resto de la población (cuadro 11). Esto se evidencia principalmente en los requerimientos de información sobre todos los métodos anticonceptivos y la necesidad de conseguirlos de manera gratuita en hospitales públicos. Respecto de la homosexualidad, las mujeres muestran una tendencia de menores prejuicios ya que más de la mitad considera que no se trata de una enfermedad (53,6%).

Cuadro 11
Opiniones sobre sexualidad y derechos reproductivos
(en porcentajes)

	Muy / algo de acuerdo
Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva tanto para el hombre como para la mujer	77,0
La homosexualidad es una enfermedad	47,7
La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos	92,4
Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos	93,6
Los hospitales, clínicas y centros de salud deberían ofrecer métodos anticonceptivos de manera gratuita	95,8
El gobierno debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida	97,0
Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente	91,8

Si hacemos foco en las mujeres de esta franja etaria que se declaran católicas, encontramos algunos matices interesantes para señalar (cuadro 12). Como ejemplo podemos mencionar que la aceptación del preservativo por parte de ellas llega casi al 100%, un tema sensible ya que las jerarquías eclesiósticas manifiestan sistemáticamente de manera pública su posición contraria. De manera similar al resto de la población, se expresan a favor

Cuadro 12
Opiniones sobre sexualidad
Mujeres en edad reproductiva (en porcentajes sobre el total)

	Total	Religión de pertenencia católica
	Muy / algo de acuerdo	Muy / algo de acuerdo
Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva tanto para el hombre como para la mujer	83,8	87,8
La homosexualidad es una enfermedad	37,6	39,1
La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos	95,3	96,0
Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos	94,5	94,8
Los hospitales, clínicas y centros de salud deberían ofrecer métodos anticonceptivos de manera gratuita	98,0	98,8
El gobierno debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida	97,6	99,1
Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente	94,4	97,2

Base: entrevistadas entre 18 y 44 años al momento de la encuesta. 708 casos: total mujeres en edad reproductiva. 559 casos mujeres católicas.

de la educación sexual, de recibir información sobre todos los métodos anticonceptivos y consideran que no hay conflicto entre las maneras de vivir su fe y la utilización de métodos para planificar los nacimientos no prescritos por sus religiones.

Ante las decisiones gubernamentales en cuestiones de políticas reproductivas, todos los entrevistados sostienen que la opinión de los obispos y pastores no debe ser tenida en cuenta. Opinan que el gobierno debe dar importancia en primer lugar a los derechos de los individuos (49%) y en segundo lugar a los planteos médicos y científicos (36%).

Respecto de las opiniones referidas al aborto, encontramos que la distancia recién señalada se mantiene aunque en menor medida (cuadro 13). La respuesta mayoritaria (63,9%) resultó aquella que indica que una mujer debe tener acceso a un aborto "sólo en algunas circunstancias". Tal tendencia se incrementa para el caso de quienes se reconocen como católicos (68,6%), pero desciende sustancialmente entre los evangélicos (48,1%). Luego podemos marcar la paridad entre la cantidad de encuestados que afirmaron que debe

ser un derecho para las mujeres (14,1%) y aquellos que rechazan la práctica en cualquier circunstancia (16,9%). Esta simetría se ve alterada para aquellos encuestados que se definen como sin religión, donde observamos que el 38% de ellos se inclinó por la primera opción mientras que un 7,4% de ellos adscribió a la segunda. Como último señalamiento respecto de esta opinión podemos sumar la distinción por sexos. La opción mayoritaria no presenta diferencias significativas entre varones y mujeres, pero aquella opción que señala el derecho a la práctica abortiva fue más elegida entre los primeros (16,7%) y más baja, respecto de la media, entre las mujeres (11,9%). De manera inversamente proporcional vemos que aquella opción que condena el aborto independientemente del caso es más elegida por mujeres (18,4%) que entre los varones (15,3).

Cuadro 13
Opinión sobre el aborto según religión (en porcentajes)

¿Cuál de las siguientes frases refleja mejor su opinión con respecto al aborto?	Total	Religión de pertenencia		
		Católica	Evangélica	Indiferentes
El aborto debe estar permitido sólo en algunas circunstancias, como en caso de violación o en que esté en peligro la vida de la mujer o malformación del feto	63,9	68,6	48,1	51,0
El aborto debe estar prohibido en todos los casos	16,9	15,0	37,4	7,4
Una mujer debe tener el derecho a un aborto siempre que así lo decida	14,1	11,4	6,7	38,0
NS/NC	5,1	4,9	7,8	3,4

Para concluir, podemos afirmar que pertenecer a una religión no implica una dirección unívoca y lineal entre las recomendaciones de las jerarquías de los cultos y las opiniones de quienes fueron encuestados. Resulta claro que los métodos de planificación familiar y las opiniones que promueven las jerarquías tienen poca aceptación entre los creyentes.

Religiosidad popular

*Aldo Ameigeiras, Alejandra Belinki,
Fortunato Mallimaci y Guillermo Romero*

Llevar a cabo una reflexión acerca de la “religiosidad popular” a partir de los datos obtenidos en la Encuesta Religión y Estructura Social en la Argentina nos conduce a explicitar primeramente algunas apreciaciones con

relación a las nociones que habitualmente se despliegan en torno al fenómeno. Si bien no es éste el lugar para hacer manifiesta la fecunda discusión con relación a la noción de religiosidad popular, nos interesa señalar que aludimos con ese término al tipo de apreciación y/o relación que respecto de lo considerado sagrado, sobrenatural o trascendente construyen los sectores populares de la sociedad. Desde esta perspectiva, nos interesa especialmente aludir a algunas manifestaciones generales de esa religiosidad por el grado de inserción que tienen en la trama cultural de estos sectores, más que por su referencia con las religiones institucionalizadas. En cuanto tal, nos encontramos con un vasto repertorio tanto de creencias como de prácticas sociales y simbólicas vinculadas a lo sagrado en el marco de la diversidad de matrices culturales y de modalidades religiosas que existen en nuestra sociedad, creencias que suelen ser descalificadas por el despliegue de una “jerarquía de lo religioso” que visualiza como desviación todo aquello que transgrede las prescripciones institucionales o, del mismo modo, que valora como “auténticas” sólo aquellas creencias elaboradas en las instituciones religiosas. En este sentido, debemos tener en cuenta la profunda articulación de la religiosidad popular con las matrices culturales presentes en nuestra sociedad, que hace que universos simbólicos religiosos predominantes se entrelacen con otros, cuyas manifestaciones han sido muchas veces invisibilizadas. En un primer momento abordaremos algunas de las preguntas vinculadas con las creencias religiosas de los sectores populares, especialmente en lo que atañe a su creencia en Dios, la manera en que lo representan, los momentos en que acuden preferentemente y la forma en que despliegan esa relación. Posteriormente consideraremos las principales creencias presentes en nuestra sociedad teniendo en cuenta principalmente tanto la situación educativa como la localización geográfica, por constituir dos de los aspectos más productivos para el análisis de las diferencias y las desigualdades sociales.

Nos detendremos en primer lugar en la pregunta por la creencia en Dios, que manifiesta con claridad el carácter mayoritario de esa creencia que existe en la sociedad, con respuestas afirmativas en el 91,1% de los casos, guarismos que en regiones como el NOA o el NEA alcanzan al 97% y 98% y que están manifestando tanto una importante presencia de lo considerado como sobrenatural en el imaginario social, como un reconocimiento explícito y particular en la trama sociocultural de la creencia en Dios. La pregunta “¿Qué es Dios para usted?”² brinda una perspectiva interesante vinculada a las principales representaciones. En términos generales, podemos señalar

2. La pregunta posibilitaba al entrevistado explicitar su concepción de Dios tanto en primer como en segundo lugar. Acá nos abocaremos a analizar exclusivamente las representaciones correspondientes al primer lugar.

que aparecen tres consideraciones predominantes: la apreciación de Dios como “ser superior”, que asciende al 37,2% de las respuestas; como “creador del mundo”, escogida por el 27,8% de los entrevistados, y como “padre”, que alcanza al 21,2% (cuadro 14). Tales apreciaciones se distancian notablemente de otras, como considerar a Dios una “energía universal”, con tan sólo el 6,4%, o “amor”, que llega apenas al 0,3%. Es interesante observar la vinculación entre las tres consideraciones más importantes, un Dios representado como “ser superior, creador y padre”, apreciaciones coincidentes en cuanto a pergeñar una imagen que alude a “un Dios” con ciertas potencialidades y poderes. Un Dios que está en una dimensión distinta de la de los hombres en tanto ser superior pero que además interviene en el mundo, por cuanto es asimismo “creador y padre”. Al respecto, podemos observar las singularidades que se producen al analizar los datos de acuerdo con la región y el nivel educativo. En el primer caso, la consideración como “ser superior” se consolida en las regiones Cuyo (47,6%), Sur (43,6%) y Centro (42,1%), mientras la de “creador del mundo” lo hace en el NEA (31,7%), AMBA (29,6%) y Centro (27,5%). Por último, la apreciación predominante de Dios como “padre” se encuentra en el NOA (30,7%), NEA (26,6%) y AMBA (21,5%).

Cuadro 14
Significado de Dios (en porcentajes sobre el total)

	AMBA	Centro	Sur	NEA	NOA	Cuyo
Un ser superior	32,4	42,1	43,6	28,1	33,8	47,6
El creador del mundo	29,6	27,5	23,5	31,7	24,5	22,7
Un padre	21,5	18,5	20,2	26,6	30,7	13,9

Asimismo, es posible destacar algunas diferencias vinculadas a la manera en que los grupos con distintos niveles educativos construyen dicha representación. Para dar cuenta de ello, realizamos tres agrupamientos: hasta primaria incompleta, primaria completa y secundaria incompleta, y secundaria completa en adelante. En cuanto a la apreciación predominante en todos los grupos de Dios como “ser superior”, ésta alcanza el 34,6% en el primer agrupamiento, 36,6% en el segundo y 39% en el tercero. Sin embargo, el cruce por nivel de estudios alcanzado ofrece notables diferencias si avanzamos en las otras imágenes con que asocian la figura de Dios. En la población del primer grupo, luego de la consideración de Dios como “ser superior”, se destaca su consideración como “padre”, que asciende a 32,3%. En los restantes grupos, en cambio, prevalece la representación de Dios como “creador del mundo” (cuadro 15).

Cuadro 15
Significado de Dios según nivel de instrucción (en porcentajes sobre el total)

	Hasta primaria incompleta	Primaria completa - secundaria incompleta	Secundaria completa y más
Un ser superior	34,6	36,6	39,0
El creador del mundo	13,8	33,6	25,6
Un padre	32,3	19,0	16,9

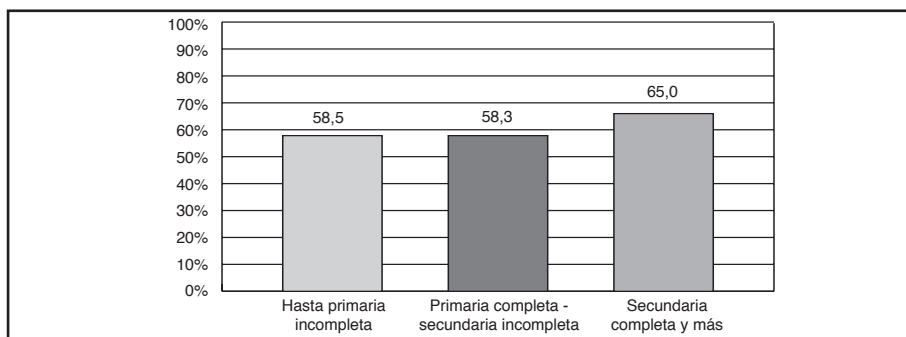
Es interesante observar cómo en los sectores con menor nivel educativo prevalece una representación de Dios de carácter más “cercano”, en su consideración “como padre”, que de hecho no excluye sino que puede integrar su consideración como creador y ser superior. En cambio, en la población con primaria completa en adelante predomina una apreciación más “distante”, circunscripta a su consideración preponderante como ser superior o creador del mundo. Asimismo, se destaca que la consideración de Dios como “padre” es mayor en las regiones del NOA y el NEA, las áreas con los índices más elevados tanto de creencia en Dios como de adscripción al catolicismo. Esa noción de Dios como “padre” abre así un abanico de interrogantes respecto de su significación en los sectores populares de la sociedad.

La pregunta respecto del momento en que se “acude” a Dios también presenta instancias importantes a considerar. En los distintos niveles educativos señalados prima acudir a Dios en momentos de sufrimiento a la vez que en todos los grupos se destaca que no se acude a Dios “en todo momento” sino solamente en casos y situaciones concretas, alcanzando en esta instancia en el agrupamiento con menor nivel educativo los índices más elevados. Se acude a Dios tanto en momentos de sufrimiento como en situaciones en las que se necesita ayuda específica o algo en particular.

Si analizamos la forma en que los distintos sectores se vinculan con Dios, resulta interesante observar el predominio en todos los grupos por nivel de instrucción de la modalidad “por su propia cuenta”. Así, observamos que en el grupo hasta primaria incompleta el 58,5% lo hace “por su propia cuenta”, guarismo similar en primaria completa y secundaria incompleta, donde dicha opción comprende al 58,3%, mientras que en secundaria completa y más asciende al 65% (gráfico 1). Asimismo, debemos destacar que la población hasta primaria incompleta es la que posee una mayor vinculación con Dios a través de las instituciones eclesiales (30,4%), forma vinculante que desciende al 23,9% en primaria completa y secundaria incompleta y al 21,6% en secundaria completa y más.

En cuanto a las principales creencias religiosas, nos encontramos con que las predominantes en los distintos niveles educativos son Jesucristo

Gráfico 1
Cuentapropismo religioso (por nivel de instrucción)



(91,8%), el Espíritu Santo (84,8%), la Virgen (80,1%), los ángeles (78,2%), los santos (76,2%) y la Energía (64,5%). Si observamos las creencias predominantes en el grupo hasta primaria incompleta, nos encontramos con los elevados porcentajes que alcanzan las creencias en Jesucristo (97,9%), en el Espíritu Santo (92,7%), en los ángeles (88%), en la Virgen (86%) y en los santos (85,2%). En este último caso, es importante considerar que en los sectores populares cuando se habla de santos se alude a los mismos en términos generales, incorporando en esa denominación no sólo a los canonizados oficialmente por la Iglesia sino también a aquellos que han sido santificados popularmente. Dentro de este grupo también se observan altos índices de creencia en la Energía (53,1%), el Diablo (46,6%), la Difunta Correa (41,7%), el Gauchito Gil (37,1%), la Pachamama (19%) y el Almamula (9,7%). Debemos tener en cuenta la estrecha vinculación entre esas creencias y las modalidades propias de la cultura popular. Aparecen así tramas simbólicas fuertemente vinculadas con la gravitación de la cultura cristiana que coexisten y se articulan con otras, sustentadas en la memoria colectiva y el imaginario de los sectores populares, una trama que de distintas formas es parte de un universo simbólico complejo poblado por múltiples divinidades y seres simbólicos, acorde también a las singularidades regionales.

La Energía, a diferencia de las creencias anteriormente mencionadas, prevalece en los grupos con mayor nivel educativo. De esta manera, es posible observar las diversas creencias en relación con los diferentes niveles de instrucción (cuadro 16).

Cuando se analizan las creencias en el grupo hasta primaria incompleta, se observa cómo los índices de adhesión a las mismas explicitan diferencias importantes si establecemos una comparación por región, como señalamos anteriormente. El dato más destacado se observa en lo que respecta a la creencia en Jesucristo, que comprende a la totalidad de los encuestados en

Cuadro 16
Principales creencias por nivel de instrucción (en porcentajes sobre el total)

	Hasta primaria incompleta	Primaria completa - secundaria incompleta	Secundaria completa y más	Total
Jesucristo	97,9	92,4	87,5	91,8
Espíritu Santo	92,7	85,3	77,7	84,8
Ángeles	88,0	76,7	74,5	78,2
Virgen	86,0	78,6	79,9	80,1
Santos	85,2	73,1	76,3	76,2
Energía	53,1	66,5	65,6	64,5
Diablo	46,6	48,2	39,5	47,1
Difunta Correa	41,7	36,6	22,6	32,8
Gauchito Gil	37,1	32,3	23,0	30,0
Pachamama	19,0	20,7	20,4	20,1
Almamula	9,7	7,7	5,2	7,3

el AMBA, el NOA y Cuyo, aunque alcanza guarismos elevados también en las restantes regiones. Es igualmente en el NOA donde se alcanzan los mayores índices de creencia en el Espíritu Santo (95,7%), en la Virgen (94,4%) y en los santos (91,8%). Por su parte, la creencia en los ángeles, de fuerte anclaje en la totalidad de las regiones, se destaca en el NEA, donde alcanza al 93% de los encuestados. La consideración de la región resulta fundamental para comprender especialmente la relevancia de algunas creencias, como ocurre con el caso del Almamula, que alcanza un 7,3% de adhesión a nivel nacional, pero tales guarismos ascienden al 21,6% en el NOA (cuadro 18).

Resulta interesante analizar en quienes se encuentran en el grupo hasta primaria incompleta otras creencias como el Diablo, los curanderos, la Difunta Correa, el Gauchito Gil y la Pachamama.

La creencia en el Diablo, de gran relevancia, asciende al 47,1% en el total país. Tanto en el catolicismo como en el evangelismo la figura del Diablo en sus múltiples acepciones –como Satán, Diablo, Demonio, Belzebú, Príncipe de las Tinieblas, entre otras– es sumamente relevante y está presente tanto en las manifestaciones doctrinarias de carácter teológico como en expresiones litúrgicas y pastorales. Si analizamos su inserción por región en el grupo hasta primaria incompleta, nos encontramos con altos índices de adhesión en Cuyo (58,3%), en el Sur (54,8%), en el AMBA (49,1%) y en el Centro (47,8%) (cuadro 17). Asimismo se trata de una “figura” que se vincula generalmente con la “fuerza del mal” y que en tanto tal también se manifiesta en un imaginario más amplio, no institucional, profundamente inserto en la cultura popular. No hay más que recordar la vigencia de otras

Cuadro 17
Principales creencias, hasta primaria incompleta
Por regiones (en porcentajes sobre el total)

	Capital y GBA	Centro	Sur	NEA	NOA	Cuyo
Jesucristo	100,0	98,5	94,5	97,7	100,0	100,0
Espíritu Santo	94,9	89,4	83,3	95,3	100,0	96,1
Ángeles	86,5	84,4	72,2	100,0	97,7	96,2
Virgen	82,0	92,1	63,1	81,8	95,4	88,5
Santos	88,9	83,7	61,1	85,7	95,2	84,6
Energía	67,6	62,3	67,9	88,6	74,8	60,5
Diablo	49,1	47,8	54,8	35,0	47,7	58,3
Curanderos	64,9	33,1	36,9	39,5	58,1	20,0
Difunta Correa	24,1	32,7	36,8	44,6	56,5	58,6
Gauchito Gil	23,6	29,4	28,3	58,6	43,9	34,7
Pachamama	22,3	18,5	14,1	21,3	45,0	19,8
Almamula	3,8	10,8	2,4	15,1	22,3	7,5

Base: 390 casos (hasta primaria incompleta).

figuras emparentadas a él, como “el Familiar” (encarnación animal del demonio), el Zupay o el pacto de la Salamanca.

En el caso de los curanderos, nos encontramos con una presencia profundamente extendida en el grupo hasta primaria incompleta. Así, su devoción llega a 64,9% en el AMBA, 58,1% en el NOA, 39,5% en el NEA y 36,9 en el Sur. Es interesante observar que en las demás regiones también alcanza –dentro de este grupo– guarismos relevantes. No obstante, se destacan especialmente los elevados índices de creencia en el AMBA, un área donde concomitantemente con la presencia de servicios de salud, la magnitud de la concentración poblacional y la multiplicidad de grupos poblacionales, se ha acrecentado la participación en otras modalidades de contención social y de ayuda vinculadas con la figura del “curandero”, no manifiesta en un agente especial sino consustanciada con la vida cotidiana de mujeres y hombres en el barrio. Debemos considerar al respecto que estamos ante una creencia extendida y arraigada en sectores populares y estrechamente vinculada con una apreciación sobre la salud y la enfermedad que lejos de estar dissociada de los elementos espirituales y religiosos, aparece claramente unida a ellos.

Como se observa en el cuadro 18, la Difunta Correa constituye otra de las creencias difundidas en las distintas regiones del país, alcanzando sus máximos guarismos en la región de Cuyo (58%), en el NOA (55%) y el NEA (39,3%). La devoción a la Difunta Correa en pocos años se expandió a otras zonas, muy vinculada a la búsqueda de mediaciones con relación a la circulación y movilidad en el espacio público, expresándose en la existencia de cientos

Cuadro 18
Principales creencias por regiones (en porcentajes sobre el total)

	Capital y GBA	Centro	Sur	NEA	NOA	Cuyo	Total
Jesucristo	86,7	93,5	92,7	97,7	97,0	97,7	91,8
Espíritu Santo	78,9	84,3	85,5	95,6	95,7	92,8	84,8
Ángeles	71,4	79,8	70,5	93,0	91,6	89,1	78,2
Virgen	71,8	84,4	68,6	85,2	94,4	85,4	80,1
Santos	69,8	78,3	58,5	85,3	91,8	79,9	76,2
Energía	65,1	60,1	65,5	84,2	66,7	60,1	64,5
Diablo	47,9	46,3	54,2	34,6	46,0	56,9	47,1
Difunta Correa	23,2	32,0	25,7	39,3	55,0	58,0	32,8
Gauchito Gil	22,7	28,7	26,1	57,5	41,5	34,5	30,0
Pachamama	20,5	16,4	12,1	12,3	43,4	16,7	20,1
Almamula	3,0	8,8	1,5	7,9	21,6	5,8	7,3

de ermitas y altarcitos a la vera de rutas por todo el país. Si tomamos los extremos del agrupamiento realizado sobre la base del nivel de instrucción alcanzado, se observa que hasta primaria incompleta el índice de creencia en la Difunta Correa en general llega al 41,7%, mientras que en secundaria completa y más alcanza el 22,6% (cuadro 16), pero si se observa el mismo grupo en Cuyo, alcanza el 58%, en el NOA el 55% y en el NEA el 39,3%.

En lo que respecta al Gauchito Gil, estamos ante un caso interesante de adhesión, que en términos generales alcanza 30%. Sin embargo, si analizamos los datos de acuerdo con las distintas regiones del país, observamos que si bien es lógica la alta adhesión en el NEA, donde asciende al 57,5%, también es muy relevante en el NOA, donde llega al 41,5% (cuadro 18). Aunque no tenemos guarismos anteriores para comparar, es evidente que la relevancia alcanzada nos muestra la notable expansión que ha tenido este culto popular. Si analizamos en particular al grupo hasta primaria incompleta, la creencia en el Gauchito Gil asciende al 37,1% (cuadro 16). Al respecto, resulta interesante observar la inserción de la creencia por regiones, lo que nos permite ver en forma minuciosa el grado de expansión y consolidación de la misma en dichos sectores.

Se trata de una creencia referida a un hombre reconocido como cristiano, identificado con el “gaucho” como “hombre criollo” y con la bandera roja símbolo del federalismo, asesinado a mediados del siglo XIX en forma injusta por la autoridad policial, quien era precisamente la que debía custodiarlo.

Es interesante observar cómo tanto la devoción al Gauchito Gil –originario de Corrientes– como a la Difunta Correa –originaria de San Juan– aparecen como dos creencias con importante arraigo en la población de todo

el país. Ambas recuperan otros valores reconocidos en la cultura popular como importantes, tales como la decisión de comprometerse, la entrega por una causa vinculada con los otros, el sacrificio, el reconocimiento de la maternidad y el cuidado de los chicos, la solidaridad y, sobre todo, la búsqueda de justicia dada la injusticia de que fueron víctimas. Se constituyen ambas en construcciones mítico-simbólicas cercanas a los sectores populares: la mujer que es capaz de dar todo por un hijo, en el caso de la Difunta Correa, y el hombre que se niega a combatir contra sus hermanos y que se solidariza con los pobres y la injusticia en que viven, en el caso del Gauchito Gil. Ambas creencias se han consolidado y expandido por el país, si bien resulta de especial relevancia la rápida y gravitante expansión de la devoción al Gauchito Gil en los últimos años. Así, nos encontramos que la creencia en la Difunta llega a un 32,8%, frente a un 30% en el caso del Gauchito Gil, que es un fenómeno más reciente.

Un caso particular representa la creencia en la Pachamama. También aquí resulta interesante observar las diferencias considerando por un lado las regiones y por el otro el nivel educativo. La creencia en la Pachamama, en su consideración por regiones, es predominante en el NOA, donde asciende al 43,4%, seguida en la escala por los guarismos correspondientes al AMBA, donde alcanza el 20,5% (cuadro 18). Asimismo, es destacable la relevancia de la creencia en dicha región con relación al Centro, donde presenta un 16,4%, y al Sur (12,1%). En lo que respecta a los grupos con distintos niveles educativos alcanzados, vemos que en este caso no se mantiene la relación que se manifestaba con el Gauchito Gil y la Difunta Correa, donde era en el grupo con menor nivel educativo donde se hallaban los mayores índices. En el grupo hasta primaria incompleta, la creencia en la Pachamama llega al 19%, en tanto que en primaria completa y secundaria incompleta asciende al 20,7% y en el grupo con secundaria completa y más alcanza al 20,4% (cuadro 16).

Al respecto, es conveniente tener en cuenta varios factores. Por un lado, la expansión en los últimos tiempos de una perspectiva ecologista tanto de cuidado de la naturaleza como de consideración de la pertenencia a ella y el reconocimiento como “madre naturaleza”. Por el otro, la gravitación de una religiosidad de carecer difuso que puede asumir muchas veces características del *new age* y que se ha afincado también en sectores con mayor nivel educativo.

A modo de cierre, nos ha parecido que el tratamiento de las creencias populares considerando especialmente sus múltiples variantes de acuerdo con el grado de instrucción alcanzado y la localización geográfica de las personas nos aporta más y mejores elementos para comprender el universo complejo de la “religiosidad popular”. En primer lugar, nos permite afirmar que no existe *una* religiosidad popular, portadora de una esencia particular,

sino que las creencias religiosas de los sectores populares se construyen de acuerdo con diversos aspectos y matrices culturales. En primer lugar podemos visualizar un espectro predominante de creencias vinculadas con una matriz cultural cristiana que se manifiesta tanto en las creencias y prácticas existentes en las religiones institucionalizadas, especialmente el catolicismo pero también en el evangelismo, como en las nuevas modalidades y movimientos religiosos así como en las diversas formas de religiosidad no institucionalizadas. Una situación que requiere ser analizada teniendo en cuenta las regiones en particular, como en el caso del NOA, donde la gravitación de la Iglesia Católica es predominante en el universo de prácticas y creencias. Pero también es posible observar, especialmente en distintas modalidades de religiosidad popular, la presencia de matrices culturales pertenecientes a otros universos simbólicos como aquellas que provienen de los pueblos originarios o que tienen su origen en la gravitación de las culturas africanas.

Por otro lado, es importante *desustanciar* las creencias populares, una instancia que nos compromete a analizarlas en movimiento, en tanto procesos sociales. Los datos que aporta la Encuesta nos permiten visualizar el estado de situación de estas creencias en un momento histórico determinado. No obstante, también permite observar algunas dinámicas de acuerdo con los saberes previos existentes a partir de la vasta trayectoria de las ciencias sociales en los estudios de religión. Esta situación se manifiesta tanto en las apreciaciones acerca de la importancia que los actores sociales otorgan a la religión como también en los índices de descreimiento en relación precisamente a los cultos populares.

En líneas generales, no obstante, podemos señalar que el predominio de la religiosidad cristiana se expresa con independencia respecto de los encuadramientos institucionales, aunque con una clara hegemonía de una extendida cultura católica. Esta autonomía de los preceptos institucionales, que según vimos presenta algunas particularidades, trasciende las fronteras entre los grupos sociales aquí delimitados por nivel de estudios alcanzados y por regiones del país que habitan.

Por último, es necesario destacar la existencia de una diversidad de creencias vinculadas con los videntes, los astrólogos, el horóscopo y la lectura de manos como otras manifestaciones que hacen a la complejidad del universo simbólico presente en los sectores populares del país en los distintos grupos y regiones. Se trata de una situación significativa en un marco en el que ha crecido notablemente la indiferencia religiosa en el conjunto de la población, concomitantemente con la expansión de una religiosidad difusa y no institucionalizada.

Catolicismo e identidad nacional: una descripción sociohistórica

Humberto Cucchetti, Luis Donatello y Fortunato Mallimaci

¿Por qué más de dos tercios de la población argentina se considera católica, aunque sólo una minoría participa regularmente del culto? ¿Por qué más del 90% de los argentinos están bautizados en tal confesión? ¿Qué significados tiene el hecho de que, en un contexto general de deterioro de las instituciones, la Iglesia Católica sea una de las menos cuestionadas?

Responder estas preguntas supone adentrarnos en un fenómeno complejo: la naturalización de una forma de identidad nacional estrechamente vinculada a un universo religioso.

A los fines de evitar caracterizaciones que supongan algún tipo de esencia indemostrable e incuestionable al respecto, es necesario buscar una explicación histórica de tal fenómeno, con herramientas propias de la sociología. En ese sentido, podemos indagar distintas construcciones que han imbricado lo político con lo religioso, más específicamente, lo católico y lo nacional en la Argentina del siglo XX. Ellas han contribuido a generar la imagen de una *matriz común integralista*, a partir de la cual se ha diseccionado una variedad de articulaciones posibles. Esta manera de recortar diferentes configuraciones políticas cuestiona en gran medida las oposiciones utilizadas comúnmente para comprender la política: derecha-izquierda, progreso-reacción, las cuales se diluyen en la complejidad de una trama a la vez política y religiosa.

A partir de estas reflexiones, nuestro objetivo consiste en trazar los principales nexos entre catolicismo y nacionalismo en la historia argentina del siglo XX. Para ello, un dato singular para comprender la Argentina es su carácter de sociedad conformada por la inmigración. Entre 1860 y 1930 recibió millones de inmigrantes provenientes de Europa y del resto del mundo mediterráneo. Y, durante el resto del siglo XX, se incorporaron contingentes poblacionales de países fronterizos y de Asia.

Con lo cual, temas como *lo nacional*, la *identidad nacional* y el *ser nacional* dejaron de ser algo relacionado con grupos de poder o pequeños grupos militantes para convertirse en parte central de la conformación de subjetividades e imaginarios sociales de largo plazo. De este modo, los procesos de homogeneización y construcción de una identidad nacional, inherentes al Estado moderno basado en una cultura laica, adquirieron una particular conflictividad donde entraron en competencia actores e instituciones como los partidos políticos, la clase obrera, las fuerzas armadas, los grupos religiosos y los intelectuales, por mencionar a algunos.

En ese sentido, es importante mencionar que en la década de 1930 –al

igual que en buena parte de las sociedades occidentales— nuestro país atraviesa por una crisis ideológica. En ella el liberalismo, hegemónico hasta ese entonces, pasa a ser cuestionado desde diversas fuentes. Tanto el comunismo como diferentes propuestas corporativistas, fascistas, conservadoras o incluso católicas serán utilizados de manera recurrente en estas impugnaciones. De este modo, se fueron reconfigurando de manera concomitante las maneras de concebir *lo nacional* y los diferentes mecanismos de *integración social*. Asimismo, y al igual que en buena parte del mundo, la noción de ciudadanía se vio ampliada en torno a los derechos sociales y laborales como elementos constitutivos de un *nuevo orden social* (Mallimaci, 2007).

En este marco, vale la pena destacar un fenómeno: a partir de la acción del movimiento católico —tanto de sus ramas eclesiológicas como de los cuadros laicos—, se intentó construir una *memoria* de la *identidad nacional* que relacionaba *lo argentino* con *lo católico* y con *lo social*. Es decir, durante los años 30 y 40, como respuesta a la crisis del modelo de sociedad liberal, se desarrolló un continuo proceso de *catolización* del Estado, de las clases dirigentes, de las fuerzas armadas, de los partidos políticos y de los sectores populares, que hizo que la sociedad argentina se considerara *esencialmente católica*.

Estado, sociedad política y sociedad civil se reconfiguraron de manera diferenciada a las décadas anteriores. Si para los grandes sectores de inmigrantes urbanos y para la segunda generación de migrantes *extranjeros*, el catolicismo pasó a ser sinónimo de argentinidad, para las clases dirigentes el catolicismo funcionó en el espacio público como nuevo dador de legitimidad. El catolicismo funcionó de esta manera como una suerte de *nacionalismo de sustitución*, integrador y regulador de las múltiples diferencias sociales, étnicas y religiosas.

El catolicismo que logró esta penetración social y estatal a través de una acción sostenida en toda la década del 30 ya no era más el viejo catolicismo barroco español de la colonia, ni el de los intentos de conciliación con la modernidad de fines del XIX y comienzos del XX. Por el contrario, constituía una cultura *integral, intransigente y totalizante*, que unía *lo social* con *lo político* y *lo cultural*. Tenía —imaginariamente— su cabeza en Roma, y hacía de la fidelidad al papado y de la presencia entre las masas parte de su estrategia de crecimiento y supervivencia frente al Estado-nación. Por ello era también profundamente antiliberal y anticomunista, y sus militantes fueron formados para actuar directamente en el Estado, desarrollando múltiples experiencias de organización social, cultural y política.

Este fenómeno ha dado pie a un tipo de mirada parcial sobre la Argentina del siglo XX. Según David Rock (1993), el pensamiento católico habría sido la usina constante que dotó de contenido a las versiones restauradoras, autoritarias y reaccionarias del pensamiento nacionalista. No podemos dejar

de reconocer que la presencia activa de un *catolicismo de fuerte contenido nacional* en la esfera política significó un activo proceso de interpenetración entre éste y las fuerzas armadas, representando la última dictadura su más alto nivel de simbiosis. Pero también hubo otro tipo de recorridos y afinidades que no deben ser desconocidas.

Por ejemplo, la cuestión social, lejos de ser un problema menor, o algo que podía resolverse a través del disciplinamiento, era un objeto de preocupación central inherente a las nociones de justicia propias de la Doctrina Social de la Iglesia. Por ende, el salario justo, la creación de sindicatos para satisfacerlos, las mejoras de las condiciones de vida de los trabajadores dentro y fuera del mundo laboral y la educación católica en las escuelas del Estado eran todos elementos centrales de sus propuestas.

Asimismo, una deuda pendiente de las ciencias sociales es investigar qué ocurrió con otros espacios sociorreligiosos: el estudio de las *minorías religiosas* (Bianchi, 2004) o de esferas de creencias seculares sigue siendo un capítulo abierto. En ese sentido, si tenemos en cuenta avances recientes (Setton, 2010a, 2011b; Algranti, 2010a, 2010b), podemos formular una hipótesis: desde el judaísmo o las Iglesias protestantes históricas se desarrollaron tanto estrategias de imitación como de oposición radical a las del catolicismo. De este modo, encontraremos orientaciones dentro del judaísmo y de las diversas Iglesias protestantes que hacían hincapié en su vínculo con *lo nacional* y con el Estado, así como también afinidades con el socialismo, el comunismo o con diferentes experiencias contestatarias.

Catolicismo y nacionalismo en el imaginario cristiano-peronista (1943-1955). Si la incorporación de un discurso nacionalista, antiliberal y de elementos católicos en el movimiento peronista cuenta con evidencias empíricas innegables, la interpretación del proceso de rearticulación político-religioso que explica la singularidad de ese movimiento requiere dar cuenta de importantes tensiones y matices (Cucchetti, 2005).

Aquellos nacionalistas católicos que veían el peronismo desde una tradición maurrasiana (Buchrucker, 1988) tuvieron posiciones críticas hacia la experiencia política materializada en las jornadas de octubre de 1945. Fueron críticos del gobierno de Juan Domingo Perón y de sus consecuencias estatistas y *peligrosamente obreristas*, como fue el prototípico caso del sacerdote ultramontano Julio Meinvielle (Forni, 1987).

Por su parte, aquellos *católicos nacionalistas* que adherían al peronismo realizaban un giro *populista* dejando el antiguo discurso elitista que el virtuosismo nacionalista les hacía predicar, como fueron los casos del intelectual Ernesto Palacio o el sacerdote Virgilio Filippo, o verán reducidas sus influencias en el gobierno iniciado en 1946.

Asimismo, el proceso de especificación de lo que podemos llamar el *popu-*

lismo peronista generó graves fricciones con el nacionalismo y catolicismo al definirse como portador tanto de la tradición nacional como del sentimiento religioso. En el terreno discursivo, catolicismo y nacionalismo se veían constantemente interpelados por un movimiento político de características plebeyas que se asumía continuador de las pretensiones doblemente milenarias del cristianismo y de las recomendaciones de la Iglesia en materia de doctrina social, encarnando el rechazo al comunismo y al capitalismo, promoviendo la armonía social y la comunidad organizada y ensalzando la *tercera posición* como axioma filosófico, a su vez definidor de un nacional-populismo cristiano portador de los *intereses de la patria*.

Las múltiples y diversas relaciones entre catolicismo y peronismo de esos años poseen una complejidad tal, que sólo distinguiendo espacios analíticos es posible hacer inteligible su comprensión. Desde el punto de vista de las relaciones entre la institución eclesial y el gobierno peronista, vemos una serie de negociaciones que lejos estuvieron de saciar las expectativas de ambos: la Iglesia Católica no logró obtener una mayor influencia en los asuntos públicos; el gobierno no encontró en la Iglesia Católica su sostén ideológico. Sin embargo, esto no negaba la existencia de miembros del movimiento católico que se identificaban, en razón de su pertenencia religiosa, con el peronismo.

Institucionalmente, en el período 1945-1955, una serie de medidas, como la homologación parlamentaria del decreto del gobierno militar en diciembre de 1943 que introducía la enseñanza de religión dentro de los horarios de clase, sufrieron una serie de deterioros con el paso de los años, llegando al antagonismo, a finales de 1954 hasta el golpe de septiembre de 1955, entre gobierno y sectores clericales de la Iglesia. En ese período asistimos a una andanada de medidas ratificadas por el Congreso que dañaban los intereses eclesiásticos. En el plano del imaginario, en sus primeros tiempos como presidente, el propio Perón se encargaba de precisar la autoridad religiosa del justicialismo peronista y, aún en pleno conflicto, desestimaba un enfrentamiento con la Iglesia asegurando la autenticidad de su catolicismo. Continuidad y ruptura definieron, en gran medida, la lógica relacional entre catolicismo y peronismo desde 1945 hasta 1955 en la que este último buscó desestructurar institucionalmente el mensaje cristiano para apropiárselo.

Las conexiones y resignificaciones de sentido entre *patria*, *cristianismo* y *peronismo* se crearon en el registro desde varios movimientos y actores pero, sobre todo, en las dos máximas autoridades políticas reconocidas de la época, como fueron Juan Perón y su esposa Eva Duarte. Esta última fue el referente político que más lejos llevó las analogías entre Perón y Cristo (*identidad cristiana*), como memoria religiosa actualizada en el justicialismo. Y, al mismo tiempo, la homologación entre Perón y San

Martín (*identidad nacional*), como memoria nacional en la cual el “héroe máximo de la patria” encontraba en el líder político su heredero directo. Desde el mundo católico, igualmente, se hicieron esfuerzos por combinar un catolicismo atravesado profundamente por las ideas de *patria, pueblo-clase trabajadora*.

En la reforma constitucional emprendida por el gobierno peronista en 1949 puede analizarse el sustrato católico y nacional de la misma sin prolongar por ello prebendas institucionales. Arturo Sampay, por ejemplo, fue el principal constituyente peronista. Su perspectiva católico-tomista sostenía la necesidad de contemplar tanto la necesidad individual del poseedor de la propiedad como el fin social de la distribución de las riquezas, siendo la justicia social una consigna de combate de los sectores trabajadores en búsqueda de reformas en la relación capital-trabajo.

Podemos encontrar también una afinidad positiva y particular entre nacionalismo, catolicismo y cultura política-popular del peronismo. Si, por un lado, hubo individuos procedentes del movimiento católico que fraguaron con el tiempo su vínculo con el peronismo considerándolo el *crístianismo auténtico*, otros católicos juzgaban sus creencias como incompatibles con el peronismo. Para éstos, el peronismo pretendía manipular a la Iglesia bajo sus propios intereses.

Con la Revolución Libertadora triunfante en septiembre de 1955 y el posterior ascenso de los sectores de poder representados por el general Pedro Aramburu y el contraalmirante Isaac Rojas, las divisiones en el catolicismo volverán a manifestarse. Parte del mundo católico comprendería la realidad de la situación padeciendo la represión al peronismo, y algunos de sus miembros llegaron a incluso a ser encarcelados. Otros justificarían la prohibición y la proscripción de todo aquello que tuviera que ver con la *anterior tiranía* en nombre de los derechos de la Iglesia y de la preservación de la Nación. Más allá de las diversas posiciones, el golpe de 1955 desnudó la aguda fricción entre diferentes *tipos* de catolicismo y matrices de pensamiento acerca de *la nación* como horizonte de sentido. El golpe cívico-militar-religioso que derrocó al gobierno peronista en septiembre concluye con festividades católicas y la proclama del triunfante general Eugenio Leonardi anuncia “ni vencedores ni vencidos” bajo la advocación de la Virgen María.

Nuevamente surge el interrogante sobre los otros grupos religiosos en ese período, complejizado en la década del 50 por el desarrollo de nuevas Iglesias protestantes y la emergencia de formas de creencias seculares como el espiritismo. Podemos establecer al respecto una hipótesis análoga a la que enunciamos al fin del parágrafo anterior: el peronismo también dislocó esos espacios, en la medida en que su acción reconfiguraba la experiencia peronista.

Nacionalismo, catolicismo, peronismo y opciones político religiosas en los 60 y los 70. Los años 60 muestran cómo una serie de elementos expresados en los años previos se mezclan con aquellos propios de la *renovación católica* concomitante al Concilio Vaticano II. Son momentos de efervescencia que recorren toda América Latina. Dos acontecimientos marcan las visiones, los imaginarios y las utopías: por un lado, el surgimiento de la Revolución Cubana en 1960 con su propuesta de lucha armada y de construcción del socialismo en *el patio trasero de Estados Unidos*. Por otro, el profundo cuestionamiento a las relaciones entre el poder dominante y las jerarquías eclesiales que surge desde grupos católicos. La *renovación conciliar* incluye en América Latina el reconocimiento de las particularidades de pobreza y opresión y ello se expresa en las conclusiones de la II Conferencia General de Obispos Latinoamericanos de 1968 en Medellín, Colombia.

Así, las distintas variantes de catolicismo se encontrarán nuevamente en la Argentina con las diversas modalidades de liberalismos, socialismos y nacionalismos con la mediación, nuevamente, del peronismo. También éste, con su heterogeneidad y sus mutaciones internas, inaugura una serie de opciones que le darán una mayor complejidad a la trama.

Mucho se ha escrito sobre los cambios sociales y teológicos que supuso la renovación conciliar en nuestro continente y en nuestro país. Sin embargo, si no nos dejamos llevar acríticamente por las intenciones de los protagonistas, podemos encontrar la persistencia de una serie de estilos, creencias, principios, retóricas y modalidades de acción que pueden reconocerse fácilmente emparentadas con el pasado que acabamos de describir.

La puesta en marcha de las reformas conciliares, y su relectura desde la realidad latinoamericana y argentina no significó un solo camino sino que fue punto de partida para un abanico de propuestas. Se jugaban la interpretación y el tipo de cambios a realizar. De este modo, es conveniente evitar lugares comunes. Por un lado, el presupuesto de que el catolicismo conciliar en la Argentina conduce linealmente a una radicalización política que abreviaría sin solución de continuidad en la militancia insurreccional. Por otro lado, el argumento que se centra en una aparente paradoja: el hecho de que una serie de sacerdotes y militantes católicos que a principios de los 60 eran considerados conservadores y reaccionarios que, pocos años después, aparecen erigiendo las banderas de la liberación y el socialismo, especialmente *la liberación nacional* y el *socialismo nacional*. Ambas imágenes, a veces estimuladas por los propios actores o consagradas por las interpretaciones académicas, pecan de simplistas.

En la relación entre Estado, sociedad y movimiento católico era fundamental el dispositivo basado en las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina (ACA). Asimismo, en los años 60 encontramos otro tipo de organizaciones, cuya relación con la Iglesia consistía en que estaban

constituidas por sacerdotes, pero que carecían de la estructura de control diocesana: el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Martín, 1992), los “curas obreros” y otras redes informales que tenían como epicentro la figura de un clérigo que, por sí mismo, lograba agrupar gente. Vale la pena aclarar que existieron dos momentos en estas organizaciones: una primera instancia de acercamiento a la sociedad y a la política, y una segunda en la que la política partidaria penetra en estas instituciones.

Luego, si vamos a las trayectorias singulares, tenemos varias alternativas. En primer lugar, debemos destacar a aquellos que habían buscado *virtuosos* en las fuerzas armadas y que se constituirían en allegados a ellas. Y, de ahí, en conspiradores permanentes. Personajes como el ya citado padre Meinvielle o el ideólogo Jordán Bruno Genta se encontrarán en esta época abocados a la formación de las nuevas camadas de oficiales del ejército e inspirando revistas, redes y movimientos de acción directa como Tacuara en los 60. Esta organización era el espacio de militancia de muchos jóvenes que encontraban en el nacionalismo católico de los años 30 formas de encauzar su rebeldía antiburguesa de principios de los 60 (Gutman, 2003).

En segundo lugar, podemos mencionar a aquellos que recorrerían otros caminos. De este modo, tenemos trayectorias que confluyen en un abanico de organizaciones cuyo *locus* era la *clase obrera*: Acción Sindical Argentina, Juventud, CGT de los Argentinos en el *campo sindical*; el Centro Argentino de Economía Humana o la revista *Cristianismo y Revolución* en el *campo de las ideas*; vertientes del Partido Demócrata Cristiano en el *campo partidario*, y los actores que comenzaron a conformar la *tendencia revolucionaria en el peronismo*. Si el tema del trabajo había sido objeto de una resignificación político-religiosa, igualmente la concepción de un *horizonte nacional* merecería un tratamiento sistemático.

En tercer lugar, para aquellos que querían ligarse con la militancia insurreccional, una clara alternativa eran las organizaciones político-militares, en particular Montoneros (Donatello, 2010).

Por su parte, lejos de diluirse las afinidades y aversiones entre distintos ámbitos de creencias por fuera del mundo católico y lo político, adquirieron en este contexto una complejidad que nos invita a renovar el ejercicio analítico. Podemos, por ejemplo, formular las siguientes preguntas: ¿existieron nexos entre las formas de sionismo secular desarrolladas en la comunidad judía y la *lucha armada*? ¿Se desarrollaron vínculos entre el panarabismo resultante de los procesos de descolonización, el islam y los nacionalismos seculares vernáculos? ¿Cuál fue el rol de las Iglesias protestantes en la configuración de una teología de la liberación en nuestro país?

Todos estos interrogantes se encuentran abiertos y constituyen un desafío para nuestras disciplinas.

La participación católica ante la dictadura. El golpe de Estado de 1976 inició el período en el cual se asentó la mayor represión que se vivió en la Argentina contemporánea. Aproximadamente treinta mil detenidos desaparecidos, campos de concentración, miles de torturados, presos y exiliados, el asesinato de mujeres embarazadas y el robo de sus bebés, la destrucción de las conquistas sociales, en especial del movimiento obrero (el mayor número de detenidos-desaparecidos serán jóvenes, trabajadores y en relación con el movimiento peronista) y un plan de acción racionalizado para ejercer la represión sobre la *subversión* serán sus principales características. Los centros clandestinos de detención y la tortura como actividad sistemática fueron parte central del dispositivo y del plan represivo.

Este período es un terreno importante para ilustrar la heterogeneidad de los vínculos entre nacionalismo y catolicismo. Algunas miradas han simplificado el problema analizando solamente la presencia de actores que ejercieron la violencia terrorista estatal enunciando en forma pública que su objeto era preservar los “rasgos occidentales y cristianos del estilo de vida propio de los argentinos”.

En este sentido, es indiscutible la presencia de un catolicismo que en nombre de *la patria amenazada por la subversión y el comunismo* justifica, legitima y participa activamente del accionar de las fuerzas armadas. Incluye una serie de interacciones que van desde las relaciones entre las dirigencias eclesiásticas y militares hasta conexiones en el orden de lo ideológico. Desde ya, este accionar no era catalogado en tales términos sino que se proponía presentar toda disidencia política en el interior de la propia Iglesia Católica como *infiltración marxista* y *conspiración* contra el *verdadero catolicismo*. Numerosos documentos del Episcopado, de obispos locales, de movimientos y revistas católicas y de capellanes militares muestran esas posturas (Cucchetti, 2007).

Pero tampoco puede desconocerse la existencia de trayectorias católiconacionalistas que dieron aliento a las incipientes redes de los derechos humanos (Forni, 1989). Nutridas también por notables del mundo católico, comienzan a armarse difusamente, asediadas también por la represión militar. Al manifestar una fuerte crítica a las autoridades militares y eclesiásticas, se contribuyó en verlas como redes seculares y desprovistas de elementos religiosos. Explorando sus trayectorias y representaciones, se puede advertir su fuerte composición católica y su arraigo en la matriz común integral. Allí, el compromiso radical por el cristianismo se vincula no sólo con los derechos humanos como visión entroncada en la ética religiosa, sino además en una furibunda crítica a la “Iglesia de los poderosos”. La hipótesis de las dos Iglesias, una auténtica y otra desviada en compromisos con el poder, está intacta en gran parte de la crítica a la represión ilegal. Es frecuente escuchar este discurso en la crítica que las Madres de Plaza de

Mayo realizan a los obispos acusándolos de haber abandonado “el Evangelio de Cristo al abandonar a sus fieles” (Funes, 2008) y en diferentes publicaciones que, criticando el accionar de gran parte del Episcopado argentino durante esa época, parten de la existencia de dos Iglesias radicalmente enfrentadas (Mignone, 1986).

Sin embargo, podemos matizar esa imagen a la luz de recientes indagaciones, que nos hablan de una misma matriz en cuyo seno se desarrollan un conjunto más amplio de alternativas enfrentadas entre sí (Catoggio, 2010; Bonnín, 2008; Donatello, 2008).

Al igual que en los períodos anteriores, el interrogante sobre el rol de las diferentes organizaciones religiosas no católicas durante la dictadura emerge como una pregunta significativa. Si bien cuestiones como las estrategias institucionales desplegadas por el mundo protestante o el judaísmo han sido incipientemente estudiadas, existe un vacío al respecto que nos invita a la indagación.

Catolicismo y democracia: de la esperanza democrática a la implementación de políticas neoliberales. La derrota de la guerra de Malvinas significará también la fractura del imaginario que identificaba lo nacional con el mundo católico. Sin embargo, la transición hacia la democracia en 1983 no estuvo exenta de conflictos.

Por un lado, así como sectores del Episcopado apoyarán la restauración del estado de derecho, también se enfrentarán a las autoridades democráticas y contribuirán a la movilización de movimientos laicales en todo lo atinente a la creación y promoción de derechos ligados a la autonomía de la esfera individual: desde la ley de divorcio hasta la ley de matrimonio igualitario, desde los primeros intentos por impulsar la salud reproductiva, hasta la legalización de la interrupción en los embarazos, serán todos temas combatidos por buena parte de los obispos y diferentes espacios de sociabilidad católica (Esquivel, 2004; Giménez Béliveau, 2005). A la inversa, cuando los gobiernos se pongan “a la derecha” del Vaticano en estos temas –como ocurrió durante la década de los 90– harán público su apoyo.

Por otro, no sólo los obispos sino también y de manera intensa otros espacios laicales serán activos protagonistas tanto en las respuestas inmediatas a las crisis económicas de los 80, como en las acciones contestatarias a la implementación de políticas neoliberales en la década siguiente.

Asimismo, en la política partidaria –específicamente en distintas corrientes del peronismo– nos encontraremos con singulares formas de articulación político-religiosa (Cucchetti, 2011).

Esto no quiere decir de ningún modo que la *hegemonía católica* de las décadas anteriores sea un rasgo de la sociedad argentina de los últimos treinta años, sino que habla de una persistencia que –como veremos en

este libro— si bien se viene diluyendo conforme a los rasgos propios de una sociedad que se vuelve más compleja, también manifiesta cierta realidad.

Por su parte, estos rasgos coexisten con la emergencia de diferentes procesos de identificación a la vez religiosa y política, como el fenómeno de la pentecostalización (Carbonelli, 2009), que siguen abriendo desafíos analíticos.

La religión y el ámbito educativo

Gabriel Levita y Guido Giorgi

La educación ha sido históricamente uno de los principales terrenos de disputas por el sentido y por recursos entre los distintos grupos religiosamente referenciados y el Estado.

Desde el período colonial, diversas órdenes religiosas cumplieron una importante función educativa complementando a un Estado institucionalmente débil. Hacia fines del siglo XIX, el proyecto liberal llevado adelante por los hombres de la generación del 80 avanzó sobre el campo de la educación: en 1882 se convoca al I Congreso Pedagógico Nacional, que sentó las bases de la ley 1.420, sancionada en julio de 1884. Ésta establecía la educación primaria obligatoria, gratuita y gradual, y si bien no había una mención explícita respecto del carácter laico, sólo permitía la educación religiosa como contenido extracurricular fuera del horario escolar y previa autorización de los padres.

Un nuevo hito en las disputas por la delimitación del lugar de la educación religiosa en las escuelas públicas tiene lugar tras el golpe militar de junio de 1943. Con gran apoyo de diversos sectores del movimiento y de la Iglesia Católica, en diciembre de 1943 se sancionará por decreto la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En 1946, tras la asunción de Juan Domingo Perón a la presidencia de la Nación, esta medida adquirirá estatus de ley de la Nación, no sin un fuerte debate parlamentario. Esto se verá reforzado al año siguiente con la sanción de la ley nacional 13.047 (Estatuto para el Personal de los Establecimientos Privados de Enseñanza), que instituyó el pago de subvenciones regulares a la educación privada.

Sin embargo, las prerrogativas hacia la Iglesia y el movimiento católico en el ámbito educativo encontrarán un límite en la reforma de la Carta Magna de 1949, cuando los constituyentes peronistas no aceptaron dar estatus constitucional a la enseñanza religiosa. Este freno a las pretensiones de la Iglesia Católica será uno de los tantos elementos que deteriorarán la relación entre ésta y el gobierno peronista. Cinco años después, en diciembre de 1954, y como parte de la agudización de este conflicto, el Ministerio de Educación suprimirá la enseñanza de la religión en las escuelas públicas.

En 1955, tras el derrocamiento del gobierno de Perón, la disputa en torno a la educación religiosa se trasladará al nivel universitario y terciario. Ese mismo año, el entonces ministro de Educación y católico militante, Atilio Dell'Oro Maini, autoriza por decreto el funcionamiento de universidades privadas. La mayoría de las instituciones que se crearán entonces tendrán una adscripción católica. Sobre este antecedente es que en los primeros meses de la presidencia de Arturo Frondizi se impulsará el reconocimiento oficial de los títulos expandidos por esas instituciones, lo que desató un conflicto que incluyó fuertes debates parlamentarios y numerosas movilizaciones de organizaciones estudiantiles. Este enfrentamiento, que pasó a la historia bajo el nombre de “laica o libre”, las dos posiciones en disputa, se resolvió a favor de esta última, es decir, aquellos que defendían la existencia de universidades privadas.

En 1983, con el retorno a la democracia se plantea la necesidad de convocar al Segundo Congreso Pedagógico, que se desarrollará entre 1984 y 1988. La Iglesia Católica y el movimiento católico participarán activamente en los debates y se convertirán en los principales animadores del Congreso, en el que se impusieron las posiciones de los sectores educativos privados.

En esta breve historia, los términos del debate se fueron transformando: si en 1880 enfrentaba a la educación laica y a la religiosa, en 1955 las posiciones eran enseñanza pública versus privada, dentro de las cuales las instituciones confesionales católicas tenían mayor peso. Sin embargo, los sectores católicos han sido los que han ocupado el rol protagónico entre los diversos actores de la educación privada, así como han avanzado sobre la educación pública.

Así, la cuestión de la educación sexual, de la enseñanza religiosa o del financiamiento estatal de las escuelas religiosas, entre otras, atraviesan los debates en torno a la relación entre la religión y el sistema educativo.

Los datos presentados en el cuadro 19 nos hablan de una amplia mayoría de la población que se encuentra muy de acuerdo con el hecho de que la escuela incluya cursos de educación sexual para los alumnos. Este 78,8% supera ampliamente al 13,6% que se reconoce algo de acuerdo con la educación sexual en las escuelas y al 6,2% que se dice en desacuerdo. Incluso si agrupáramos las dos primeras categorías, obtendríamos un 92,4% de los habitantes del país manifestando algún grado de acuerdo con que se impartan clases de educación sexual.

Ahora bien, en el interior de cada grupo confesional hallamos algunas diferencias. Mientras que para el caso de los católicos, los evangélicos y los indiferentes religiosos los guarismos se mantienen cercanos al promedio total (a excepción de un mayor nivel de desacuerdo entre los evangélicos), los que profesan otras religiones presentan porcentajes diferenciales. El nivel de acuerdo baja notablemente, provocando una disminución del valor de la

Cuadro 19
Nivel de acuerdo con la afirmación “La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos” (en porcentajes)

Nivel de acuerdo	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos	Otras religiones
Muy de acuerdo	78,8	79,9	73,9	80,7	60,0
Algo de acuerdo	13,6	13,4	13,6	13,7	18,1
En desacuerdo	6,2	5,2	10,3	5,2	21,5
NS/NC	1,4	1,5	2,2	0,4	0,4

categoría “muy de acuerdo” y un aumento de las dos restantes respecto de los valores totales. Sin embargo, es notable que la mayor parte de quienes profesan otras religiones (78,1%) manifiesta algún grado de acuerdo con la educación sexual en las escuelas.

Cuadro 20
Nivel de acuerdo con la afirmación “Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos” (en porcentajes)

Nivel de acuerdo	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos	Otras religiones
Muy de acuerdo	81,3	82,8	70,8	85,6	60,5
Algo de acuerdo	12,3	11,3	18,5	12,8	15,5
En desacuerdo	5,8	5,2	10,0	1,5	28,5
NS/NC	0,6	0,6	0,8	0,1	0,5

En cuanto al acuerdo o el desacuerdo manifestado por la población respecto de si las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos, el cuadro 20 nos muestra que nuevamente una gran mayoría de 81,3% se encuentra muy de acuerdo. Si a ellos le sumamos el 12,3% de quienes están algo de acuerdo, obtendremos un abrumador 93,6% manifestando algún grado de acuerdo con la información en las escuelas sobre los métodos anticonceptivos. Mientras tanto, sólo un 5,8% se declara en desacuerdo con esta afirmación.

Entre las distintas confesiones, las diferencias registradas en torno a la opinión sobre la educación sexual en las escuelas parecen conservarse a pesar de algunas variaciones puntuales. Así, los católicos, los evangélicos y los indiferentes religiosos permanecen cercanos al promedio total, mientras

que en los que profesan otras religiones el nivel de acuerdo con informar acerca de los métodos anticonceptivos es un poco más bajo.

Entonces, si tomamos en forma conjunta el grado de acuerdo con las dos afirmaciones analizadas, podemos sostener que una amplísima mayoría de la población, independientemente de su adscripción religiosa, se encuentra de acuerdo con que en las escuelas se deberían impartir cursos de educación sexual y se debería informar acerca de todos los métodos anticonceptivos. Esta aceptación, si bien en una proporción algo más baja, también se mantiene entre quienes profesan otras religiones.

Cuadro 21
Opinión sobre la enseñanza de religión
en las escuelas (en porcentajes)

Opinión	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos	Otras religiones
Tiene que enseñarse sólo la religión católica	14,4	18,3	0,8	2,5	1,5
Tiene que haber una materia general sobre religión	54,6	55,3	76,2	27,4	70,0
No tiene que haber enseñanza religiosa	26,9	22,2	16,7	68,4	24,0
NS/NC	4,1	4,2	6,2	1,6	4,5

En torno a la enseñanza religiosa en las escuelas, un 14,4% de la población considera que se deben impartir únicamente cursos ligados a la religión católica, un 54,6% que tiene que haber una materia general sobre religión y un 26,9% que no debe haber enseñanza religiosa.

El grupo en el que la idea de que no se debe enseñar religión en las escuelas es más fuerte es el de los indiferentes religiosos (68,4%), seguido de los que profesan otras religiones (24%). Por otra parte, quienes más fuertemente sostienen la enseñanza de la religión en general son los evangélicos, con un 76,2%.

Ahora bien, el monopolio de la educación religiosa católica es una posibilidad que se encuentra muy cuestionada por todos los grupos (sólo está a favor el 14,4%), incluso por los propios católicos, que sólo la apoyan en un 18,3%. Sin embargo, si agrupamos la categoría de quienes sostienen que tiene que enseñarse sólo la religión católica y la de los que postulan que tiene

que haber una materia general sobre religión, obtendremos que el 68,9% de la población se encuentra a favor de algún tipo de enseñanza religiosa en las escuelas frente a un 26,9 que la rechaza en todas sus formas. En la actualidad, algunas provincias, como Jujuy, Santiago del Estero y Salta, han impuesto la educación religiosa obligatoria en las escuelas públicas de nivel primario.

Cuadro 22
Grado de acuerdo respecto de la contribución del Estado a las escuelas religiosas, según adscripción religiosa (en porcentajes)

Opinión	Total	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos	Otras religiones
En todos los casos	31,6	32,6	43,1	13	40,3
Sólo en aquellos casos en que asiste población carenciada	49,6	53,6	41,1	32,6	38,3
En ningún caso	18,8	13,8	15,7	54,4	21,4

La contribución del Estado a las escuelas religiosas (cuadro 22) es apoyada por un 31,6% de la población, mientras que un 49,6% considera que sólo debe concretarse en establecimientos que acogen población carenciada. Por su parte, un 18,8% cree que en ningún caso debe el Estado sostenerlas económicamente.

El monto y el alcance de las subvenciones es decisión de cada gobierno provincial. Por ello, es difícil estimar cuánto es el global de recursos transferidos. Lo que puede afirmarse es que el pago de subvenciones a establecimientos educativos privados, confesionales o no, está generalizado en todas las provincias.

Para el conjunto del país, las cifras indican que el 40% de las unidades educativas confesionales reciben algún tipo de subvención estatal. De éstas, el 14,6% recibe subvención total. El otro 60% no recibe contribución estatal alguna. Si desagregamos estos datos a nivel provincial, se comprueba la heterogeneidad de situaciones. En un extremo, la proporción de unidades educativas que no reciben contribución estatal alguna sube hasta un 95% en Formosa y Río Negro. Por el contrario, en cinco provincias (CABA, Chubut, Salta, San Luis, Santa Fe) más del 50% de las unidades educativas confesionales recibe subvenciones estatales parciales o totales, siendo San Luis la que presenta el mayor porcentaje (85%). Por su parte, en la provincia de

Santa Fe se encuentra el mayor porcentaje (58%) de escuelas confesionales sostenidas en su totalidad por el Estado.

A nivel de cada confesión, a pesar de algunas variaciones, tanto entre los católicos como entre los indiferentes religiosos y los que tienen otras religiones es mayor la proporción de quienes apoyan el financiamiento estatal en caso de que asista población carenciada que la de los que opinan que se las debe subsidiar siempre. Por su parte, entre los evangélicos las posturas se encuentran divididas de manera casi simétrica (43,1% por la primera opción y 41,1% por la segunda). Finalmente, resulta interesante destacar que el mayor nivel de quienes están absolutamente en contra en torno a esta cuestión se da en los indiferentes religiosos (54,4%).

Recapitulando, la amplia mayoría de la población, indistintamente de su confesión religiosa, acepta la escuela como un lugar legítimo para la enseñanza de educación sexual. Además, la inclusión de contenidos religiosos en los programas educativos también es percibida como deseable por una proporción importante de los encuestados; se destaca la fuerte opinión de que debe enseñarse religión “en general” por fuera de los parámetros institucionales de las confesiones existentes. Así, los deseos a favor de enseñanza religiosa y educación sexual coexisten como elementos compatibles en las representaciones y las demandas de una parte importante de la población argentina.

La presencia de opiniones y actitudes entre los creyentes que colisionan con algunas posturas de las instituciones eclesiales junto con el carácter mayoritariamente creyente de los argentinos da cuenta de los complejos procesos de desinstitucionalización de lo religioso y del creer “por cuenta propia”. Es decir, la mayoría de los argentinos cree, pero sólo el 14% se inclina por una educación religiosa ligada a la institución católica y la gran mayoría se declara a favor de la educación sexual.

Por su parte, el financiamiento estatal de las escuelas religiosas levanta más rechazos que apoyos, pero permanece como un tema de debate público en el que no cuentan únicamente cuestiones relativas a las creencias sino los intereses concretos de los grupos y actores ligados a la educación religiosa.

4. SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN EL ESPACIO URBANO

Introducción

Verónica Giménez Béliveau y Ana Teresa Martínez

Abordar la cuestión de las prácticas y las creencias de los habitantes de la Argentina como problema de investigación nos llevó a enfocar, por un lado, los comportamientos y las creencias de las personas desde el punto de vista estadístico, y por el otro, a estudiar las modalidades de impacto de las creencias en los espacios urbanos. Desde nuestra perspectiva, estudiar la religión de los habitantes de un país supone también comprender las maneras en que las motivaciones, los sentimientos y las prácticas religiosas se proyectan en el territorio. Consideraremos aquí como símbolos en el espacio a objetos tan disímiles como un templo, una catedral, un cartel llamando a congregarse, la invitación a una consulta espiritual o un altar pequeño al costado de una ruta. Todas esas maneras de marcar el espacio, de texturizarlo suponen un trabajo en el que grupos e individuos imprimen características identitarias ligadas a la religiosidad.

Estudiar los símbolos religiosos en el espacio público supone enfrentarnos a lugares abiertos y sometidos a dinámicas de utilización y recurso al territorio múltiples y diversas. Desde el punto de vista metodológico, nos enfrentamos, además, a un desafío interesante: en este trabajo, relevamos signos que agentes específicos relacionados con organizaciones, grupos e instituciones o no han colocado en un determinado lugar siguiendo un sentido determinado, y que nosotros como investigadores abordamos al final de su recorrido, y sin tener contacto con aquel sentido inicial.

El estudio nos conduce así de la objetividad del espacio abstracto del mapa a la objetivación del espacio practicado por el transeúnte o el vecino: un espacio cualitativo, marcado, señalado, donde los lugares refieren a usos no siempre fáciles de inferir por el simple registro de la materialidad de la imagen, el *calco* o el *nombre*. Las prácticas del espacio (De Certeau,

1990), su transformación en lugar sagrado mediante la acción ritual (tocar al pasar la vidriera del Banco Nación convertida en ermita y hacerse la señal de la cruz, detenerse a rezar frente a la imagen de San Expedito del Ministerio de Desarrollo Social; colocar la estampita en la puerta de la casa con la cinta de San Esteban) nos remiten a una señalización profusa y sobredeterminada, donde el paisaje religioso tiene su propia configuración, en la que se pueden distinguir sendas, hitos y límites que no aparecen a simple vista. Esta señalización, realizada por las prácticas de los sujetos, de intencionalidades y sentidos a explorar, se mezcla con las marcas que organizan los lugares desde las decisiones institucionales: los nombres de las calles, la ubicación de los templos y santuarios oficiales, los organismos del Estado, las escuelas, los hospitales. Los habitantes, cuyas habitualidades dan sentido propio al espacio que habitan (no sólo ocupan) se mueven en el territorio ya demarcado (Segato, 2008), generando nuevos lugares y resignificando otros según lógicas diversas de lo público y lo privado, de lo sagrado y lo profano, lo católico y lo que no lo es.

Las preguntas que nos llevaron a trabajar con el rastreo de los signos religiosos en el espacio público podrían adoptar la siguiente formulación: ¿qué signos religiosos podemos percibir en el espacio urbano? ¿Qué nos pueden decir estos signos sobre las creencias y las prácticas religiosas de los habitantes de la ciudad? ¿Qué nos pueden decir sobre el uso del espacio de los agentes?

A lo largo de la investigación encontramos que una gran variedad de signos religiosos constelaban el espacio público de las ciudades. Desde edificios destinados al culto hasta carteles anunciando servicios espirituales, desde ermitas consagradas a algún santo hasta estampitas pegadas a las ventanas, los signos religiosos se publican en la ciudad así como los creyentes admiten y muestran sus pertenencias religiosas.

Relevar los signos supuso un primer ordenamiento, una clasificación que nos llevó a nombrarlos para diferenciarlos: clasificamos los objetos según las distintas maneras en que los agentes religiosos deciden significar el espacio. Identificamos, en este sentido, distintos tipos de marcas: definimos templos, ermitas, calcos, carteles, instituciones y nombres. El armado de esa estructura de clasificación implicó una puesta en diálogo de los datos del campo y los conocimientos previos que el grupo de investigación cargaba. La epistemología que soporta a las técnicas cualitativas de investigación fue en este caso de gran ayuda. En efecto, posicionarnos desde la perspectiva del actor, pensar en el sentido que los agentes dan a sus prácticas, resultó clave en la elección del criterio de clasificación.

Definimos como *templos* a aquellas construcciones en las que las personas se reúnen para concretar actividades relacionadas con el culto. Más allá del tamaño de la construcción, de la calidad de los materiales y de la forma

y el estilo de la construcción, cuando un local es marcado por sus adeptos como espacio de reunión, y tiene marcas que lo vuelvan reconocible, lo consideramos templo.

Llamamos *ermitas* a los santuarios que los fieles construyen, con materiales que suponen una cierta permanencia, con la intención de rendir homenaje a entidades trascendentes. Situadas en la vía pública o en el interior de las propiedades (casas, locales comerciales), se convierten en objeto de diversas prácticas de culto.

Clasificamos como *carteles* a los objetos que, en distintos soportes, publicitan información sobre actividades, eventos, reuniones, acciones en general llevadas a cabo por los grupos religiosos.

Bajo el inclusivo nombre de *calco* denominamos todos aquellos signos religiosos que, en soportes perecederos (papel, cartón, plástico, calcomanías, etc.) son colocados como muestra de identidad. Estampitas, calcomanías, posters, entrarían dentro de esta categoría.

Consideramos *instituciones* a aquellas organizaciones religiosas instaladas en edificios, con alguna identificación que permita reconocerlas, y cuyo principal objetivo no es el culto. Hospitales, escuelas, universidades, comedores, sostenidos por entidades religiosas, serán considerados en esta clasificación.

Finalmente, la última clasificación que establecimos fue la de *nombres*. Consideramos que los *nombres* son aquellas denominaciones religiosas perceptibles en comercios e instituciones no religiosas.

Como se puede apreciar, esta primera clasificación ordenó nuestro universo a partir de una serie de criterios interpretativos surgidos en diálogo con la experiencia anterior de los investigadores, la teoría sobre los grupos religiosos y los resultados del primer relevamiento de prueba. Volvimos sobre esta tarea interpretativa una vez que todo el relevamiento estuvo concluido.

Así como trabajamos con la clasificación de los signos, produjimos otras clasificaciones que ordenaron nuestro trabajo. Las principales fueron la confesión religiosa (católica, evangélica, judía, islámica, *new age*, etc.) y el lugar donde la marca se inscribía (calles, plazas, casas, instituciones).

El relevamiento fue realizado en cuatro ciudades del país: Santiago del Estero, Mendoza, Rosario y Buenos Aires. El método de relevamiento consistió en recorrer a pie secciones elegidas de las ciudades mencionadas, identificando los distintos signos religiosos percibidos, y elaborando fichas que luego sistematizamos. Cada grupo de trabajo (Santiago del Estero, Mendoza, Rosario, Buenos Aires) elaboró, sobre la base de criterios generales, estrategias de relevamiento propias. Así, la elección de relevar todo el territorio (como en el caso de la ciudad de Rosario) o el diseño de una muestra de las manzanas a estudiar (como en el caso de Buenos Aires y su

periferia, de Mendoza y el Gran Mendoza o de Santiago del Estero) fueron decisiones de los grupos locales a partir de su experiencia de investigación anterior y a las posibilidades de los espacios a relevar.

Finalmente, importa aclarar que los apartados aquí presentados representan sólo una parte del extenso y rico trabajo que realizamos. Nos interesaba mostrarlo, a pesar de lo sucinto de la presentación, para dar cuenta de la compleja tarea que significa abordar la religiosidad de los habitantes en la Argentina, en la que nos interesan las creencias y también su exteriorización, las motivaciones individuales y las maneras de expresarlas en el espacio de las ciudades.

Marcas religiosas en el espacio público de la ciudad de Santiago del Estero

Ana Teresa Martínez, Gloria Miguel y Roberto Remedi

El registro de marcas religiosas en el espacio público de la ciudad de Santiago del Estero depara una primera sorpresa: el descubrimiento de lo invisible para la percepción cotidiana naturalizada. Estampitas, crucifijos, imágenes de vírgenes y santos, carteles convocando a reuniones o ritos de carácter religioso, marcan las puertas de las casas, las vidrieras de los locales comerciales, los jardines de las instituciones del Estado y hasta una notoria vidriera del Banco de la Nación Argentina, constituida en santuario para los transeúntes. Se trata de una densidad de íconos y de propuestas simbólicas insospechada para la mirada concentrada en los apuros prácticos del mundo cotidiano. En el momento del relevamiento encontramos 957 marcas religiosas en 455 manzanas, es decir un promedio general de más de dos marcas por manzana, promedio que varía ostensiblemente. Esa variación va desde las más de tres marcas por manzana encontradas en los puntos-muestra relevados en un barrio densamente habitado, caracterizado por un NBI medio y alto, y registrado como parte de la ciudad a fines de la década de 1950, como es el barrio 8 de Abril; a la densidad de menos de una por manzana que encontramos en el punto relevado del asentamiento de la ciudad más apartado del centro, el barrio Villa del Carmen, registrado oficialmente como tal en los mapas de la ciudad recién en la década de 1990 y también de NBI alto.

En esta ciudad de 267.125 habitantes según el Censo 2010, el registro realizado comprendió una muestra de 455 manzanas distribuidas en 22 puntos-muestra, cuya selección se basó en criterios teóricos, es decir, se trató de determinar un conjunto de espacios que permitieran –por sus características históricas (antigüedad de la urbanización), sociodemográficas (población del barrio, habitantes por vivienda), socioeconómicas (NBI),

o historia religiosa conocida—, elaborar hipótesis fundadas acerca del uso religioso del espacio público.¹

El segundo resultado global a tener en cuenta es que la mayoría de las marcas encontradas en las zonas relevadas pueden ser inequívocamente identificadas como de origen católico romano, cuatro de cada cien son de origen evangélico y otras cuatro remiten a otras religiones, entre las que se encuentran *new age*, umbanda, testigos de Jehová, judíos y católicos ortodoxos. Resta un grupo de ciento siete marcas cuyo origen confesional, por razones diferentes, no es claramente precisable.²

El avance de la diversidad hacia el centro histórico. El estudio del centro de la ciudad, además de permitir comparaciones entre diversos centros urbanos del país, funda su importancia en el valor cualitativo que los centros comerciales e institucionales (que en el caso de Santiago del Estero prácticamente coinciden) tienen en la dinámica del espacio urbano. Santiago del Estero fue fundada en 1553, es la más antigua ciudad de la Argentina de las aún habitadas, y todavía conserva su centro histórico como principal centro comercial e institucional. Esta ciudad continúa teniendo el corazón en la plaza Libertad, frente a la cual se hallan la catedral, la antigua jefatura de policía, la municipalidad y los centros comerciales, bares, bancos y espacios de sociabilidad más concurridos. Trabajos desde la geografía de la percepción realizados en 2000 (Molina *et al.*, 2000) muestran que la casi totalidad de los cuatrocientos habitantes encuestados en aquella ocasión, cuando imaginaban la ciudad, pensaban en la plaza Libertad y sus alrededores. A diferencia de otros centros urbanos del país, que han multiplicado centros comerciales e institucionales, segmentando espacios

1. Cada punto muestra, de tamaño variable y forma diversa, comprendía niveles de NBI homogéneos pero, unido a otro punto de relevamiento lindero, permitía constituir áreas heterogéneas en este aspecto, a fin de habilitar comparaciones, no sólo entre áreas sino también entre distintos puntos de la misma área. Quedaron así demarcadas, además del área del Barrio Centro de la ciudad (que fue casi enteramente relevada) y dos puntos muestra lindantes (uno hacia el norte y otro hacia el sur, con gran densidad institucional y NBI bajo), otras cinco áreas de relevamiento, ubicadas en zonas diversas de la ciudad, de vieja y nueva urbanización, de distintas densidades poblacionales, de pobreza histórica y de pobreza reciente, con diversas densidades institucionales y con historias urbanas y religiosas diferentes, que conocíamos por anteriores aproximaciones exploratorias de campo.

2. Entre estas “indefinidas” 37 son ermitas tradicionales, en las casas o las calles desprovistas de imágenes (abandonadas aparentemente de modo definitivo algunas, vacías otras —según comentario de los vecinos, a causa de los robos—, a la espera de alguna fecha de culto periódico) y otras marcas populares como la del Gauchito Gil, de la que encontramos sólo diez ermitas que le son dedicadas exclusivamente, aunque en muchas ocasiones su ícono forma parte de ermitas con figuras varias, que hemos denominado ermitas o altares *multisantos*.

de nivel socioeconómico diverso, en Santiago del Estero existe un centro que, aunque tiene matices, es el espacio de circulación común de todos los sectores, donde pocas cuadras separan los lugares donde compran, venden y hacen sus trámites los sectores populares de aquellos en los que los sectores de mayores ingresos realizan gestiones y compras, se detienen a tomar un café o citan a sus amigos. Por esto, el radio de 78 manzanas relevado en torno a la plaza Libertad, que casi coincide con el mapa completo del Barrio Centro, es el núcleo de mayor movimiento cotidiano de población de todos los medios sociales; aunque haya algunas zonas más frecuentadas por unos que por otros, la mayor parte de esa geografía les es común.

El NOA es la región del país con mayor adscripción al catolicismo (91,7%), donde además el porcentaje de evangélicos es el menor (3,7%). Este relevamiento de marcas religiosas, sin embargo, nos permite acceder a otro aspecto de la diversidad religiosa, que es su visibilidad pública. Este espacio del centro es precisamente el de mayor diversidad confesional de marcas religiosas de todas las áreas estudiadas en la ciudad. El total de marcas en las 78 manzanas asciende a 199, es decir más alto que el promedio relevado, y 143 son de origen católico.

Para el análisis podemos hacer una “clasificación débil”³ de las marcas según una función predominante, distinguiendo “proselitistas” (carteles), “institucionales” (templos e instituciones confesionales) y otras que podemos llamar “culturales”, “identitarias” o “devocionales” (ermitas, calcos, y nombres de negocios). En esta geografía del centro, si se compara con la zona de los barrios, hay una mayor proporción de lo que podemos llamar marcas “proselitistas” (como los carteles) y marcas “institucionales” (como los templos e instituciones confesionales): en conjunto alcanzan la mitad, igualando a las marcas que podríamos llamar “identitarias” y “devocionales”. Por el contrario, en la zona de los barrios, las instituciones confesionales, los carteles y templos sólo suman la décima parte; el resto corresponde a marcas “identitarias” y “devocionales”. La densidad temporal de unos y otros tipos de marcas determina también un carácter, que va del cartel como hoja de papel a la intemperie, pegada en paredes o postes, a la marca instituyente del templo construido como tal, organizando durablemente la práctica del espacio.⁴ Marcas “devocionales”, “identitarias”, “proselitistas”: aunque el

3. Hablamos de “clasificación débil” porque somos conscientes de que los criterios de clasificación se deslizan de un caso a otro y que la caracterización no es excluyente en cada marca.

4. El trabajo de Molina *et al.* (2000) dice también que la Catedral estaba entre sus encuestados en segundo lugar cuando se preguntaba por los elementos de la ciudad que se recuerdan, en el tercero cuando se preguntaba por los edificios más importantes y en primer lugar, inescindible de la plaza Libertad, cuando se pedía que se dibujara un croquis de la ciudad.

límite entre unas y otras sea con frecuencia imposible de discernir porque el principio de clasificación es analógico y refiere a características que conviven en las cosas,⁵ no deja de ser distintiva la impronta más “cultural”, “devocional” e “institucional” de las marcas católicas y el carácter “institucional” de las evangélicas, frente al predominio de carteles “proselitistas” cuando se trata de nuevas prácticas como las *new age*. De modo que esta densidad relativa de símbolos religiosos “proselitistas” e “institucionales” en el territorio del centro de la ciudad podría sugerir, por un lado –como lo señalan también la concentración de instituciones del Estado y locales comerciales– que este espacio es, ante todo, lugar privilegiado de disputa económica, social y también simbólica; y por otro lado, que los lenguajes religiosos compiten aquí con los lenguaje de la publicidad y la propaganda en la construcción del sentido de los lugares.

Las marcas católicas son fundamentalmente instituciones confesionales y un sinnúmero de estampitas, imágenes, nombres de locales, *ermitas multisanto* dentro de los negocios o de las instituciones públicas, visibles desde la calle. Por el contrario, las marcas evangélicas son fundamentalmente templos o instituciones y algunos carteles. Están ubicadas en la zona norte del centro, es decir, un poco al costado del casco histórico inicial de la ciudad, señalado por la plaza. Fue en aquella zona cuando a comienzos del siglo XX se asentaron privilegiadamente sirios y libaneses y donde se encuentra ubicado el mercado Armonía, mercado tradicional de la ciudad. Allí destaca la Iglesia Evangélica del Centro, el templo de la Iglesia Universal del Reino de Dios y el templo San Jorge de la Iglesia Católica Ortodoxa de Antioquía. Todos están más allá de la calle Pellegrini (que en este sentido funciona como divisoria social) en la zona de las peatonales, donde se concentra la mayor circulación de sectores populares en el centro de la ciudad, y donde circula fundamentalmente el transporte público de pasajeros. En el mismo cuadrante más al norte existe un templo de la Sociedad Científica Basilio, uno de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia Evangélica conocida como “de la calle Salta”. Yendo hacia el oeste, en una zona popular pero de menor circulación, una santería umbanda (que propone en un cartel en la calle los servicios de un pai) y otra espiritista.

En la zona sur del centro, más residencial, disminuye la cantidad de marcas religiosas y aparecen las ermitas católicas que señalan los frentes de las casas. Pero en el centro del Barrio Centro podemos definir una franja desde

5. Por ejemplo, algunos carteles de factura muy cuidada, en colores y papel satinado, invitando a una fiesta de la Virgen permanecían en los locales mucho tiempo después de la fecha, y ante la pregunta se aludía a la protección o la devoción: es decir, de cartel proselitista había pasado para el usuario a la categoría de estampa devocional.

la calle Pellegrini hasta la calle Urquiza donde la presencia institucional y de marcas culturales católicas es casi exclusivo, cortado apenas con algunos carteles de procedencia evangélica hacia el borde de la calle Pellegrini y un número mayor de carteles de propaganda y oferta de servicios que podemos catalogar como *new age* (invitando a charlas gnósticas o a actividades que mezclan sabidurías y gimnásticas orientales, meditación y prácticas de salud holísticas) dispersos en la zona, pero de mayor densidad también al norte, fuera de esa franja.

De este primer análisis se desprende por un lado que el centro de la ciudad es lugar de disputa simbólica, que su zona central sigue ocupada fundamentalmente por el catolicismo, pero que el área más popular presenta una diversidad religiosa que asoma sólo en algunos otros barrios de las zonas relevadas en la ciudad, aunque nunca con la misma intensidad que aquí.

Por otra parte, si la muestra total de la ciudad contó 41 templos, sólo 18 de ellos son católicos. Si analizamos además su ubicación, 8 de estos últimos se encuentran en el área del centro. Los templos evangélicos son también 18 en la muestra, pero sólo 5 están en el centro. El resto de los templos no católicos son un templo de la Sociedad Científica Basilio, uno de los Santos de los Últimos Días (mormones) y uno de la Iglesia Cristiana Ortodoxa. Si bien sabemos que nuestra muestra no es estadísticamente representativa del conjunto del área urbana de Santiago ni nos permite saber cuál es la historia de esta configuración del espacio, ni predecir su futuro, ni vincularla con número de fieles, no deja de ser un dato interesante saber que, en el centro de la ciudad, los templos de la religión ampliamente mayoritaria y con más de 450 años de predominio son actualmente sólo la mitad: otro indicio más de la diversidad de religiones y prácticas que aparecen y apelan al *reconocimiento* en el espacio público santiaguense. Para los barrios, aun sin poder dar certezas estadísticas, podemos anticipar hipótesis bien fundadas en un relevamiento que abarca una muestra amplia (377 manzanas) y cualitativa y sistemáticamente diferenciada según los criterios ya especificados.

Marcas religiosas y prácticas del espacio en los barrios. Predominan en la ciudad de Santiago del Estero los barrios de casas bajas, originadas en planes de construcción estatales. En los más antiguos las sucesivas remodelaciones y ampliaciones en las viviendas han diversificado su fisonomía, a diferencia de los de reciente adjudicación. Dentro de los mismos barrios, junto a las casas “de planes estatales”, se construyeron de manera independiente otras viviendas de características muy disímiles. Así, según las zonas, existen desde precarias casas de una o dos habitaciones hasta grandes casonas de cuidada arquitectura, coexistiendo ambos tipos en algunos sectores. En algunos barrios se superponen en el uso corriente el

nombre oficial contemporáneo con alguna denominación más antigua (El “Tala Pozo” es hoy “Almirante Brown” y el “Chumillo” es “la zona de Independencia y Reconquista”). Especialmente en los límites de urbanización de la ciudad –aunque también en algunos barrios a menos de treinta cuadras de la plaza central– donde las condiciones son precarias, los vecinos crían animales como gallinas, cerdos o caballos que en ocasiones transitan por las calles y terrenos baldíos de la zona. Buena parte de las casas relevadas en barrios tienen jardín en el frente, en algunos casos comunicados con el patio trasero, otras no poseen separación física de la vereda o se trata de pequeñas tapias o alambres. Dependiendo de los horarios, en algunos barrios puede observarse una constante actividad de los vecinos entre el interior, el jardín y la vereda de la casa: desde los juegos de los niños hasta los quehaceres domésticos son actividades que con frecuencia se realizan con las puertas y los portones abiertos, por lo que desde la calle es posible observar marcas religiosas ubicadas dentro de las viviendas (como cruces, pequeños altares, posters).

El total de marcas en los puntos-muestra relevados de los barrios de la ciudad fue de 758 sobre un total de 377 manzanas. El predominio de marcas católicas es mayor que en el centro (629) y sólo cuatro de cada cien remiten claramente a otras identidades. Es decir, como habíamos anticipado, en los barrios aparece menos diversidad confesional expresada en marcas religiosas que en el centro de la ciudad.

Con relación al tipo de marca, casi la mitad son ermitas, de las cuales 326 presentan imágenes indudablemente católicas y 47 corresponden a ermitas vacías, abandonadas o referidas a devociones no identificadas con una confesión en especial, como la del Gauchito Gil. En la misma línea devocional o identitaria, encontramos 281 calcos y 24 locales o instituciones no confesionales con nombre religioso. Los carteles invitando a prácticas o reuniones fueron 43; finalmente 25 templos y 12 instituciones confesionales. Es decir, en un número mucho mayor de manzanas (377 frente a 78) encontramos una menor densidad de templos, instituciones y actividades proselitistas por medio de carteles mientras se multiplican las marcas de tipo identitario y devocional.

Las ermitas católicas emplazadas en los hogares tienen un franco predominio: 262 (ocho de cada diez del total de ermitas católicas en barrios), indicando que las expresiones religiosas, particularmente las “católicas”, son una dimensión importante para las familias que habitan los barrios. Por otra parte, la categoría “ermita” encierra una diversidad de casos, desde la ermita tradicional de material construida en el jardín o en el frente de la casa, a la versión posiblemente realizada al construir la vivienda, como concavidad en la pared del frente cercana a la puerta; pero también los mosaicos con imágenes religiosas –en muchos casos conteniendo la nume-

ración de la casa— o complejos aglomerados de imágenes devocionales de lo más diversos, contruidos a lo largo de la historia familiar. Así, por ejemplo, en un punto-muestra que abarca al barrio Cáceres en su totalidad, zona contigua al centro de la ciudad, se visualizó desde la calle el interior de un quiosco, una *ermita-altar-multisanto*, en la cual una profusión de estampas de santos católicos se entretije con una profusión de fotos familiares, invisitiendo de este modo con un carácter sagrado el ámbito público-doméstico de la empresa familiar y el tiempo cotidiano del local comercial del barrio. En otro punto muestra, constituido por 34 manzanas en el barrio América del Sur, al sur de la ciudad, se erige en un terreno baldío una *ermita-templo-al-descubierto*, dedicada a San Expedito, en la cual la visita constante de devotos se confunde con los árboles que rodean al santo, los pedidos y las ofrendas de los creyentes, las imágenes de otros santos, precarios alambrados de casas particulares, el acceso directo a la calle, etc. En este mismo barrio encontramos en una esquina una *multiermita multisanto* conformada por tres ermitas de importantes dimensiones, identificada como perteneciente a la Comunidad San Cayetano; sobresalen, además de las figuras de santos que la componen, la diversidad de recursos empleados en su construcción: mosaicos pintados con imágenes religiosas en la base, techos de tejas pintados de colores, vidrios y rejas que resguardan a los santos, artefactos de iluminación, así como las leyendas pintadas con frases que interpelan a los transeúntes, por ejemplo: “Me llaman la capillita te gusta?”.

Dentro de esta diversidad de ermitas católicas emplazadas en los barrios, la representación simbólica predominante (común pero inconsciente) asocia a lo sagrado la figura de la “casa”, sea que el espacio sagrado o *lugar* de la marca religiosa tenga una forma abierta (la calle, la plaza, el baldío) o cerrada (un local comercial o una casa particular). La ermita tiene la forma de casa (las de cemento por ejemplo) o el objeto que cubre al santo cumple esa función (puede ser una botella de plástico). También puede ocurrir que la ermita esté en la calle pero al frente de una casa particular, o la figura del santo se encuentre en la pared de una casa (como estampa, mosaico, calco, etc.). En la cultura local la casa es el lugar de las relaciones primarias, no sólo las del parentesco sino también las de vecindad, esa pequeña-gran comunidad hecha de presencias y de ausencias, donde se juega el reconocimiento del hijo por la madre, del familiar enfermo o el hijo por nacer, el recuerdo del padre o el abuelo fallecido. De modo que las relaciones familiares son al mismo tiempo un contexto social y cultural. Probablemente, las expresiones católicas de los barrios de Santiago del Estero formen parte de la comunicación que va constituyendo cotidianamente esa memoria social y propiciando su continuidad.

Por otra parte, en las áreas relevadas, encontramos 59 ermitas ubicadas en las calles, de las cuales 38 aparecen en los puntos-muestra de la zona

sur, zona que ha sido históricamente objeto de pastoral de comunidades eclesiales de base (CEB), siendo parte del proceso de institucionalización de la CEB la construcción de la ermita del santo patrono. Esta variante aparece así como un punto intermedio entre la devoción particular de la familia y la forma institucionalizada del culto en el templo. Así como la presencia de las ermitas y los calcos en las *casas* de barrio nos remite a las creencias y devociones de los vecinos, las ermitas en las *calles* (aunque también en algunas casas) identificadas con los nombres de las comunidades –activas o no– remiten a las prácticas religiosas, predominantemente católicas, que tienen o tuvieron lugar periódicamente en el territorio: vía crucis, reuniones de oración, fiestas patronales.

La proporción entre templos católicos y evangélicos en las zonas relevadas en los barrios profundiza un poco la diferencia del centro: se registraron veinticinco templos en total, entre los cuales quince son evangélicos y de otras confesiones y diez, católicos. Las características de las edificaciones son variadas en cuanto a sus dimensiones y recursos: encontramos desde casas de barrio remodeladas hasta grandes iglesias entre los evangélicos y desde pequeñas capillas a grandes parroquias entre las católicas. Esta mayor o menor presencia de marcas de uno u otro signo nos habla así de una actividad evangélica importante y nos obliga a registrar una presencia pública significativa, dato que sin embargo no nos permite anticipar procesos a futuro ni aventurar número de adherentes activos.

Por otro lado, los templos relevados, si bien no alcanzan la concentración que registramos en el centro de la ciudad, constituyen en el contexto de las casas de barrio una presencia importante y singular en tanto lugares de congregación. El predominio de templos evangélicos y de otras confesiones –sustentados en lógicas de expansión territorial diferentes de la católica– remite a la diversidad de prácticas religiosas que conviven en los barrios: además de las misas y celebraciones católicas, las reuniones evangélicas constituyen parte de las actividades que se desarrollan en los templos y movilizan desplazamientos en el territorio.

Marcas religiosas en el Gran Mendoza: territorios y espacios

Andrea Blazsek, Carolina Galiotti, Micaela Lisboa, Erica Lis Melonari, Gustavo Ortiz, Ezequiel Potaschner, Azucena Reyes Suárez y Lucía Sosa

Los crecientes procesos de secularización asociados al quiebre de antiguas certezas, los grandes relatos y la individuación relacionados a la modernidad, no han eliminado al fenómeno religioso de la vida cotidiana de las personas, sino que se han reconfigurado las forma de experimentar y expresar las creencias, en un contexto de diversificación de la oferta religiosa.

Aquí se intenta presentar el vínculo entre el campo religioso y el campo social a partir de las distintas expresiones que se adoptan en el espacio urbano del Gran Mendoza como formas de manifestar la religiosidad. Los credos y las prácticas religiosas en los distintos estratos socioculturales reflejan modalidades distintivas de vincularse con lo sagrado. En el espacio se presentan en un sentido relacional, dando cuenta de una identidad religiosa sobre la base de la identificación-diferenciación entre las distintas simbologías y formas de experimentar la religiosidad.

Tipos de marcas. Resaltando la importancia de observar cómo se expresa la religión en el Gran Mendoza de manera perdurable, y así también cómo se exhiben estas manifestaciones al público (sea que se encuentren en un ámbito privado o público), es notorio destacar que en las zonas del muestreo hay una gran predominancia de la religión católica sobre el resto de las religiones; las marcas que corresponden a dicho culto conforman la mayoría del relevamiento. En segundo lugar se ubican las marcas denominadas como indefinidas, es decir aquellas manifestaciones difíciles de asociar a una religión particular (es el caso, por ejemplo, de imágenes referidas a Jesús, una figura “compartida” por diversas religiones).

No hay que perder de vista la variada gama de tipos de representaciones religiosas. Más allá de que hay una primacía de vírgenes y Jesús, también se encontró una gran cantidad de frases que indican la pertenencia a la religión católica: “Somos católicos”, una de las maneras más evidentes de autoescenificación en la búsqueda por representar y poner a la vista pública la propia identidad religiosa, marcando así también los límites con otras religiones.

El pequeño grupo de marcas de índole evangélica es producto de la escasa presencia de manifestaciones visibles de estas ramas cristianas que no tienen símbolos ni marcas identificatorias propias. Cabe destacar que la mayoría de estas marcas pertenecen a lugares de culto formales (templos) y no a manifestaciones simbólicas en ámbitos privados, caso contrario al de la religión católica, donde la mayoría pertenece a calcos, ermitas, nombres y carteles registrados en ámbitos privados.

Las marcas y señales religiosas se corresponden a los lugares residenciales de los distintos estratos sociales de la población mendocina, y a los barrios nuevos y viejos.

Marcas estáticas y dinámicas. A partir del relevamiento, podemos pensar que los católicos que exponen su identidad religiosa en el espacio lo realizan fundamentalmente con dos tipos de marcas que se diferencian entre ellas por su estructura y perdurabilidad. Podemos llamar a unas “marcas estáticas” y a las otras “marcas dinámicas”.

Las marcas estáticas están construidas de un material sólido e implican un proceso de producción medianamente complejo. Fueron hechas con el sentido de perdurar, marcas históricas que reflejan la identidad religiosa de la familia, el hogar y la casa. En los casos en que la casa es ocupada por personas distintas de las que realizaron la marca se cristaliza la perdurabilidad de la marca. El nuevo hogar puede decidir apropiarse y resignificar ese “mojón” en su propia historia familiar o, en caso contrario, deshacerse de ella dejando algún vestigio (grutas vacías, frisos tapados, etcétera).

Por otra parte, este tipo de expresión también tiene sentido dentro de la arquitectura de las construcciones, siendo ellas planteadas en el mismo diseño de la casa o adosadas en lugares estéticamente escogidos. Encontramos mayor densidad de este tipo de marcas en zonas de mayor antigüedad y bajos niveles de NBI.

Un caso testigo puede considerarse la 5ª sección de Capital, zona típicamente elegida por las clases medias-altas y altas antes del creciente fenómeno de los barrios privados que aún hoy conserva una población de buen nivel adquisitivo y muy bajos índices de NBI. Allí encontramos la mayor densidad de marcas durables, entre las que predominan las ermitas de la Virgen y los azulejos o frisos de Jesús.

Las marcas dinámicas se caracterizan por ser momentáneas, y su sentido implica que pueden ser destruidas por el paso del tiempo en un plazo relativamente corto. No precisan un proceso de elaboración por parte de los habitantes de la vivienda sino que se señala el “terreno” con una estampa preelaborada. Son marcas que se expanden por el territorio con gran facilidad. Casos típicos son los calcos, las estampitas, las oraciones, los grafitis, etcétera.

Dentro de esta clasificación, en la muestra relevada en el Gran Mendoza abunda un tipo de calco con la consigna “Somos católicos”, “Este hogar es católico” o “Somos católicos, no molestar”. Este tipo de marca predomina en todos los estratos socioeconómicos. Es llamativa la figura que aparece en tercer lugar de importancia en cuanto su repetición (después de la Virgen y de Jesús, contemplando cualquier tipo de marcas, sean estáticas o dinámicas).

Si bien los dos tipos de manifestaciones, tanto las estáticas como las dinámicas, son marcas de identidad, el objetivo que persigue cada una es diferente. Las marcas estáticas podrían ser realizadas buscando la protección y el resguardo divino. Se encomienda el cuidado del hogar a la Virgen y/o a Jesús. Estas presencias ocupan un lugar importante y muy visible en el frente del hogar.

Marcas religiosas con relación a los estratos sociales y a la antigüedad de la zona. En los espacios urbanos tradicionalmente asociados a

estratos sociales medios altos y altos predominan las ermitas. En la mayoría se corresponden a una concepción católica: la Virgen María, la Sagrada Familia, Jesús.

En barrios pertenecientes a un estrato social medio y bajo, y en las zonas con mayor cantidad de instituciones públicas, por lo general predominan las ermitas y los calcos.

La antigüedad de las zonas es otra variable de influencia respecto de estas manifestaciones religiosas. En las zonas más antiguas del Gran Mendoza, tanto de alto como de bajo NBI, encontramos mayor densidad de marcas; en cambio en los barrios más nuevos, con menos de veinte años de antigüedad, la densidad pasa a ser muy baja. En cuanto a los tipos de marcas, no se encuentran diferencias significativas entre zonas antiguas y nuevas: en ambas se mantiene la preponderancia de las ermitas y los calcos.

Al observar qué muestran las marcas en cada zona también encontramos fuertes similitudes: en ambas predominan las imágenes de Jesús y la Virgen. Hay diferencias en cuanto a la presencia de santos, cuya proporción es mayor en las zonas antiguas de la ciudad.

A partir del recorrido realizado, vemos que el espacio público del Gran Mendoza está fuertemente cargado de simbología católica, siendo la devoción por la Virgen y por Jesús las creencias más expresadas. Encontramos maneras diferentes de marcar el espacio según la antigüedad de la zona y sus estratos socioeconómicos. Sin embargo, una marca atraviesa todos los estratos y la antigüedad, el calco que hace referencia a la pertenencia católica del hogar, la cual creemos es particular de esta ciudad.

Marcas religiosas en Rosario

Lucas Almada, Verónica López Tessore, Silvia Montenegro y Lucía Salinas

El relevamiento de marcas religiosas en la ciudad de Rosario siguió lineamientos particulares según la especificidad del territorio y la disponibilidad de datos relativos a la estructura social, algunos de los cuales son sistematizados y georreferenciados distritalmente por el gobierno municipal de la ciudad.⁶

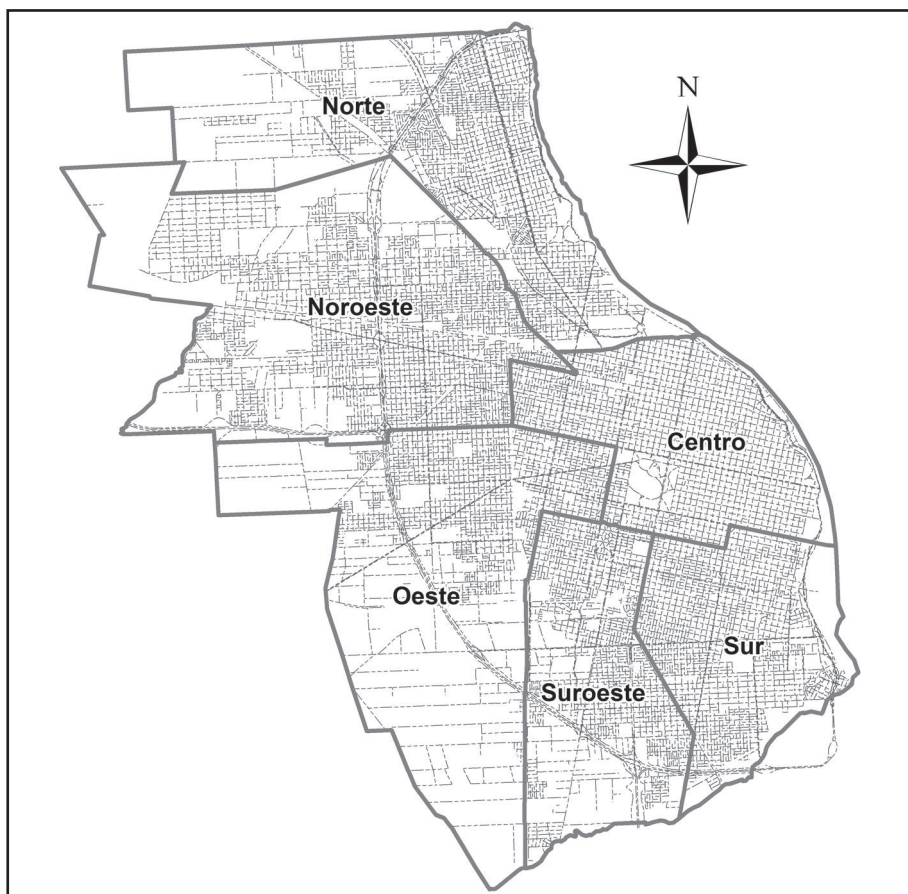
Desde el punto de vista del territorio, hemos seguido la división de la ciudad en distritos descentralizados, seis en total: Norte, Noroeste, Centro, Oeste, Sur, Suroeste. En lo que se refiere a la superficie del territorio cubierta con el relevamiento, hemos incluido la totalidad de los seis distritos de la

6. Observatorio Social de la Municipalidad de Rosario, www.rosario.gov.ar/observatoriosocial.

ciudad con el objetivo de realizar una cartografía religiosa de la ciudad de Rosario (mapa 1).

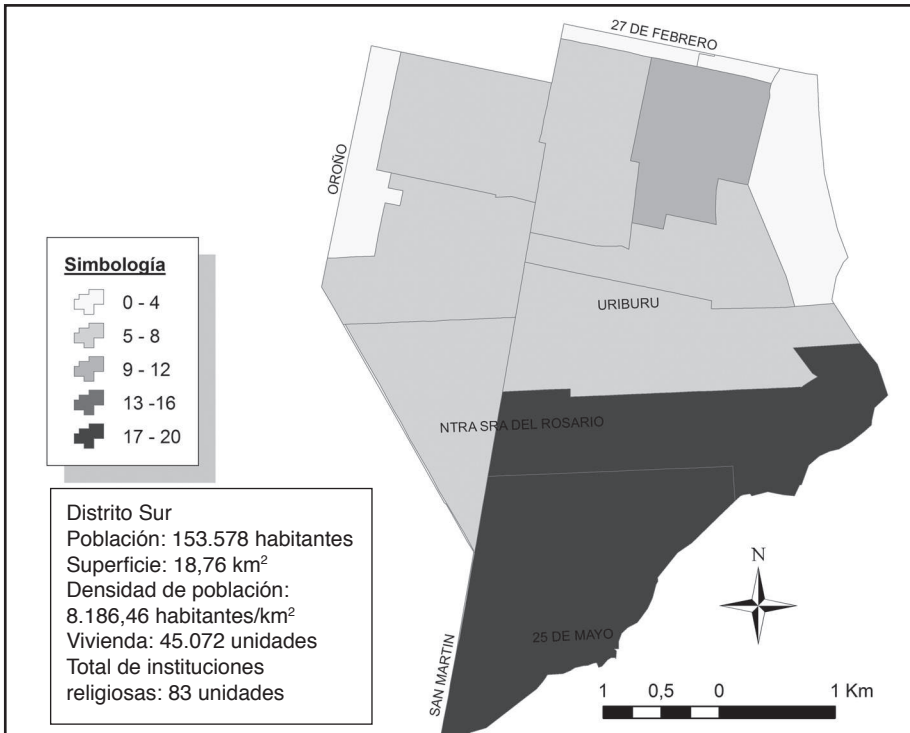
Cada uno de los distritos se constituyó en un territorio con límites específicos que, al mismo tiempo, recortamos en cuadrículas numeradas de nueve por nueve manzanas. Cada trabajador de campo tomó a su cargo un conjunto de cuadrículas pertenecientes a uno o varios distritos. El criterio de relevamiento de las marcas religiosas se circunscribió en nuestro caso a aquellas

Mapa 1
Distritos descentralizados de la ciudad de Rosario



referidas a la presencia institucional de los diferentes grupos religiosos. Si bien se han relevado otras marcas como carteles, grafitis, inscripciones, pasacalles, figuras y símbolos, dada la extensión del territorio a abordar ha sido necesario realizar una selección para el georreferenciamiento, por ello sólo fueron tomadas en cuenta las marcas relativas a iglesias, templos, santuarios, ermitas, altares callejeros, etc. Durante el registro se tuvo en cuenta la ubicación exacta de la marca (calle, número), la denominación exhibida, las actividades expuestas al público, las dimensiones aproximadas del local y una breve observación general del contexto de la zona donde estaba la marca religiosa. Respecto del tipo de marcas, y considerando las que hacen a la presencia de templos o lugares de culto, se ha tenido en cuenta el tipo edilicio. En tal sentido, hemos registrado si se trataba de una iglesia o templo, construidos exclusiva y estandarizadamente como lugar de culto,

Mapa 2
Distribución de marcas religiosas por fracción censal, Distrito Sur



Realizado por el Nodo Rosario, Universidad Nacional de Rosario. Asistencia técnica: Centro de Sensores Remotos, FCEIA, UNR.

caso específico de la religión católica y de algunas iglesias protestantes o con una infraestructura que evidencia una presencia estable en el local; salones, en el caso de grupos que se instalan refuncionalizando un local comercial, un supermercado, un garaje o cualquier local alquilado; casas de familia, cuando el tipo edilicio es simplemente una casa de familia alquilada o adquirida para el funcionamiento de algún grupo religioso y los santuarios, aquellos espacios de adoración de determinadas figuras que son visibles en la vía pública y a los cuales puede accederse libremente (mapa 3).

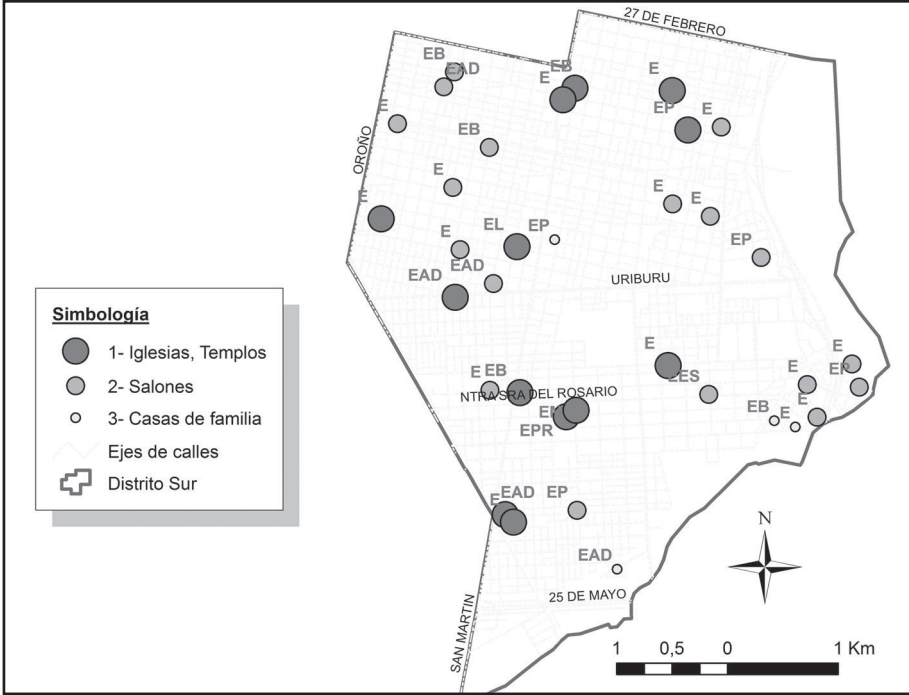
Entre los distritos hemos elegido el Sur, para presentar la representación cartográfica de las marcas religiosas institucionales relevadas. Aunque con diferencias en su interior, el ahora distrito está conformado por barrios originalmente habitados por inmigrantes y caracterizados por el componente obrero, debido a la presencia del frigorífico Swift y otras empresas que

Mapa 3
Marcas religiosas: católicos, con relación al tipo de marca relevado, Distrito Sur



Realizado por el Nodo Rosario, Universidad Nacional de Rosario. Asistencia técnica: Centro de Sensores Remotos, FCEIA, UNR.

Mapa 4 Marcas religiosas: evangélicos, en relación con el tipo de marca relevado, Distrito Sur



Realizado por el Nodo Rosario, Universidad Nacional de Rosario. Asistencia técnica: Centro de Sensores Remotos, FCEIA, UNR.

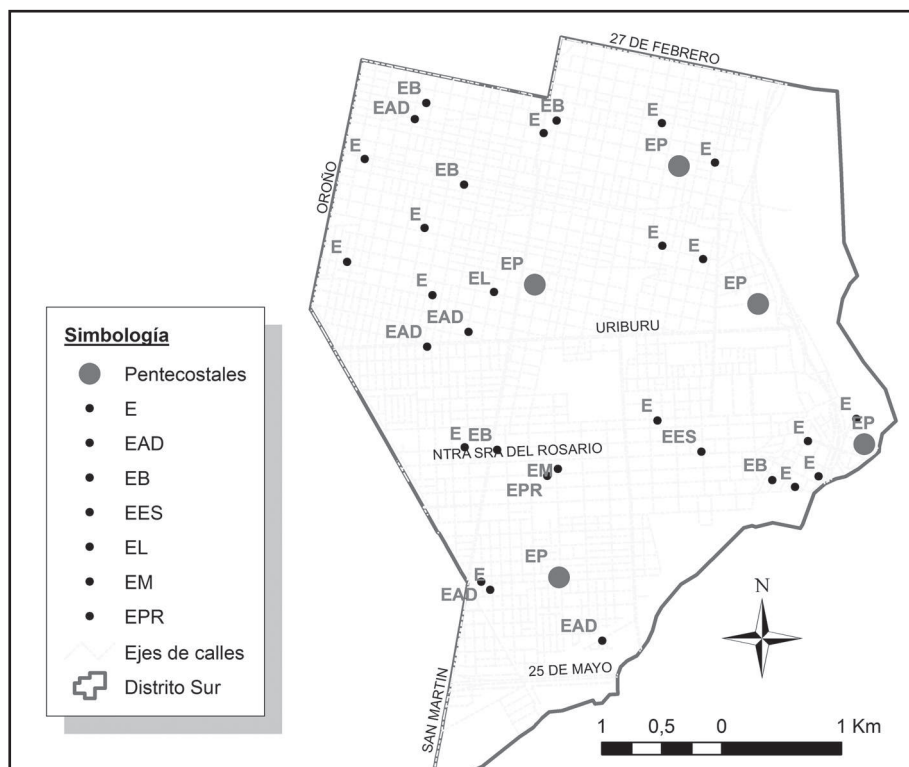
empleaban mano de obra. Actualmente, el distrito también alberga algunas de las zonas más pobres de la ciudad.

El mapa 2 nos muestra la distribución de las marcas religiosas presentes en el Distrito Sur, clasificadas según la tradición religiosa de pertenencia a la cual remiten, de acuerdo a tres grandes grupos, que luego mostraremos desdoblados en su interior: católicos, evangélicos y otros. Vemos aquí zonas de diversa densidad de marcas.

En el caso de los evangélicos (mapa 4), podemos ver que los salones y hasta las casas de familia son más numerosas que los edificios construidos específicamente para albergar un grupo y que, por lo tanto, el criterio de localizarse en espacios refuncionalizados y de una estabilidad menos marcada es el que predomina.

Las instituciones evangélicas relevadas en el Distrito Sur (mapa 5) fueron

Mapa 5
Marcas religiosas: pentecostales, en relación con otras marcas de evangélicos, Distrito Sur

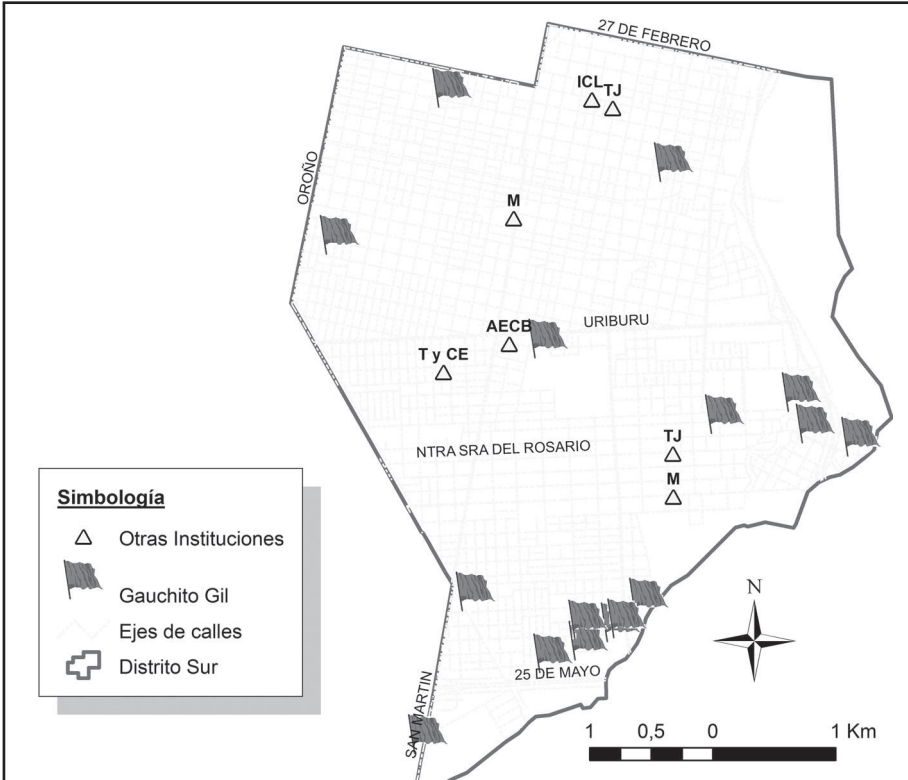


Realizado por el Nodo Rosario, Universidad Nacional de Rosario. Asistencia técnica: Centro de Sensores Remotos, FCEIA, UNR.

clasificadas en los siguientes grupos: E (evangélica), EB (evangélica bautista), EM (evangélica metodista), EL (evangélica luterana), EPR (protestantes), EP (pentecostales), EES (Ejército de Salvación), EAD (Asamblea de Dios).

En este distrito, al igual que en otros barrios de características sociodemográficas similares, los santuarios del Gauchito Gil se han multiplicado en los últimos tiempos, acompañando en algunos casos procesos migratorios de otras regiones del país hacia barrios populares de la ciudad de Rosario (mapa 6). Hemos identificado los santuarios del Gauchito Gil en el trasfondo de la presencia de otros grupos religiosos, entre los que destacamos ICL (Iglesia Católica Liberal), TJ (testigos de Jehová), M (mormones), AECEB (Escuela Científica Basilio), TYCE (teosofías y centros de estudio).

Mapa 6
Marcas religiosas: santuarios del Gauchito Gil
y otras instituciones (no católicas), Distrito Sur



Realizado por el Nodo Rosario, Universidad Nacional de Rosario. Asistencia técnica: Centro de Sensores Remotos, FCEIA, UNR.

Por último, y considerando el total de las 83 marcas religiosas pertenecientes a instituciones de distintas religiones, la cartografía muestra la densidad de instituciones de acuerdo con la fracción censal (mapa 2), lo cual permite visualizar los espacios en los que la concentración es mayor.

Marcas religiosas en el Área Metropolitana de Buenos Aires

*Joaquín Algranti, Nicolás Calcagno,
 Verónica Giménez Béliveau y Berenice Rubio*

Una gran variedad de signos religiosos constelan el espacio público de la ciudad: desde edificios destinados al culto hasta carteles anunciando servi-

cios espirituales, desde ermitas consagradas a algún santo hasta estampitas pegadas a las ventanas, los signos religiosos se publican en la ciudad así como los creyentes admiten y muestran sus pertenencias religiosas.

Para la realización del mapeo se seleccionaron ciertas zonas, siguiendo un criterio intencional para construir la muestra: para cubrir distintas realidades sociales dividimos la ciudad y su periferia en norte, sur y oeste, y trazamos tres círculos: el primero incluía CABA, el segundo el primer cordón del GBA, y el tercero el segundo cordón. Luego agregamos dos franjas más, suroeste y noroeste. A estas consideraciones, que resultaban en quince espacios diferenciados, sumamos una división más, centro/periferia, considerando que el uso de los espacios es diferente si se trata del centro de las localidades o de las periferias residenciales y fabriles. Estas divisiones, que funcionaron como una hipótesis de trabajo, revelaron su interés para comprender la lógica de la ubicación de los signos en espacios diferentes. En cada una de las zonas así identificadas se eligieron grupos de manzanas, que fueron recorridas minuciosamente buscando signos religiosos. El relevamiento se llevó a cabo entre julio y diciembre de 2009. Se relevaron 2.581 marcas, distribuidas en 234 manzanas (26 puntos muestra, de 9 manzanas cada una), las localidades relevadas fueron Capital Centro, Liniers y Constitución en la CABA; San Isidro, Martínez, Olivos, San Fernando, Virreyes y Troncos del Talar en el conurbano norte; Quilmes, Wilde, Banfield, Virrey del Pino, Monte Grande, Villa Santa Rosa y Carlos Spegazzini en el conurbano sur, y Lomas del Mirador, San Justo, Morón, Moreno, La Reja, San Martín, Loma Hermosa, Villa Tessei, Campo de Mayo y Trujui en el conurbano oeste.

En el AMBA los signos religiosos se multiplican en distintos espacios: casas, locales, calles, instituciones, templos, plazas. Las marcas religiosas asumen diferentes matices dependiendo del lugar en el que son creadas: una ermita en una casa fue pensada con un objetivo que no coincide plenamente con los motivos de creación de una ermita dedicada a la misma entidad en una plaza, por ejemplo. Aquí la clasificación de los lugares en públicos y privados, y la reflexión sobre esta separación, nos permitió pensar la lógica de las marcas. Dividimos los lugares de las marcas en privados (casa) y públicos (locales, calles, instituciones, templos, plazas). La mayoría de las marcas estaban en el espacio privado de las casas, donde además se privilegiaban dos tipos de marcas: las ermitas y los calcos. Es decir, aquellas marcas que invocan protección, muestran identidad, dicen la adscripción religiosa del habitante. Y este decir la propia identidad no es, por cierto, un acto estrictamente privado: ermitas y calcos no sólo están en el interior de las viviendas, para consumo de sus habitantes exclusivamente, sino colocados en las viviendas para ser vistos, permitiendo su identificación. En el espacio público de las calles y las plazas, además de exhibir la identidad de quien

las promueve, las marcas vehiculizan otros usos: los carteles informan de actividades y llaman a otras, los templos se ofrecen para realizar actividades de reunión de fieles y de culto, las instituciones muestran la presencia del grupo religioso en un amplio rango de actividades que superan lo cultural.

El tipo de marca religiosa que más frecuentemente se encuentra al recorrer Buenos Aires y su periferia no es lo más perceptible en primera instancia; son los calcos, las estampitas, los letreros y las pintadas que muestran la pertenencia religiosa y representan poco más de un tercio de las marcas relevadas. Las ermitas son el tipo de marca que aparece en segundo lugar, con la particularidad de que éstas son casi exclusivamente católicas. Los carteles que difunden actividades y convocan a actos y reuniones siguen en frecuencia. Encontramos en nuestro recorrido templos referenciados con distintas corrientes religiosas, y finalmente vimos nombres de negocios e instituciones educativas o de ayuda social de carácter religioso. Poco más de la mitad de las marcas están localizadas en casas, algo menos de un cuarto en locales. Encontramos signos religiosos, en orden decreciente, en las calles, en instituciones y en plazas.

Este espacio constelado de marcas religiosas nos muestra, como múltiples investigaciones sostienen, el avance de la pluralización del campo religioso desde las décadas de 1960 y 1970, y el progresivo quiebre de la hegemonía del catolicismo como actor privilegiado del campo religioso. En efecto, el territorio aparece significado en su mayoría por marcas católicas, pero en una proporción que abre un amplio campo de articulación y disputa con otras creencias. Encontramos además marcas *new age*, cristianas, evangélicas, de cultos populares. Las católicas aparecen con más frecuencia, seguidas por los signos *new age*, y las cristianas y evangélicas.

En términos generales, el catolicismo se vuelve visible en primer lugar a través de ermitas y luego por medio de calcos y carteles –para nombrar las marcas más destacadas– y los grupos *new age* son reconocibles mayoritariamente mediante carteles y calcos; el modo de visibilidad privilegiado de los evangélicos son los templos, es decir, las iglesias, seguidas por los carteles y en menor medida por las instituciones y los calcos. El soporte de la marca, esto es, la materia prima que la conforma y la función o tarea social que cumplen para el grupo, plantea a su vez una relación con el tiempo. Es así como las ermitas, en sus distintas variantes, podrían ser una forma de marca religiosa que intenta en principio prolongarse temporal y territorialmente, delimitando un lugar sagrado, sea que provenga de la iniciativa institucional de una parroquia o que surja de las prácticas privadas de los fieles, y marcando el espacio público con un signo de identidad. En ambos casos el peso de la historia acumulada con que cuenta el catolicismo en nuestro país se asocia en parte a la visibilidad predominante de marcas de mediano y largo plazo. La extendida presencia de los calcos como marca que expresa

una pertenencia en un soporte frágil y perecedero se comprende también por la presencia cultural de catolicismos cuyas modalidades de expansión en el territorio suelen ser más extensivas que intensivas: la posesión de calcos por las personas dejan abiertos múltiples pertenencias y significados, y la exposición de estampitas y signos en sus casas y sus negocios está escasamente sometida al control efectivo de los agentes institucionales.

En el caso del universo de prácticas, creencias y símbolos de la *new age* su forma de expresión privilegiada en el espacio público son los carteles y calcos; dos tipos de señales de alta visibilidad, pero también de alta circulación y podríamos decir desaparición, en la medida en que su continuidad depende en parte del éxito comercial vinculado a la prestación de servicios terapéuticos alternativos como la reflexología, el reiki, el yoga, el tai chi chuan, el shiatzu, los cuencos tibetanos y la acupuntura, para nombrar las prácticas de raigambre oriental, y la aromaterapia, las flores de Bach o las terapias de vidas pasadas, para hacer referencia a terapias occidentales que encontramos anunciadas en la ciudad. La historia emerge aquí con la fuerza de lo nuevo en la medida en que el movimiento *new age* es inseparable de las transformaciones sociales de los últimos treinta años, vinculadas a una cierta crisis del discurso biomédico y la intensificación de las redes de circulación e intercambio de bienes culturales a escala mundial. La asociación entre marcas *new age*, el tipo de soporte (carteles y anuncios, especialmente) y el sentido de difusión de actividades ligadas a la oferta de servicios se refleja en los espacios en que estas marcas están expuestas: fundamentalmente el centro de la CABA, y los centros de las localidades del conurbano relevadas. En el primer cordón del conurbano, por ejemplo, en los centros de las localidades (San Isidro, Olivos, Quilmes, Wilde, San Justo) las marcas *new age* duplican a las que aparecen en las zonas periféricas residenciales. Esta característica se repite en las localidades del segundo cordón.

Si enfocamos las marcas religiosas del mundo evangélico, resulta interesante señalar nuevamente que el soporte mayoritario de las marcas evangélicas son principalmente los templos y luego los carteles. Se trata del único grupo religioso que hace del punto de reunión de los creyentes su principal forma de aparición en el espacio público y en los dominios visibles del espacio privado. Aquí se ponen en juego cuestiones vinculadas a la historia y a la dinámica institucional de la tradición protestante en la medida en que la creación de templos e iglesias se recuesta, muchas veces, en la iniciativa privada de creyentes que empiezan a profesionalizarse en la vida religiosa. El resultado se expresa en una relativa facilidad o ventaja comparativa –si tenemos en cuenta a otros grupos– para crear organizaciones religiosas, templos e iglesias, transformando el espacio privado de la vivienda en un lugar de culto, adoración, alabanza y milagros. Se produce así una igualación de

los límites fijos entre lo público y lo privado o un corrimiento y redefinición de los umbrales entre ambos dominios frente a la sacralización del espacio doméstico, cotidiano, de la casa devenida templo. Este último es un tipo de marca que pone en evidencia la importancia de la construcción de lazos sociales que el movimiento evangélico le imprime a su propuesta religiosa. A su vez, la contracara de este proceso de apertura y diversificación institucional tiene que ver con un “ciclo de vida”, en muchos casos más corto que otras iglesias debido a que la iniciativa privada cuenta con pocos recursos para conservarse en el tiempo en situaciones de alta competencia si no logra crecer y expandirse. En este sentido los templos delimitan un régimen de visibilidad estable y más o menos permanente en comparación con los calcos y carteles, pero sumamente dinámico y cambiante si atendemos a las instituciones del catolicismo o del protestantismo histórico (pensemos en parroquias, catedrales, fundaciones, escuelas, etcétera).

La presencia de marcas religiosas en las dependencias estatales es un elemento destacable, ya que implica la materialización de un vínculo entre la religión y la política, entre el catolicismo y el Estado, de largo arraigo en la sociedad argentina. Encontramos numerosas marcas religiosas en instituciones públicas, tanto en dependencias provinciales y municipales, donde se ubican poco más de un tercio de la cantidad total, como en instituciones nacionales. También hallamos signos en escuelas y en dependencias provinciales y en comisarías y hospitales. La mayoría de las marcas son católicas, aunque también relevamos signos *new age* y evangélicos.

A modo de cierre, podemos decir que el ejercicio de clasificación de los signos religiosos hallados en el espacio del AMBA nos habla de una gran vitalidad de lo religioso en los espacios urbanos. En consonancia con los altos porcentajes de creencias que los habitantes del AMBA declaran, la marca religiosa en el espacio público y privado es una presencia relativamente frecuente, que resignifica el espacio en términos identitarios, con importantes connotaciones simbólicas. Mostrar la religión marcando la propia casa con calcos que indican la pertenencia, convocar a reuniones religiosas a través de carteles, manifestar la propia devoción imponiendo un nombre de connotaciones católicas a un negocio familiar, como movimientos personales, son algunas de las actividades que texturizan el espacio público insertando identificadores destinados a sostener la memoria de un determinado grupo religioso o creencia en un lugar específico.

Bibliografía general

- BIANCHI, Susana (2004), *Historia de las religiones en Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Sudamericana.
- BOHOLAVSKY, Ernesto (2009), *El complot patagónico. Nación, conspiracionismo y violencia en el sur de Chile y Chile (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Prometeo.
- BOURDIEU, Pierre (1971), “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie*, XII.
- BUHRUCKER, Christian (1988), *Nacionalismo y peronismo (1930-1955). La Argentina en la crisis ideológica mundial*, Buenos Aires, Sudamericana.
- CUCCHETTI, Humberto (2005), “Religión y política en Argentina y en Mendoza, 1943-1955. Lo religioso en el primer peronismo”, Buenos Aires, documento de trabajo N° 13, CEIL-PIETTE/CONICET.
- (2008), “Articulaciones religiosas y políticas en experiencias peronistas: memoria política e imaginario religioso en trayectorias de la Organización Única del Trasvasamiento Generacional”, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- (2011), *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*, Buenos Aires, Prometeo.
- DA COSTA, Néstor (2003), *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*, Montevideo, CLAEH.
- DE CERTEAU, Michel (1990), *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- DE LA TORRE, Renée y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco-Secretaría de la Gobernación.
- DONATELLO, Luis Miguel (2008), “Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre la religión y la guerrilla en los 60 y 70”, *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos Debates* [en línea].
- ESQUIVEL, Juan Cruz, Fabián GARCÍA, María Eva HADIDA y Víctor HOUDIN (2002), *Creencias y prácticas religiosas en el gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Encuesta Nacional de Hogares Ampliada* (2006), Montevideo, Instituto Nacional de Estadística.
- FORNI, Floreal (1993), “Nuevos movimientos religiosos en Argentina”, en *Nuevos*

- movimientos religiosos y ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- FUNES, Patricia (2008), “Mamá Mercedes. Diario de viaje de una Madre de Plaza de Mayo”, en Fortunato Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Centro Franco Argentino-Colihue.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (2005), “Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido sociohistórico”, *Prismas. Revista de historia intelectual* 9.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina, Renée DE LA TORRE y Cintia CASTRO (2011), *Una ciudad donde habitan muchos dioses*, El Colegio de Jalisco, 2011.
- GUTMAN, Daniel (2003), *Tacuara. Historia de la primera guerrilla urbana argentina*, Buenos Aires, Vergara.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2008), “Producciones religiosas de la modernidad”, en Fortunato Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.
- MOLINA, Gladys *et al.* (2000), “La imagen de la ciudad de Santiago del Estero”, Santiago del Estero, UCSE, mimeo.
- MONTENEGRO, Silvia y Verónica GIMÉNEZ BÉLIVEAU (2007), *La triple frontera. Globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- ROCK, David (1993), *La Argentina autoritaria*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO JACOB, César, Philippe WANIEZ *et al.* (2003), *Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Loyola.
- SALAS, Ricardo (2007), “Religión, política y sociedad en el Mercosur”, *Sociedad y Religión*, 28-29.
- SEGATO, Rita L. (2008), “La faccionalización de la república y del paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”, en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO.
- WEBER, Max (1984), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Sarpe.
- (1992), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1998), *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus.

Católicos

- AMEIGEIRAS, Aldo (2002), “Con el Cristo a cuestas: identidad y religión en migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 47, Buenos Aires, CEMLA.
- BONNIN, Juan Eduardo (2005), “Iglesia y comunidad nacional: estrategias institucionales entre la dictadura y la democracia”, *Sociedad y Religión*, 24-25.
- (2007), *Iglesia y democracia. Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981-1990)*, Buenos Aires, CEIL-PIETTE.
- (2008), “El discurso colectivo como objeto del análisis del discurso. Reflexiones metodológicas a partir de un caso de discurso religioso”, *Cuadernos de Investigación*, 12, Universidad de Ibagué (Colombia).

- (2009), “Religious and Political Discourse in Argentina. The case of reconciliation”, *Discourse and Society*, 20 (3).
 - (2010), “Los documentos (in)completos del Episcopado argentino: edición y memoria”, *Páginas de Guarda*, 10.
 - (2011), *Génesis política de la escritura religiosa. “Iglesia y comunidad nacional” (1981), entre la dictadura y la democracia en la Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.
 - (2011), “Estética y política del conflicto en la génesis escrituraria de textos colectivos: la «Introducción» de los «Documentos finales de Medellín» (1968)”, *Escritural. Écritures d’Amérique latine*, 4 (2).
 - (2011), “From discursive event to discourse événement: a case study of political-religious discourse in Argentina”, *Discourse & Society*, 22 (6).
- CAIMARI, Lila (1994), *Perón y la Iglesia Católica*, Buenos Aires, Ariel.
- CARBONELLI, Marcos e Gabriela IRRAZÁBAL (2010), “Católicos y evangélicos. ¿Alianzas religiosas en el campo de la bioética argentina?”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 26.
- CATOGGIO, María Soledad (2008a), “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia 1969-1970”, *Sociedad y Religión*, 30-31.
- (2008b), “Gestión y regulación de la diversidad religiosa. Políticas de «reconocimiento» estatal: el Registro Nacional de Cultos”, en Fortunato Mallimaci (org.), *Religión y política. Perspectivas América Latina-Europa*, Buenos Aires, Biblos.
 - (2010), “Cambio de hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar”, *Latin American Research Review*, 45 (2).
 - (2011a), “Religious Beliefs and Actors in the Legitimation of Military Dictatorships in the Southern Cone, 1964-1989”, *Latin American Perspectives*, 38 (6).
 - (2011b), “Mártires y sobrevivientes: figuras de la violencia política en los años 60 y 70”, *Lucha Armada en la Argentina* (anuario).
- CUCCHETTI, Humberto (2007), “Conversión católica y secularización en trayectorias peronistas del trasvasamiento generacional”, *Internationalist Review*, 24.
- DI STEFANO, Roberto (2004), *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- y Loris ZANATTA (2000), *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo.
- DONATELLO, Luis (2002), “*Ética católica y acción política: los Montoneros, 1966-1976*”, tesis de maestría, Maestría de Investigación Social en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- (2005), “*El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los 60 a las impugnaciones al neoliberalismo en los 90*”, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.
 - (2007), “Lo religioso como objeto de lo político y lo político como objeto de lo religioso. Ensayo conceptual sobre las relaciones entre catolicismo y política en la Argentina”, *Religioni e Società*, 57.
 - (2010), *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Manantial
- ESQUIVEL, Juan Cruz (2004), *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de*

- Alfonsín y Menem (1983- 1999)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- (2009), “Cultura política y poder eclesiástico: encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina”, *Archives des sciences sociales des religions*, 146, París, Institut de Sciences Sociales des Religions.
 - (2009), “La presencia pública de la Iglesia Católica durante los gobiernos de Carlos Menem (1989-1999)”, en Aldo Ameigeiras y José Pablo Martín (comps.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Prometeo-Universidad Nacional de General Sarmiento.
 - (2009), “Estado e Iglesia Católica en la Argentina reciente: los términos de una compleja relación (1976-2007)”, *Ayer*, 73.
- FELITTI, Karina (2007), “La Iglesia Católica y el control de la natalidad en tiempos del Concilio: la recepción de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) en Argentina”, *Anuario IEHS*, 22.
- (2012), “Sexualidad y reproducción en los discursos y prácticas católicas en los años 80”, en Claudia Touris y Mariela Ceva (coords.), *Los avatares de la “nación católica”. Cambios y permanencias en el campo religioso contemporáneo*, Buenos Aires, Biblos.
- FORNI, Floreal (1987), “Catolicismo y peronismo”, *Unidos*, 14-18.
- (1989), “Derechos humanos y trabajo de base: la reproducción de una línea en el catolicismo Argentino”, *Sociedad y Religión*, 7, diciembre.
- GHIO, José María (1995), “Catholic Church and politics in Argentina (1880-1989)”, tesis, Nueva York, Columbia University.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (2007a), “Jerarquías eclesiásticas, Nación y espacio público en Argentina”, en Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México.
- (2007), “Carreras militantes. Comunidades católicas y formación de los sujetos en Argentina”, *Ciencias Sociales y Religión*, 9.
 - (2008), “Identidad, memoria y emoción: representaciones de los 70 en comunidades católicas en la Argentina contemporánea”, en Fortunato Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.
 - y Gabriela IRRAZÁBAL (2009), “Católicos somos todos. Sobre los múltiples rostros del catolicismo en Argentina”, *Nueva Tierra*, 69.
 - (2010), “Católicos en Argentina. Hacia una interpretación de su diversidad”, *Sociedad y Religión*, 32-33.
- GIORGI, Guido (2010), “Redes católicas y Estado en la «Revolución Argentina»”, *Ciencias Sociales y Religión*, 12.
- IRRAZÁBAL, Gabriela (2010a), “El derecho al aborto en discusión: la intervención de grupos católicos en la comisión de salud de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires”, *Sociologías*, 24.
- (2010b), “Bioética y catolicismo: dificultades en torno a la constitución de una identidad colectiva”, *Religiao & Sociedade*, 30 (1).
- MALLIMACI, Fortunato (1992), “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en *500 años de catolicismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA.
- (1993a), “Estudios sobre la relación catolicismo, Estado y Sociedad en la Argenti-

- na”, en *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (1993b), “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos”, en Alejandro Frigerio (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, t. II, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
 - (1996a), “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin de milenio desde la Argentina”, *Sociedad y Religión*, 14-15, noviembre.
 - (1996b), “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930- 1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 4, Universidad Nacional de Quilmes, agosto.
 - (1998), *El catolicismo integral en la Argentina, 1930-1946*, Buenos Aires, Biblos.
 - (2001), “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en Roberto Di Stefano y Fortunato Mallimaci (comps.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.
 - (2003), “Religión, catolicismo y sociedad civil en Argentina: entre la nación católica y la reconstrucción plural de los lazos sociales”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, 5-6.
 - (2004), “Los católicos: entre el cuentapropismo y la protesta social y carismática”, en *¿Es posible “otro mundo”?*, Bogotá, Indo-American Press.
 - (2005), “Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner”, *América Latina Hoy*, N° 41: *Religión y política en una época de pluralismo*, Universidad de Salamanca.
 - (2006), “Monseñor Angelleli: un católico intransigente desde el mundo de los pobres”, en María A. Puente Lutteroth (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, Universidad Autónoma de Morelos.
 - (2007), “Catolicismos sin Iglesia. Mirada histórica y sociológica en Argentina. Continuidades de largo plazo de una modernidad católica en un Estado y una sociedad impregnados de laicidad católica”, *Religioni e Società*, 57.
 - (ed.) (2008a), *Religión y política*, Buenos Aires, Biblos-UBA-Alfa de la Comunidad Europea.
 - (comp.) (2008b), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.
 - (2008c), “Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares”, en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO.
 - (2008d), “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en Robert Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México.
 - (2009a), “Lieux de récréation politique en période de «Désenchantement». Espaces et trajectoires politique-religieux dans la société argentine”, en Natacha Borgeaud Garciandía, Bruno Lautier, Ricardo Peñafiel y Ania Tizziani (eds.), *Penser le politique en Amérique latine. La récréation des espaces et des formes du politique*, París, Karthala.
 - (2009b), “Argentina”, en *El atlas de las religiones. País por país, las claves del mundo que viene*, Buenos Aires, Le Monde Diplomatique.

- (2009c), “Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana”, en Aldo Ameigeiras y José Pablo Martín (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento-Prometeo.
- (2011a), “De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa”, en Olga Odgers Ortiz (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*, México, El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS.
- MALLIMACI, Fortunato y María Soledad CATOGGIO (2008), “El catolicismo argentino en la dictadura y la posdictadura. Redes y disputas”, *Puentes*, 23.
- MALLIMACI, Fortunato, Humberto CUCCHETTI y Luis DONATELLO (2006), “Camino sinuoso. Nacionalismo y catolicismo en la Argentina contemporánea”, en Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Anthropos.
- MALLIMACI, Fortunato y Roberto DI STEFANO (comps.) (2001), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.
- MALLIMACI, Fortunato, Luis DONATELLO y Humberto CUCCHETTI (2011), “Catholicisme et nationalisme: lo politique-religieux et la «matrice commune» en Argentine”, *Problemes de l’Amerique Latine*, 80.
- MALLIMACI, Fortunato y Juan Cruz ESQUIVEL (2011), “Catolicismo, política y sociedad en el bicentenario de la Argentina”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, 13-14.
- MALLIMACI, Fortunato y Martha VILLA (2007), *Las comunidades eclesiales de base y el mundo de los pobres en Argentina. Conflictos y tensiones por el control del poder en el catolicismo*, Buenos Aires, CEIL-PIETTE/CONICET.
- MARTÍN, José Pablo (1992), “El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino en Nuevo Mundo”, *Revista de Teología Latinoamericana*, 41-42, Buenos Aires.
- MIGNONE, Emilio (1986), *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.
- SONEIRA, Abelardo (1989), *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica (1880- 1976)*, t. I y II, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (2001), *La renovación carismática católica en la República Argentina. Entre el carisma y la institución*, Buenos Aires, Educa.
- (2002), “La Juventud Obrera Católica en Argentina (y notas comparativas con su desarrollo en Brasil y México)”, en María A. Puente Lutteroth (ed.), *Innovaciones y tensiones en los procesos socioeclesiales. De la Acción Católica a las comunidades eclesiales de base*, México, CEHILA-Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos-CONACYT.
- VAGGIONE, Juan Marco (2005), “Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo”, en Marta Vasallo (comp.), *En nombre de la vida*, Córdoba, CDD.
- (comp.) (2008), *Diversidad sexual y religión*, Córdoba, Ferreyra Editor.
- (comp.) (2010), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.

- ZANCA, José (2006), *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-Universidad de San Andrés.
- ZAPATA, Laura (2005), *La mano que acaricia la pobreza. Etnografía del voluntariado católico*, Buenos Aires, Antropofagia-IDES.

Evangélicos

- ALGRANTI, Joaquín (2007), “La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la Argentina”, *Interpretaciones. Revista de Historiografía y Ciencias Sociales de la Argentina*, 3, segundo semestre.
- (2008), “Emoción, dramaturgia y política: los juegos de la experiencia religiosa en el neopentecostalismo”, en Fortunato Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.
 - (2010a), *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las megaiglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ciccus.
 - (2010b), “Mito, liderazgo y política en el mundo evangélico. Análisis de las representaciones neopentecostales sobre su destino de liderazgo en la sociedad argentina”, *Revista de Antropología Experimental*, 10.
- BARRON, Viviana (2007), “Ofertas de sanidad y alivio en los grupos pentecostales agrupados en la Unión de las Asambleas de Dios (UAD) en Argentina”, en Anitilde Idoyaga Molina (ed.), *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*, Buenos Aires, Ensayos-CAEA-CONICET.
- CAPDEVIELLE, Julieta (2011), “Estableciendo vínculos: entre los estudios de los movimientos sociales y los movimientos religiosos en Argentina”, *Humanitas*, 8, Universidad Católica de Costa Rica (e/p).
- CARBONELLI, Marcos (2008), “Evangélicos y política en Argentina: entre la institucionalización y la autonomía”, *Mitológicas*, XX-III.
- (2009), “Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el conurbano bonaerense”, *Ciencias Sociales y Religión*, 11.
 - y Mariela MOSQUEIRA (2008), “Luis Palau en la Argentina: construcción mediática del cuerpo evangélico, disputas por el espacio público y nuevas formas de territorialidad”, *Enfoques*, XX (1-2).
 - (2010a), “Cristãos e política: reflexões sobre a experiência «Valores para o meu país»”, *CSONline. Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, año 4 (11).
 - (2010b), “Minorías religiosas en Argentina: posicionamientos frente a lo político y al Estado”, *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 28, Universidad Complutense de Madrid.
- CERIANI CERNADAS, César (2008), *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*, Buenos Aires, Biblos.
- CORDEU, Edgardo Jorge y Alejandra SIFFREDI (1971), *De la algarroba al algodón. Movimientos mesiánicos de los guaycurú*, Buenos Aires, Juárez Editor.
- FRIGERIO, Alejandro (comp.) (1993a), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (comp.) (1993b), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- (1999), “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”, *Ciencias Sociales y Religión*, 1.
- FRIGERIO, Alejandro y María Julia CAROZZI (1994), “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”, en Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi (comps.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- FRIGERIO, Alejandro y Hilario WYNARCZYK (2008), “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos”, *Sociedade e Estado*, 3 (2).
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde (1992), “Mito y mesianismo entre los pilará”, *Mito-lógicas*, VII.
- JONES, Daniel, Ana Laura AZPARREN y Luciana POLISCHUK (2010), “Evangélicos, sexualidad y política: las instituciones evangélicas en los debates públicos sobre unión civil y educación sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004)”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.
- MALLIMACI, Fortunato (1996), “Protestantismo y política partidaria en la actual Argentina”, en Tomás Gutiérrez (comp.), *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe*, Lima, CEHILA.
- MAROSTICA, Matt (1997), “Pentecostal and politics; the creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993”, Ph.D. dissertation (in Political Science)-Political Sciences Department, University of California, Berkeley.
- (2000), “La nueva política evangélica: el movimiento evangélico y el complot católico en la Argentina”, *Ciencias Sociales y Religión*, 2.
- MÍGUEZ, Daniel (1997), *Spiritual bonfire in Argentina: Confronting current theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in Buenos Aires Suburb*, Amsterdam, CEDLA.
- (1998), “Política y magia en un suburbio de Buenos Aires, estrategias indirectas de expresión demandas en un contexto de clientelismo político”, *Sociedad y Religión*, 16-17.
- (2000), “Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e Iglesias pentecostales”, *Ciencias Sociales y Religión*, 2.
- MILLER, Elmer S (1979), *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo Veintiuno.
- MOSQUEIRA, Mariela (2010a), “La política requiere de leones, no de ovejas: participación política en jóvenes cristiano-evangélicos”, *Revue interdisciplinaire des travaux sur les Amériques-IEHAL*, 4.
- (2010b), “Santa rebeldía: una aproximación a las construcciones de género, sexualidad y juventud en comunidades evangélico-pentecostales”, en Silvia Elizalde (coord.), *Género y generación en la Argentina. Estudios culturales sobre jóvenes*, Buenos Aires, Biblos.
- SARACCO, Norberto (1989), “Argentine Pentecostalism: Its History and Theology”, Ph.D. Thesis, Faculty of Arts, University of Birmingham.
- SEIGUER, Paula (2009), “La Iglesia Anglicana y la comunidad inglesa en la Ar-

- gentina. Conformación de identidad y estrategias misionales. Argentina, 1890-1930”, tesis de doctorado en Historia.
- SEMÁN, Pablo (1994), “Identidad de los jóvenes pentecostales”, en Alejandro Frigerio (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (2000), “A Fragmentação do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires”, tesis doctoral, Porto Alegre.
 - (2001), “La recepción popular de la teología de la prosperidad”, *Scripta Ethnologica*, XXIII.
 - (2006a), “El pentecostalismo y el «rock chabón» en la transformación de la cultura popular”, en Daniel Míguez y Pablo Semán (comps.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos.
 - (2006b), *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla.
 - (2008), “Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular”, *Ciencias Sociales y Religión*, 10.
- SONEIRA, Abelardo J. (1994), “Biografía y religiosidad pentecostal: una aproximación al estudio de las características sociobiográficas del creyente pentecostal”, en Alejandro Frigerio (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (1991), “Los estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina”, *Sociedad y Religión*, 8.
 - , Isabel TORT y Leonor PESSINA (1993), “El Ministerio Ondas de Amor y Paz del pastor Héctor Aníbal Giménez”, en Alejandro Frigerio (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- TARDUCCI, Mónica (1993), “Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión”, en Alejandro Frigerio (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (1994), “¿Las mujeres en el movimiento pentecostal; sumisión o liberación?”, en Alejandro Frigerio (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
 - (2002), “«Servir al marido como al Señor»: las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género”, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
 - (2005), “«Sólo respondo al llamado de Dios»: el precario liderazgo de las pastoras pentecostales”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 40.
- WRIGHT, Pablo (1992), “Toba Pentecostalism Revisited”, *Social Compass*, 39 (3).
- (2002), “«Evangelio»: Pentecostime Indigene dans le Chaco Argentin”, *Social Compass*, 49 (1).
- WYNARCZYK, Hilario (1993), “Carlos Annacondia: un estudio de caso en neopentecostalismo”, en Alejandro Frigerio (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- (2009), *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, San Martín, UNSAM.
- (2010), *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno-Instituto Di Tella.
- , Pablo SEMÁN y Mercedes DE MAJO (1995), *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*, Buenos Aires, Facultad Internacional de Estudios Teológicos.

Judíos

- AMIA (1968), *Censo de la comunidad judía de Quilmes, 1963*, Buenos Aires.
- AVNI, Haim (1983), *Argentina y la historia de la inmigración judía, 1810-1950*, Buenos Aires, AMIA-Magnes.
- BRAUNER, Susana (2009), *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Buenos Aires, Lumiere.
- CHERJOVSKY, Iván (2007), “Colonia Mauricio: conflicto, discurso y memoria en una colonia agrícola judía de fines del siglo XIX”, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- DUJOVNE, Alejandro (2010), “Impresiones del judaísmo. Una sociología histórica de la producción y circulación transnacional del libro en el colectivo social judío de Buenos Aires, 1919-1979”, tesis doctoral, Buenos Aires, IDES-UNGSM.
- (2006), “«Hay que ganar la calle judía.» Diáspora y política: Un análisis etnográfico de la izquierda judía en Argentina”, tesis de maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- FAINSTEIN, Daniel (2006), “Secularización, profecía y liberación: la desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual”, tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FEIERSTEIN, Ricardo (1993), *Historia de los judíos argentinos*, Buenos Aires, Planeta.
- JMELNIZKY, Adrián y Ezequiel ERDEI (2005), *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*, Buenos Aires, AMIA.
- KAHAN, Emmanuel (2011), “Entre la aceptación y el distanciamiento: actitudes sociales, posicionamientos y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar (1973-2007)”, tesis de doctorado, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- KAHAN, Emmanuel, Laura SCHENQUER, Damián SETTON y Alejandro DUJOVNE (comps.) (2011), *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*, Buenos Aires, Lumiere.
- LEWIN, Boleslao (1971), *Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- MENDES-FLOHR, Paul, Yom Tov ASSIS y Leonardo SENKMAN (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Buenos Aires, Lilmod-Universidad Hebrea de Jerusalén.
- MIRELMAN, Víctor (1988), *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*, Buenos Aires, Milá.

- REIN, Raanan (2011), *Judíos-argentinos o argentinos-judíos. Identidad, etnicidad y diáspora*, Buenos Aires, Lumiere.
- (2001), *Argentina, Israel y los judíos*, Buenos Aires, Lumiere.
- RUBEL, Iacob (1998), *Las escuelas judías argentinas (1985-1995)*, Buenos Aires, Milá.
- SCHENQUER, Laura (2011), “Sociedad civil y dictadura militar: las organizaciones judías como ámbitos de adaptación y desavenencia al orden social impuesto”, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- SENKMAN, Leonardo (1983), *La identidad judía en la literatura argentina*, Buenos Aires, Paredes.
- SETTON, Damián (2009), “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico de Jabad Lubavitch”, informe de investigación.
- (2010a), “Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción. El caso de Jabad Lubavitch de Argentina”, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- (2010b), “Interacciones y construcción de la situación en una institución judía ortodoxa: el caso de Jabad Lubavitch”, *KULA*, 2.
- y Joaquín ALGRANTI (2009), “Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires”, *Alteridades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 19 (38).
- SVARCH, Ariel (2005), “El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)”, tesis de maestría, Departamento de Historia, Universidad Torcuato Di Tella.
- ZADOFF, Efraim (1995), *Historia de la educación judía en Buenos Aires, 1935-1957*, Buenos Aires, Milá.

Islámicos

- BERTONI, Liliana Ana (1994), “De Turquía a Buenos Aires. Una colectividad nueva a fines de siglo XIX”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 26.
- BESTENE, Jorge Omar (1988), “La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 3, 9.
- BRIEGER, Pedro y Enrique HERSZKOWICH (1993), “La comunidad islámica en la Argentina”, *Todo es Historia*, 430.
- GARCÍA SOMOZA, Mari-Sol (2009), “Narratives Interjectives. Identités, discours et contre-discours. Formes de construction identitaires et sociabilités en femmes musulmanes en Argentine”, tesis de maestría, París, EHESS.
- KERMAN, Analía Nora (2007), “Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufí-islámico en Buenos Aires”, tesis de licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- KLICH, Ignacio (1994), “La posibilidad del asentamiento de palestinos en la argentina (1948-1952): una perspectiva comparada”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 9, 26.
- (2002), “Árabes, judíos y árabes-judíos en la Argentina de la primera mitad del

novecientos”, en Ignacio Klich (comp.), *Árabes y Judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

MONTENEGRO, Silvia (2002), “Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o isla no Brasil”, *Maná*, 8 (1).

– (2004), “Antropologías poscoloniales: la antropología islámica y la islamización del conocimiento en ciencias sociales”, *Campos*, 5 (2).

– (2008), “Contextos locales y expresiones contemporáneas del islam”, en Fortunato Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.

Mormones y testigos de Jehová

AMEIGEIRAS, Aldo (1991), “Estrategias proselitistas, prácticas de reclutamiento y vida cotidiana en organizaciones religiosas”, *Sociedad y Religión*, 8.

IRRAZÁBAL, Alejandro y Luis CÁRDENAS (2003), “Testigos de Jehová”, en Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas (coords.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.

MEYER, Jean (1991), *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta.

ROLDÁN, Verónica (2003), “Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”, en Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas (coords.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.

Afroamericanos

CAROZZI, María Julia (1991), “Religiones afro-americanas: reencantamiento en Buenos Aires”, *Comunicaciones do ISER*, 41 (10).

– (2001), *Nueva era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

– y Alejandro FRIGERIO (1992), “Mamae Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina”, *Afro-Asia*, 15.

FRIGERIO, Alejandro (1989), “With the Banner of Oxala: Social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina”, tesis de doctorado UCLA.

– (1991a), “Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la umbanda en Argentina”, *Sociedad y Religión*, 8.

– (1991b), “La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: estrategias ante la estigmatización de las religiones afro brasileñas en Argentina”, *Revista de Antropología*, 10.

Otro grupos

AMEIGEIRAS, Aldo y Juan Pablo MARTIN (ed.) (2009a), *Religión, política y sociedad*, Buenos Aires, Prometeo.

CARINI, Catón Eduardo (2007), “Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos”, *Horizonte*, vol. 6, 7.

- (2009), “La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino”, *Ciencias Sociales y Religión*, 11.
- DI STEFANO, Roberto y Fortunato MALLIMACI (2001), “Los grupos religiosos frente a un mundo que se derrumba. Los imaginarios cristianos de la década del 30”, en Fortunato Mallimaci y Roberto Di Stefano (comps.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.
- FRIGERIO, Alejandro (comp.) (1993), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2010a), “Religión y diversidad en el NOA, explorando detrás de un documento regional de identidad católico”, *Sociedad y religión*, 32-33.
- (2010b), “Religión, política y capital simbólico. Reflexiones en torno al caso de Santiago del Estero. Argentina 1990- 2005”, *Revista Argentina de Sociología*, 7 (12).

Creencias populares

- AMEIGEIRAS, Aldo (2008), *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Buenos Aires, UNGS-Biblioteca Nacional.
- (2009b), “Culturas populares y religión. Para una hermenéutica desde la ciencia social”, *Revista Trimestral de Filosofía y Teología*, Buenos Aires, USAL.
- (2008), “Culture populaire et religion. Approches théoriques de la religiosité populaire au sein des cultures populaires latino-américaines”, *Social Compass*, 55 (3).
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2007), “El señorcito de los milagros”, *Nuevas Propuestas*, 40.

Índice de cuadros, gráficos y mapas

Introducción

Los datos de las creencias religiosas

Gráfico 1. Adscripción religiosa, 1947 y 1960 (en porcentajes)	23
Gráfico 2. Adscripción religiosa en México, Chile, Brasil y Uruguay	25

Creencias, prácticas y actitudes religiosas

Gráfico 3. Pertenencia religiosa de los habitantes de la Argentina	33
Cuadro 1. Adscripción religiosa por región geográfica (en porcentajes)	33
Cuadro 2. Adscripción religiosa según tamaño de ciudad (en porcentajes)	34
Cuadro 3. Adscripción religiosa según nivel educativo (en porcentajes)	35
Cuadro 4. Adscripción religiosa según edad (en porcentajes)	35
Gráfico 4. Ranking de creencias (en porcentajes)	37
Cuadro 5. Frecuencia de asistencia a las ceremonias de culto (en porcentajes)	38
Cuadro 6. Ranking de prácticas religiosas (en porcentajes)	39
Gráfico 5. Los hijos y sus religiones/creencias	40
Gráfico 6. “Se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo”	41
Gráfico 7. “A los sacerdotes se les debería permitir formar una familia” y “Se les debería permitir el sacerdocio a las mujeres” (en porcentajes)	41
Gráfico 8. Opiniones sobre relaciones sexuales antes del matrimonio, cursos de educación sexual, información en la escuela de métodos anticonceptivos, métodos anticonceptivos gratuitos en hospitales (en porcentajes)	42
Gráfico 9. Opinión válida sobre anticoncepción y natalidad	43
Gráfico 10. Opinión sobre “se puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente”	43
Gráfico 11. Opinión sobre el aborto	44
Cuadro 7. Opinión sobre el aborto según religión de pertenencia (en porcentajes)	45
Cuadro 8. Niveles de acuerdo (muy y algo de acuerdo) con... (en porcentajes)	45
Gráfico 12. Opinión sobre el financiamiento del Estado sólo a la religión católica	47
Gráfico 13. Opinión sobre el financiamiento del Estado a todas las religiones	47

Gráfico 14. Grado de aprobación sobre el financiamiento del Estado	48
Gráfico 15. Opinión sobre la enseñanza religiosa en las escuelas públicas	49
Gráfico 16. Opinión sobre subsidios del Estado a las escuelas religiosas	50

Creencias y prácticas religiosas en las regiones argentinas

Mapa. Pertenencias religiosas en la Argentina, por región	53
-----------------------------------------------------------------	----

REGIÓN NOA

Cuadro 9. Cree “mucho” en... (en porcentajes)	54
Cuadro 10. Prácticas (en porcentajes)	55
Cuadro 11. Temas en debate público (en porcentajes)	56
Cuadro 12. Perfiles de católicos en el NOA (en porcentajes)	58

REGIÓN NEA

Cuadro 13. Pertenencias religiosas comparadas NEA/total país (en porcentajes)	62
Cuadro 14. Creencias (en porcentajes)	63
Cuadro 15. Prácticas religiosas (en porcentajes)	64
Cuadro 16. Opiniones sobre temas en debate (en porcentajes)	66
Cuadro 17. Opiniones sobre anticonceptivos y educación sexual (en porcentajes)	67
Cuadro 18. Opinión sobre el financiamiento del Estado a las confesiones religiosas (en porcentajes)	67
Cuadro 19. Destino del financiamiento estatal a las instituciones religiosas (en porcentajes)	68

REGIÓN CENTRO

Cuadro 20. Creencias comparadas región centro/total país (en porcentajes)	69
Cuadro 21. Adscripción religiosa en la región centro y total país (en porcentajes)	69
Cuadro 22. Motivos de adhesión a la religión (en porcentajes, principales respuestas)	70
Cuadro 23. Relación con Dios (en porcentajes)	70
Cuadro 24. Asistencia a las ceremonias del culto (en porcentajes)	71
Cuadro 25. Opiniones en debate (en porcentajes)	72

REGIÓN METROPOLITANA DE BUENOS AIRES

Cuadro 26. Adscripción religiosa comparada AMBA/total país (en porcentajes)	74
Cuadro 27. Creencia en Dios (en porcentajes)	74
Cuadro 28. Creencias (en porcentajes)	75
Cuadro 29. Religión de los hijos (en porcentajes)	75
Cuadro 30. Prácticas religiosas (en porcentajes)	75
Cuadro 31. Opiniones en debate (en porcentajes)	76

Cuadro 32. Opinión sobre el aborto (en porcentajes)	77
Cuadro 33. Financiamiento del Estado a las religiones (en porcentajes)	77
Cuadro 34. Enseñanza religiosa en escuelas públicas (en porcentajes)	78

REGIÓN CUYO

Gráfico 17. Relación con Dios	80
Gráfico 18. Creencias (en porcentajes sobre el total)	81
Gráfico 19. Adscripción religiosa	81
Cuadro 35. ¿Se casó o se casará por iglesia o templo? (en porcentajes)	82
Cuadro 36. ¿Con qué frecuencia asiste a las ceremonias de su culto? (en porcentajes)	82
Cuadro 37. Las escuelas deberían incluir cursos de educación sexual para los alumnos (en porcentajes)	83
Cuadro 38. Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos (en porcentajes)	83
Cuadro 39. Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente (en porcentajes)	83
Cuadro 40. Opinión sobre el aborto (en porcentajes)	84
Cuadro 41. ¿Cuál de las siguientes frases refleja mejor su opinión sobre la enseñanza de religión en las escuelas públicas? (en porcentajes)	84

REGIÓN SUR

Cuadro 42. ¿Acude a Dios en...? (en porcentajes)	86
Cuadro 43. Porcentaje de evangélicos por región	86
Cuadro 44. Adscripción religiosa (en porcentajes)	86
Cuadro 45. Creencias (en porcentajes)	87
Cuadro 46. Religión de la madre y el padre (en porcentajes)	88

1. Pertenencias religiosas

Católicos

Cuadro 1. Perfiles de creyentes católicos (en porcentajes)	95
Cuadro 2. Creencias según tipo de creyentes católicos (en porcentajes sobre el total)	106
Cuadro 3. Frecuencia de consulta al sacerdote (en porcentajes)	106
Cuadro 4. Prácticas religiosas según tipo de creyente católico (en porcentajes)	107
Cuadro 5. Opinión sobre el sacerdocio femenino, sacerdotes y familia, y las relaciones sexuales prematrimoniales según tipo de creyente católico (en porcentajes)	108
Cuadro 6. Opinión sobre el aborto según tipo de creyente católico (en porcentajes)	108
Cuadro 7. Opinión sobre el financiamiento del Estado a las religiones según tipo de creyente católico (en porcentajes)	109

Cuadro 8. Nivel de confianza en la Iglesia Católica según tipo de creyente católico (promedio)	109
------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Evangélicos

Cuadro 9. Tipología de evangélicos	115
------------------------------------------	-----

Indiferentes religiosos

Cuadro 10. Indiferentes religiosos (en porcentajes)	121
Cuadro 11. Indiferentes religiosos según edad (en porcentajes)	122
Cuadro 12. Indiferentes religiosos según ciudad (en porcentajes)	122
Cuadro 13. Creencias (en porcentajes sobre el total)	123
Cuadro 14. Bautismo y matrimonio religioso (en porcentajes)	123
Cuadro 15. Prácticas religiosas (en porcentajes sobre el total)	123
Cuadro 16. Opinión sobre el aborto (en porcentajes)	124

2. Estructura social y religión

Educación

Cuadro 1. Creencia en Dios e imagen de Dios por nivel de instrucción (en porcentajes)	139
Cuadro 2. Principal forma de relacionarse con Dios por nivel de instrucción (en porcentajes)	139
Cuadro 3. Importancia de la religión por nivel de instrucción (en porcentajes)	140
Cuadro 4. Creencia según nivel de instrucción (en porcentajes sobre el total)	140
Cuadro 5. Situación de la familia natal en torno a lo religioso y religión que espera tengan los hijos (en porcentajes)	141
Cuadro 6. Asistencia a ceremonias del culto por nivel de instrucción (en porcentajes)	142
Cuadro 7. Actividades en la que participó el último año por nivel de instrucción (en porcentajes sobre el total)	142
Cuadro 8. Opinión en cuestiones en debate por nivel de instrucción (en porcentajes sobre el total)	144
Cuadro 9. Pertenencias y prácticas religiosas y temas en debate, según nivel de instrucción (estudios terciarios y universitarios completos) (en porcentajes)	145

Sexo

Cuadro 10. Creencia en Dios por sexo (en porcentajes)	
Cuadro 11. Principal forma de relacionarse con Dios por sexo (en porcentajes)	147
Cuadro 12. En primer lugar, acude a Dios en... (por sexo, en porcentajes)	147
Cuadro 13. Cree mucho en... según sexo (en porcentajes sobre el total)	148

Cuadro 14. Aumento o disminución de la vivencia religiosa a lo largo de la vida según sexo (en porcentajes)	148
Cuadro 15. Pertenencia religiosa por sexo y grupo de edad (en porcentajes)	149
Cuadro 16. Herencia religiosa por sexo (en porcentajes)	140
Cuadro 17. Asistencia a ceremonias del culto por sexo (en porcentajes)	151
Cuadro 18. Actividades en las que participó el último año (en porcentajes sobre el total)	152
Cuadro 19. Niveles de confianza en instituciones y actores políticos por sexo (promedio). Escala de 1 a 10	153

Grupos de edad

Cuadro 20. Creencias por grupos de edad (en porcentajes)	155
----------------------------------------------------------------	-----

Ciudades

Cuadro 21. Creencia según tamaño de ciudad, 1 (en porcentajes)	160
Cuadro 22. Creencias según tamaño de ciudad, 2 (en porcentajes)	161
Cuadro 23. Prácticas religiosas según tamaño de ciudad (en porcentajes)	162
Cuadro 24. Prácticas según tamaño de ciudad (en porcentajes)	163

3. Dinámicas y transformaciones sociorreligiosas

Religión y política

Cuadro 1. Acuerdo con que un líder religioso sea candidato por un partido político (en porcentajes)	168
Cuadro 2. Financiamiento a las religiones (en porcentajes)	169

Secularización y laicidad

Cuadro 3. Frecuencia de asistencia al culto (en porcentajes)	174
Cuadro 4. Relación con Dios (en porcentajes)	174

Creencias, ritos y prácticas religiosas según la asistencia al culto

Cuadro 5. Frecuencia de asistencia a las ceremonias del culto (en porcentajes)	181
Cuadro 6. Creencias según asistencia al culto, 1 (en porcentajes)	182
Cuadro 7. Creencias según asistencia al culto, 2 (en porcentajes)	183
Cuadro 8. Creencias según asistencia al culto (en porcentajes sobre el total)	183
Cuadro 9. Prácticas según asistencia al culto (en porcentajes sobre el total)	186
Cuadro 10. Grado de acuerdo con el financiamiento estatal a las religiones y la enseñanza religiosa en los colegios (en porcentajes sobre el total)	187

Opiniones y prácticas vinculadas a la sexualidad

Cuadro 11. Opiniones sobre sexualidad y derechos reproductivos (en porcentajes)	189
Cuadro 12. Opiniones sobre sexualidad. Mujeres en edad reproductiva (en porcentajes sobre el total)	190
Cuadro 13. Opinión sobre el aborto según religión (en porcentajes)	191

Religiosidad popular

Cuadro 14. Significado de Dios (en porcentajes sobre el total)	193
Cuadro 15. Significado de Dios según nivel de instrucción (en porcentajes sobre el total)	194
Gráfico 1. Cuentapropismo religioso (por nivel de instrucción)	195
Cuadro 16. Principales creencias por nivel de instrucción (en porcentajes sobre el total)	196
Cuadro 17. Principales creencias, hasta primaria incompleta. Por regiones (en porcentajes sobre el total)	197
Cuadro 18. Principales creencias por regiones (en porcentajes sobre el total)	198

La religión y el ámbito educativo

Cuadro 19. Nivel de acuerdo con la afirmación “La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos” (en porcentajes)	212
Cuadro 20. Nivel de acuerdo con la afirmación “Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos” (en porcentajes) ...	212
Cuadro 21. Opinión sobre la enseñanza de religión en las escuelas (en porcentajes)	213
Cuadro 22. Grado de acuerdo respecto de la contribución del Estado a las escuelas religiosas, según adscripción religiosa (en porcentaje)	214

4. Símbolos religiosos en el espacio urbano*Marcas religiosas en Rosario*

Mapa 1. Distritos descentralizados	231
Mapa 2. Distribución de marcas religiosas por fracción censal, Distrito Sur	232
Mapa 3. Marcas religiosas: católicos, con relación al tipo de marca relevado, Distrito Sur	233
Mapa 4. Marcas religiosas: evangélicos, en relación con el tipo de marca relevado, Distrito Sur	234
Mapa 5. Marcas religiosas: pentecostales, en relación con otras marcas de evangélicos, Distrito Sur	235
Mapa 6. Marcas religiosas: santuarios del Gauchito Gil y otras instituciones (no católicas), Distrito Sur	236

Los autores

Aldo Ameigeiras es investigador independiente del CONICET y profesor titular en el Instituto del Desarrollo Humano (UNGS). Es licenciado en Sociología y doctor en Ciencia Política (USAL). Especialista en temas relacionados con religión, cultura y sociedad.

Joaquín Algranti es sociólogo (UBA), doctor en ciencias sociales (UBA-EHESS), investigador del CONICET en el CEIL. Profesor titular de la USAL y docente de la UBA. Es autor de *Política y religión en los márgenes* (2010).

Lucas Almada es licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de Rosario, docente adscripto en la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes, e integrante del Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS) de la Universidad Nacional de Rosario.

Alejandra Belinki es doctoranda por la Universidad Nacional de Rosario y miembro del CEDIRS. Su área de interés es la religiosidad popular con especial énfasis en el caso del Gauchito Gil.

Andrea Blazsek es licenciada en Sociología y maestranda en Estudios Latinoamericanos (FCPYS-UNCuyo). Actualmente es docente-investigadora y Directora del Centro de Investigaciones de la FCPYS-UNCuyo.

Nicolás Calcagno es estudiante de la carrera de Sociología (Universidad de Buenos Aires).

Marcos Carbonelli es becario del CONICET en el CEIL (Buenos Aires, Argentina). Es magíster en Ciencia Política (IDAES-UNSAM), doctor en Ciencias Sociales (UBA) y especialista en la participación política de actores evangélicos en Argentina y en la región.

Nahuel Carrone es licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Soledad Catoggio es investigadora del CONICET en el CEIL (Buenos Aires, Argentina). Es doctora en Ciencias Sociales (UBA) y especialista en catolicismo y dictaduras en América Latina.

César Ceriani Cernadas es investigador del CONICET, docente de la UBA y FLACSO (Argentina) y doctor en Antropología (UBA). Sus investigaciones indagan sobre protestantismos, iglesias indígenas y cambio cultural en el Chaco Argentino.

Humberto Cucchetti es investigador asistente en el CONICET (CEIL). Doctor por la Universidad de Buenos Aires-École des Hautes Études en Sciences Sociales (UBA-EHESS, cotutela). Miembro del proyecto “Internationalisation des droites radicales: Europe- Amériques” (Maison des Sciences de l’homme Lorraine).

Luis Donatello es investigador del CONICET (CEIL). Doctor en Ciencias Sociales (UBA-EHESS). Dicta clases de grado y de posgrado en la Universidad de Buenos Aires y otras universidades nacionales.

Mariana Espinosa es licenciada en Sociología (UNSE), doctoranda en el área de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Es becaria doctoral tipo II del CONICET (FLACSO). Investiga formaciones de identidad y alteridad cultural en iglesias evangélicas del norte argentino.

Juan Cruz Esquivel es investigador del CONICET (CEIL). Doctor en Sociología, profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Especialista en religión y política, relación Estado-Iglesias y estudios de laicidad en América Latina.

Roberto Follari es doctor en Psicología, docente-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNCuyo). Profesor titular de la Cátedra Epistemología de las Ciencias Sociales. Especialista en temas de educación, universidad y política.

Carolina Galiotti es Licenciada en Sociología y diplomada en Estudios Latinoamericanos (UNCuyo).

Mari-Sol García Somoza es becaria doctoral CONICET (CEIL). Doctoranda (UBA-París 5) y magíster en Ciencias Sociales (EHESS, Francia). Se especializa en temáticas de identidades de género con relación a lo religioso y el islam en Argentina.

Verónica Giménez Béliveau es investigadora del CONICET (CEIL) y profesora en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Es doctora en Sociología (UBA-EHESS), especialista en dinámicas sociales del catolicismo y en movimientos transnacionales ligados a la religión.

Guido Ignacio Giorgi es sociólogo (UBA), docente de las facultades de Ciencias Sociales y de Filosofía y Letras (UBA). Becario doctoral tipo I (CEIL-CONICET). Su tesis doctoral aborda las sociabilidades sociopolíticas y religiosas de los altos funcionarios públicos del Estado nacional.

Gabriela Irrazábal es becaria doctoral del CONICET (CEIL). Es licenciada en Sociología (UNLP), doctora en Ciencias Sociales (UBA) y profesora de Metodología de la investigación Social (UNAJ). Se especializa en las relaciones entre la bioética y el catolicismo en la Argentina.

Luis Alberto Isuani es licenciado en Ciencias Políticas y Sociales, docente-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNCuyo). Titular de la cátedra Teoría del Estado y Políticas de Comunicación. Especialista en temas de comunicación, política y religión.

Gabriel Levita es sociólogo (UBA) y becario del CONICET (CEIL). Es doctorando en Ciencias Sociales y docente en la misma universidad. Trabaja sobre los vínculos entre religión y política, las creencias nacionales y las elites políticas.

Micaela Lisboa es estudiante de la carrera de Sociología (UNCuyo). Becaria del Consejo Interuniversitario Nacional en el Programa de Estímulo a las Vocaciones Científicas.

Verónica López Tessore es antropóloga, doctoranda en Humanidades y Artes (mención Antropología, UNR). Miembro del Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad. Áreas de interés: memoria, religión, identidad, género y política.

Fortunato Mallimaci es investigador principal del CONICET, profesor titular en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y doctor en Sociología de la EHESS de París. Especialista en los vínculos entre catolicismos, religiones, Estado y sociedad.

Paulo Margaria es licenciado en Ciencias Políticas, becario tipo II del CONICET en el INDES (UNSE) y doctorando en Humanidades de la Universidad Nacional de Tucumán. Se dedica al estudio de política, violencia y religión en la década del 70 en Santiago del Estero.

Ana Teresa Martínez es investigadora independiente del CONICET. Directora del Instituto de Estudios para el Desarrollo Social (de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la Universidad Nacional de Santiago del Estero). Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Especialista en teoría sociológica y sociología de la cultura.

Erica Lis Melonari es estudiante de la carrera de Sociología (UNCuyo).

Gloria Miguel es becaria del CONICET (INDES-UNSE). Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Estudia temas vinculados a medios de comunicación y religión.

Silvia Montenegro es investigadora del CONICET en la Universidad Nacional de Rosario. Es doctora en Sociología (IFCS-UFRJ), especialista en identidades religiosas y relaciones entre religión, etnicidad y procesos migratorios.

Mariela Mosqueira es licenciada en Sociología y doctoranda en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es docente en la carrera de Sociología (UBA) y becaria doctoral del CONICET. Su línea de investigación gira en torno a los ejes juventud, religión y espacio público.

Gustavo Ortiz es licenciado en Sociología (UNCuyo). Especialista en Gestión de Proyectos Sociales (UNCuyo). Maestrando en Política y Planificación Social (UNCuyo), Doctorando en Ciencia Política (UNSAM). Investigador de Secretaría de Ciencia y Técnica de la Nación.

Ezequiel Potaschner es licenciado en Sociología y doctorando en Ciencias Sociales (UNCuyo). Becario del CONICET. Se dedica a los temas religión, Estado, política y educación en la provincia de Mendoza.

Roberto Antonio Remedi es licenciado en Comunicación Social por la Universidad Católica de Santiago del Estero y becario (ANPCYT) en el Instituto de Estudios para el Desarrollo Social (UNSE).

Azucena Reyes Suárez es docente-investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNCuyo) y actualmente vicedecana. Profesora titular de Metodología de las Ciencias Sociales. Especialista en temas de pobreza, mercado de trabajo, religión y sociedad.

Guillermo Romero es licenciado y profesor en Comunicación Social (UNLP). Maestrando en Sociología de la Cultura y el Análisis Cultural (IDAES-UNSAM). Becario de la Comisión de Investigaciones Científicas de la provincia de Buenos Aires. Docente de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP).

María Berenice Rubio es estudiante de la carrera de Sociología (UBA).

Virginia Sabao es licenciada en Antropología y doctoranda (UNR). Miembro del CEDIRS (UNR) e investigadora (UNNOBA). Profesora titular (UNNOBA) y adjunta (UNR). Trabaja los temas de educación, religión y derechos humanos.

Lucía Salinas es becaria doctoral de CONICET (UNR) e integrante del CEDIRS-UNR). Su tema de estudio versa sobre la orden sufí Naqshbandi en la Argentina, el transnacionalismo y las formas de pertenencia.

Pablo Schencman es sociólogo y doctor (UBA). Su tesis aborda tópicos de sociología del cuerpo y la salud. Actualmente se desempeña como docente de la Facultad de Ciencias Sociales y becario del CONICET.

Damian Setton es investigador del CONICET, doctor en Ciencias Sociales, miembro del Núcleo de Estudios Judíos del IDES y docente en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad del Salvador. Es autor de *Revitalización de la ortodoxia judía y experiencias identitarias: Jabad Lubavitch en la Argentina* y compilador de *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*.

Lucía Sosa es estudiante de la carrera de Sociología (UNCuyo).

Ana Lourdes Suárez es investigadora del CONICET (CEIL), Ph.D. en Sociología (Universidad de California en San Diego), doctora en Antropología (UBA), profesora en la USAL y la UCA. Investigó sobre temas de pobreza y vulnerabilidad social; actualmente se interesa por los nuevos movimientos eclesiales y la orquestación de sentidos religiosos y espirituales de mujeres.

José Vezzosi es licenciado en Ciencia Política, doctorando en Ciencias Políticas (CEA-UNC) y becario tipo II del CONICET en el INDES (UNSE). Se dedica al estudio de lo religioso y lo político en el primer peronismo.

ISBN 978-987-691-008-8



Atlas de las creencias religiosas en la Argentina

Este *Atlas de las creencias religiosas en Argentina* es fruto de largos años de investigación y de trabajo colectivo en todo el país. Especialistas en sociología de la religión de distintas universidades nacionales de Buenos Aires, Cuyo, Rosario, Santiago del Estero y el Área Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas iniciaron en 2005 la aventura académica de construir juntos y desde diversos espacios demográficos y sociales del país una investigación sobre las creencias religiosas en la Argentina. Faltaba una visión de conjunto que combinara estudios cuali y cuantitativos de las creencias de los ciudadanos. En 2008 se publicaron los primeros resultados que tuvieron alto impacto científico y mediático nacional e internacional, al mostrar las profundas recomposiciones en las creencias que se estaban dando en los habitantes de la Argentina: los católicos, los indiferentes y los evangélicos constituyen la mayoría, y los judíos, los islámicos, los afros y otros grupos religiosos completan el panorama. Luego de un trabajo de recopilación y análisis de datos, y de creación de nuevos conceptos y categorías sobre una temática de la que mucho se habla pero poco se había investigado hasta ahora, puede afirmarse que este libro amplía aquellos horizontes. Aquí se muestran las numerosas sociabilidades y subjetividades, las trayectorias, identidades y pertenencias múltiples de la actual pluralidad, y diversidad de creencias y convicciones en democracia, según regiones y temas específicos. Es un punto de llegada y al mismo tiempo abre nuevos caminos imprescindibles para comprender nuestra sociedad.

Editorial Biblos
: l e x i c ó n :