
E

XPRESIONES RELIGIOSAS EN BUENOS AIRES. ¿UNA CIUDAD CATÓLICA O DIVERSA?

Juan Martín López Fianza
Universidad Católica Argentina
Buenos Aires, Argentina
Orcid: 0000-0003-1188-3681

Ana Lourdes Suárez
CONICET - EIDAES / Universidad Católica Argentina
Buenos Aires, Argentina
Orcid: 0000-0002-4401-8152

Introducción

La vida en la ciudad se expresa en estilos de vida, culturas, valores y dinámicas locales que tienen su correlato en variedad de modos de creer y practicar lo religioso. En este escrito se efectúa una aproximación al campo religioso en la Ciudad de Buenos Aires (CABA) intentando, en primer lugar, detectar sus especificidades desde una perspectiva cuantitativa.¹ Analizamos tales datos, evaluando las habituales variables religiosas que se abordan en este tipo de estudios (creencia, práctica, adscripción religiosa). Para apreciar la especificidad de CABA, comparamos con otros aglomerados urbanos y ciudades del país. Intentamos visibilizar cierta diversidad

1 Para ello, recurrimos al análisis de datos recogidos por encuestas realizadas a muestras representativas de residentes en la CABA, principalmente en base a datos generados por el Barómetro de la Deuda Social de la UCA en su relevamiento del 2018, complementando con otras fuentes de información. Pese a reconocer la relevancia de la “Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina” efectuada por el Programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL/CONICET, no podemos dialogar con ese estudio porque no distingue en su muestreo la ciudad de los partidos circundantes.

al interior del territorio de CABA a través de la comparación de los resultados obtenidos para la totalidad de los habitantes de la Ciudad con aquellos que habitan en los territorios más segregados de la misma (o sea con los residentes en villas de emergencias), en busca de especificidades propias de estos espacios. Por último, para tener una perspectiva diacrónica, en base a datos del Capítulo Argentino de la Encuesta Mundial de Valores, analizamos los cambios en la adscripción religiosa de los pobladores de CABA en los últimos 25 años.

A continuación, discutimos los sesgos en los estudios académicos que no permiten detectar la diversidad, no solo por las limitaciones de los abordajes a través de datos agregados, sino por perspectivas teóricas que no pueden percibirla por estar anclados en un paradigma “catolicocéntrico”. En un esfuerzo por dar cuenta de esta diversidad, recurrimos a una perspectiva sociohistórica, haciendo foco en cómo se han ido asentando los diversos credos en el territorio.² Para atender a la posible crítica de irrelevancia de los grupos diversos hallados, por último, problematizamos los modos de cuantificación de las estadísticas más habituales a través de formas alternativas de análisis que ponderan la relevancia de estos grupos, como un ensayo para visibilizar diversidad. Para ello, recurrimos primero a un abordaje territorial a través de una contabilidad de los lugares de cultos presentes actualmente en la ciudad³ y, en segundo término, cuantificamos minorías intensas que participan de modo frecuente en el culto. Estas dos aproximaciones nos muestran un panorama distinto del que se interpreta desde los guarismos tradicionales.

Las particularidades religiosas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Desde la perspectiva de los datos agregados, tal como ya adelantamos, la presencia mayoritaria del catolicismo – entendida como una adscripción que puede ser más cultural que una adhesión religiosa integral (Frigerio 2007) – se impone, aunque estos guarismos han ido declinando en el tiempo, como veremos al final de este apartado. Esta sección presenta indicadores religiosos de los habitantes desde datos agregados, con las limitaciones que el uso de este tipo de datos impone. Entre ellas, el poder recurrir sólo a unas pocas variables para describir la situación religiosa de la población: creencia en Dios, autoafiliación y práctica religiosa.

Para poder detectar particularidades de este espacio, abordamos las diferencias de estos tres indicadores religiosos comparando la Ciudad de Buenos Aires con otras áreas metropolitanas. Recurrimos a los datos provistos por el Observatorio de la Deuda Social (ODSA) de la UCA en su relevamiento del 2018.⁴ Adicionalmente intentamos otro modo de buscar diferencias, en este caso internas, comparando los guarismos para

2 Este recorrido se realiza a través de trabajos de los especialistas en cada uno de los grupos minoritarios referidos.

3 Para este punto, actualizamos y complementamos los datos recabados por Caldas (2012).

4 El Observatorio de la Deuda Social Argentina es un programa de la UCA que a partir del 2004 realiza todos los años una encuesta nacional con indicadores de desarrollo humano e integración social a una muestra representativa de hogares de áreas urbanas del país.

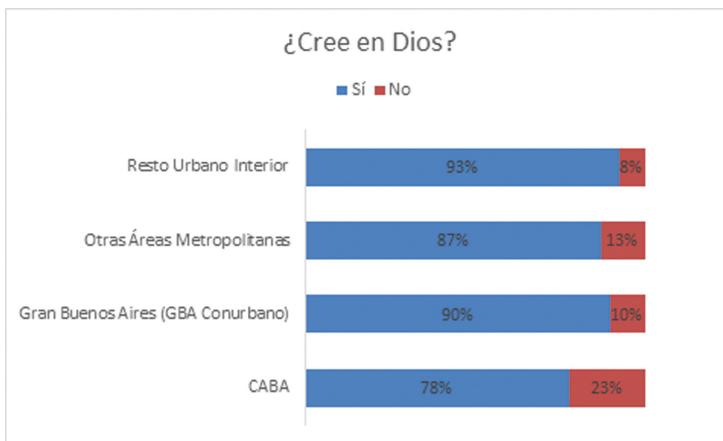
el total de la ciudad con los de aquellos que viven en los territorios más segregados y marginados de la ciudad: los habitantes de villas de emergencia.⁵ Esta comparación muestra que aun al interior de la ciudad es esperable encontrar no solo una diversidad difusa, sino también espacios con ciertas homogeneidades locales que contrastan con otras zonas de la ciudad, que hacen difícil una prédica unívoca y monolítica.

Comparación entre los habitantes de CABA y los del resto del país

Creencia en Dios

Comenzamos con el indicador de creencia en Dios, como una primera aproximación personal a lo religioso. La afirmación de creencia en un ser supremo (Dios, en la tradición cristiana imperante) está muy extendida en nuestro país. Diversos sondeos recientes coinciden en que 9 de cada 10 personas afirma creer en Dios. Según nuestros datos, el 88.4% de los habitantes urbanos del país afirma creer en Dios. Al desagregar, CABA muestra 11 puntos porcentuales menos (77,5%), en contraste territorial con el conurbano circundante (89.6%) y el resto urbano del país que se mantiene en los valores promedio del total (Gráfico 1). La menor creencia en Dios observada en CABA respecto a otras regiones puede leerse como indicativa de dinámicas de secularización que han marcado el territorio en forma diferente al resto del país.

Gráfico 1: Creencia en Dios según áreas metropolitanas y aglomerados urbanos de Argentina. Distribución porcentual.



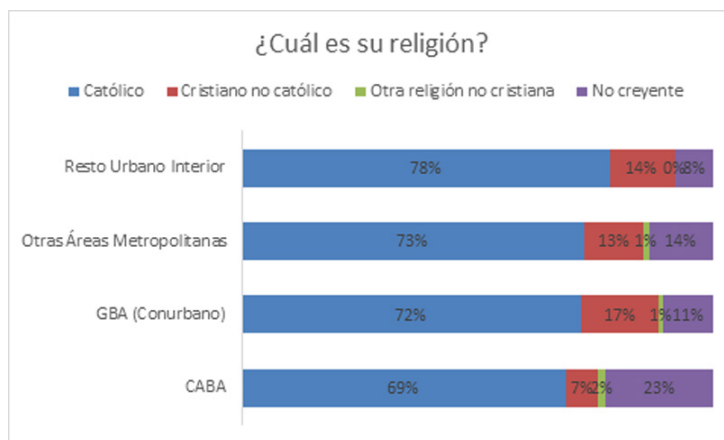
Fuente: Elaboración propia en base a EDSA 2018 - UCA

5 Para ello recurrimos a los resultados de una encuesta relevada a partir de una muestra representativa de habitantes de las denominadas Villas de Emergencia de CABA (Suárez 2015; López Fianza & Suárez 2016).

Autoadscripción religiosa. Diversidad de pertenencias

Dos son los grupos religiosos que se destacan. En primer lugar, los católicos (68,7%), que se encuentran casi 5 puntos por debajo del promedio del país (73,5%). En segundo término, quienes se declaran no creyentes: representan un 22,9% en CABA, casi 11 puntos por encima del promedio (12,1%). Los cristianos no católicos (mayoritariamente pentecostales) son en la ciudad (6,8%) la mitad que en el resto del país (13,4%), y diez puntos porcentuales menos que el vecino conurbano (16,6%). El resto de los grupos minoritarios no presentan grandes variaciones, oscilando en torno a un 6 o 7% (y con una leve menor presencia en CABA) (Gráfico 2).

Gráfico 2: Autoadscripción religiosa según áreas metropolitanas y aglomerados urbanos de Argentina. Distribución porcentual.



Fuente: Elaboración propia en base a EDSA 2018 - UCA

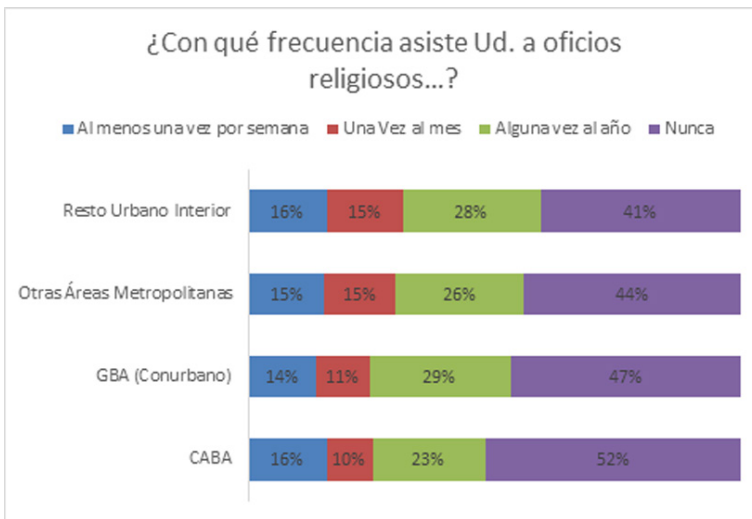
Práctica religiosa. Aproximación a través de la asistencia al culto

En los estudios con datos agregados se suele escoger la asistencia al culto, de entre estas muy variadas prácticas, como indicador del grado de compromiso de las personas con su fe y con la institución religiosa de pertenencia. Esta operación tiene múltiples supuestos y es ciertamente pasible de discusión.

Es interesante que los respondientes de CABA (Gráfico 3) manifiestan tener una asistencia semanal en un porcentaje muy similar al resto de las áreas urbanas (15,7%), pero se distancian en la categoría “nunca asisten”, concentrando allí a la mitad de las respuestas. Asumiendo que la asistencia al culto guarda cierta correlación con el compromiso religioso, los altos porcentajes de residentes en CABA que nunca asisten

al culto, pueden leerse de al menos dos formas. Por un lado, pueden ser indicativos de una mayor indiferencia de los porteños hacia lo religioso, en comparación con el resto del territorio. Por otro lado, podrían indicar que estos van encontrando otras formas de expresar su fe y su vinculación con lo sagrado por fuera de las instituciones.

Gráfico 3: Asistencia al culto según áreas metropolitanas y aglomerados urbanos de Argentina. Distribución porcentual.



Fuente: Elaboración propia en base a EDSA 2018 - UCA

En síntesis, en comparación con otros territorios del país, en la ciudad de Buenos Aires se observa una menor creencia en Dios, una menor adscripción al catolicismo en paralelo a un aumento de la no adscripción religiosa y de incremento de adscripciones cristianas no católicas, y una menor práctica religiosa (o al menos, asistencia al culto). Pareciera seguir una tendencia observada también en otras megaurbes latinoamericanas. Alves, Cavenaghi, y Barros (2014) dan cuenta de estas tres tendencias en Río de Janeiro, con especial foco en el crecimiento de las denominaciones evangélicas en los sectores más desfavorecidos de esa área metropolitana. De Almeida (2005) ya había previamente estudiado este último fenómeno en la Ciudad de Sao Paulo. De modo más atenuado, estos procesos también tienen lugar en la Ciudad de México (Suárez H. 2015).⁶ Cabe por tanto la pregunta

⁶ No abundan los trabajos sobre reconfiguración religiosa centrados en estas megápolis. Pueden señalarse, también para la Ciudad de México, las investigaciones de Sota García (2005) y de Gutiérrez Martínez (2005), enfocado el primero en la religión en el espacio público y el segundo en la hibridación de prácticas religiosas. Para Buenos

si se trata solo de dinámicas de las grandes metrópolis de la región, o si la creciente diversidad observada en Buenos Aires adelanta un proceso en el que se irán sumando progresivamente otros territorios.

Diferencias al interior del territorio. Los territorios más segregados de la Ciudad, las villas de emergencia

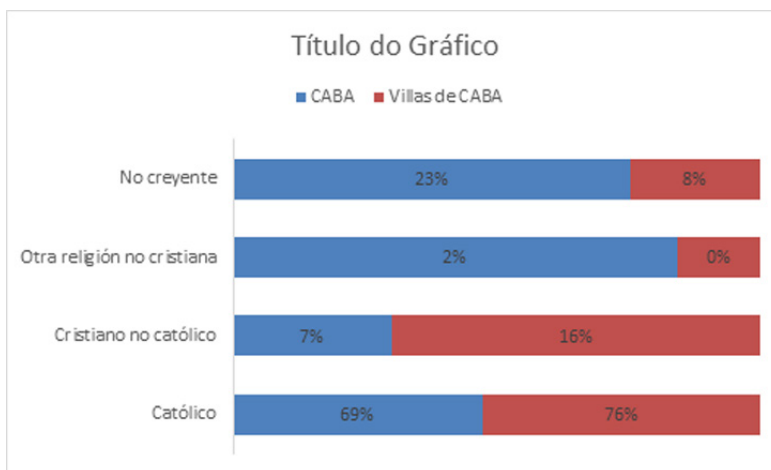
Para focalizar aún más en las especificidades, una mirada por territorios al interior de la ciudad da matices interesantes, permitiendo ver una diversidad que las limitaciones de las muestras utilizadas en estudios con datos agregados no permiten captar. En esta subsección nos adentramos en las villas de emergencia de CABA. Estos espacios concentran a la población empobrecida de la Ciudad, a la par que tienen una mayor incidencia de los procesos migratorios recientes desde los países limítrofes.⁷ Un relevamiento efectuado en el 2014 en base a una muestra representativa de residentes del lugar permitió captar especificidades del lugar, mostrando un territorio atravesado por dinámicas religiosas que van marcando un campo religioso variado y peculiar (Suarez 2015; López Fidanza & Suárez 2016). Se trata de territorios que concentran a cerca del 10% de la población de la ciudad y nuclean las mayores carencias en términos de necesidades básicas insatisfechas.

Debe señalarse, en primer lugar, el más alto índice de creencia: el 95% afirma creer en Dios (contra el 77,5% del total de la ciudad). Solo afirma no creer en Dios el 1,5% (el restante 3,3% dice dudar). En cuanto a la autoadscripción religiosa en las villas de la CABA (Grafico 4), se puede percibir un fuerte peso de los cristianos no católicos respecto al conjunto de la ciudad. En las villas tienen mayor presencia los evangélicos (12,3%, mayormente pentecostales) y los paracristianos⁸ (3,6%), concentrando así el 15,9% de residentes cristianos no católicos, contra el 6,8% en el total de la ciudad. La adscripción a religiones no cristianas es ínfima también en las villas.⁹

Aires, en primer lugar, debe señalarse el abordaje geográfico realizada por Carballo (2008). En segundo lugar, cabe mencionar la investigación de Forni et al. (2003), quienes realizan una aproximación descriptiva y cualitativa a la diversidad religiosa de la Ciudad. Ya fuera de las megaurbes, existen algunos trabajos de otras importantes metrópolis latinoamericanas. Mencionamos para Santiago de Chile el trabajo de González Torralbo (2019), que se centra en la transmisión religiosa en las familias. Para la misma ciudad, Hidalgo et al. (2012) aborda desde un marco geográfico la infraestructura de los grupos religiosos. Beltrán (2004) abordó la recomposición del campo religioso en Bogotá.

- 7 Una de las características sociodemográficas distintivas de la población en las villas de la CABA es la elevada proporción de nacidos fuera de la Argentina. Esta proporción es superior a la del resto de la población de la Ciudad (42,9% y 11,6% respectivamente). Los países en los cuales nacieron son, para la gran mayoría de esta población, limítrofes o cercanos a sus fronteras: Paraguay, Bolivia y Perú.
- 8 No hay una denominación de amplia aceptación en la academia para englobar a los testigos de Jehová, los mormones y los adventistas. Nos inclinamos por “paracristianos”, aunque otros prefieren “paraprotestantes” o bien “bíblicas no evangélicas” (en virtud de aceptar, además de la Biblia, otros materiales escritos por sus fundadores para definir su doctrina y su moral).
- 9 Y está mayormente asociada a comunidades de ritos afrobrasileños, comunidad subregistrada porque sus practicantes tienden a describirse como católicos, ya sea para evitar la estigmatización, o ya porque se sienten parte de ambas tradiciones, pero visibilizan la de mayor legitimidad.

Gráfico 4: Autoadcripción religiosa según residencia en villas de emergencia de CABA y total CABA



Fuente: Elaboración propia en base a EDSA 2018 - UCA y EPRA 2014 - UCA

La creciente presencia de migrantes de países limítrofes va marcando el territorio con variedad de maneras de recrear la fe. Aproximaciones cualitativas a las marcas religiosas en el territorio¹⁰ (tales como grafitis y ermitas dedicados a santos católicos o santos populares como el Gauchito Gil, la Difunta Correa o San La Muerte), a las fiestas y tradiciones populares, sumado a la mayor presencia de afiliaciones cristianas no católicas, sugieren que en estos espacios de mayor vulnerabilidad social se puede hallar mayor diversidad que en el resto de la ciudad (Suarez 2015).¹¹

Cambios en la adscripción religiosa en las últimas dos décadas

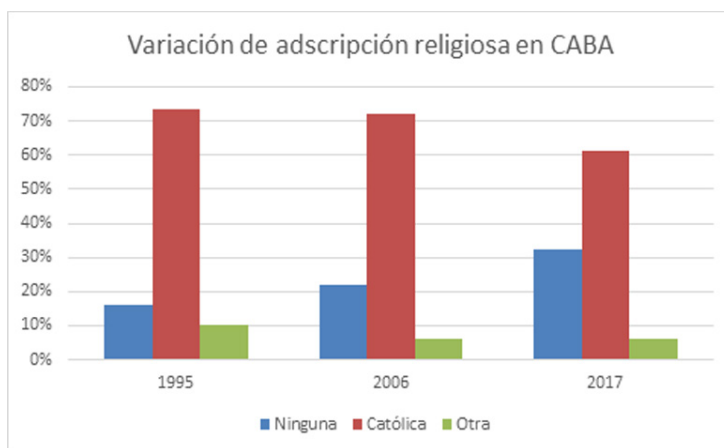
Para concluir esta caracterización religiosa de la Ciudad, abrimos una ventana que permite adentrarnos al cambio en la situación religiosa de las personas en CABA en las últimas dos décadas. La inexistencia de grandes estudios longitudinales sobre este aspecto – y la desaparición de la pregunta religiosa en el Censo Nacional – dificulta la corroboración con datos agregados, algo que numerosos trabajos cualitativos vienen afirmando respecto de la diversificación del campo religioso.

¹⁰ Celebraciones y marcas que contrastan con el resto de la ciudad en la que lo religioso no tiene tanta visibilidad pública.

¹¹ Se trata de un territorio donde el avance pentecostal se tradujo en un importante incremento de lugares de culto de sus variadas denominaciones. La estrategia de la Iglesia Católica frente al avance pentecostal fue la de multiplicar sus lugares de culto y la de aumentar la presencia de sacerdotes en ese territorio, en detrimento de otros barrios de la ciudad.

La Encuesta Mundial de Valores, en su capítulo argentino, permite una aproximación. Tomando los datos de tres de los relevamientos pueden destacarse dos tendencias para CABA (Gráfico 5): el descenso de la afiliación católica en casi 12 puntos porcentuales entre 1995 y 2017; y el incremento de casi 17 puntos porcentuales de aquellos que dicen no adscribir a ninguna religión. Los porcentajes de quienes que afirman no pertenecer a ninguna religión son superiores a los que afirman no creer en Dios (comparar con Gráfico 1). Se presume así que parte del incremento de los no adscritos a religión alguna tiene como destino variedades de situaciones, entre las que podría considerarse un cuentapropismo religioso al margen de las instituciones. Como veremos más adelante en este escrito, en la actualidad hay una diversidad de ofertas dentro de lo que se engloba como *New Age* o u otras corrientes que promueven la autogestión religiosa. Posiblemente se trate, en gran parte, de los que abandonan el catolicismo. Lo cierto es que los datos muestran una caída en la cantidad de adscritos al catolicismo.

Gráfico 5: Adscripción religiosa. CABA, 1995, 2006 y 2017



Fuente: Encuesta Mundial de Valores 1995, 2006 y 2017

Estos tres fenómenos concurrentes (descenso del número de católicos y aumento de evangélicos y no adscritos) se dan en la mayor parte de Latinoamérica.¹² Como señala Esquivel (2017) a partir de datos del *Pew Forum*, se verifica una tendencia decreciente del catolicismo con distintas intensidades según cada país (de

¹² Son abundantes los trabajos que muestran este mismo panorama en diversos países de América Latina, ya sea en su conjunto (de la Torre & Martín 2016; Odgers Ortiz 2010) o por país: Brasil (Tadvald 2015; Camurça 2013; Mariano 2013; Teixeira 2013; Steil & Toniol, 2013). México (de la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2020), Argentina (Esquivel, Mallimaci & Giménez Beliveau 2020), Chile (Parker 2008), Colombia (Beltrán & Larotta 2019). No discutiremos en este espacio las particularidades de cada caso.

modo más marcado en Brasil y los países centroamericanos; de modo menos intenso en los países andinos, Paraguay, Argentina y México), un crecimiento del mundo evangélico, y el surgimiento de los denominados “sin religión” como hecho social relevante a ser estudiado.

Miradas sobre la diversidad

De los datos presentados se desprendería que aun en un proceso de declive, la Iglesia Católica ocupa un lugar mayoritario del campo religioso. Pero esto no pareciera condecir con la creciente percepción de una multiplicidad de símbolos y creencias religiosas de diversas tradiciones que circulan cotidianamente en nuestra sociedad. Estos indicadores tomados de modo aislado poco permiten afirmar acerca de la religiosidad de los individuos. Tampoco permiten percibir en profundidad la multiplicidad y complejidad que se manifiesta en el mundo religioso local. Únicamente el campo evangélico – casi un universo paralelo de diversidad – y el amplio conglomerado de los “sin religión” (categoría que alberga en su interior a creyentes que no se adscriben a ninguna denominación) son mensurables por sobre el margen de error de los mismos. Los números parecieran afirmar la práctica inexistencia de otras ofertas religiosas que sabemos que están presentes y que permean en muchos casos al 69% de fieles que se reconocen católicos, al 23% sin religión y al 7% de evangélicos de la Ciudad de Buenos Aires. Se percibe en la vida diaria – en los medios, en la web, en la calle, en las relaciones personales – la existencia de cientos, o quizás miles, de grupos religiosos de lo más variados en cuanto a su tradición religiosa de origen, a sus modalidades y a sus aspiraciones.

Si bien las investigaciones sobre religión en la Argentina en los últimos años dejaron de hacer foco exclusivo en el catolicismo, no dejaron de tenerlo como su sustrato epistémico para la interpretación de la diversidad religiosa local (Frigerio & Ludueña 2013). Este hecho tiene fundamentos comprensibles: por el rol del catolicismo en la historia local, por su injerencia política y por los ya referidos niveles estadísticos de autoadscripción. Pero esta situación dificulta la percepción analítica de la diversidad. Ludueña (2013) señala seis verdades que sustentarían este “modelo hegemónico” para pensar la diferencia religiosa: 1) el denominado mito de la nación católica; 2) la propagación de la idea de la existencia de un “monopolio católico”; 3) la ya presentada “verdad” estadística de los sondeos recientes; 4) la condensación de la religión como una esfera específica de acción en el concepto de “campo”; 5) la afirmación acerca de la desinstitucionalización de la religión y, por último, 6) la instalación del denominado “cuentapropismo religioso” como modo habitual de vivir lo religioso por parte de los individuos en la actualidad. De estas afirmaciones, nos gustaría profundizar en las que a nuestro juicio más han incidido en las lecturas académicas sobre la diversidad: el mito de la nación católica, la ruptura del monopolio católico, la desinstitucionalización y el cuentapropismo religioso.

A partir de su formulación por Loris Zanatta (1996), el “mito de la nación católica” se ha tornado un elemento indiscutido del acervo disponible en la historiografía religiosa local. El mismo se centra en la profunda identificación entre la Iglesia Católica y la idea de nación: esta religión representaría el núcleo de la nacionalidad argentina. Esta asociación es una construcción histórica que efectivamente tuvo lugar en los discursos de los actores religiosos – católicos, obviamente – y no religiosos: funcionarios, políticos o referentes de la cultura. Surgiría en el contexto del cambio de siglo – afianzándose en el período entreguerras – con el proceso de reafirmación del nacionalismo, en el cual la Iglesia Católica abandona su rol secundario y reactivo, ocupando un papel destacado en la vida y el espacio públicos. Se trata de una reformulación de la ciudadanía en clave confesional. Este mito se entroncaría en una narrativa dominante de nación que esencializa la misma estableciendo fronteras con otros modos de ser, y fijando una composición interna y un ordenamiento de sus elementos constitutivos. Estos discursos hegemónicos invisibilizan la diferencia, impidiendo percibir los procesos de mestizaje e hibridación cultural.

La visibilización de la multiplicidad de ofertas religiosas que pueden percibirse actualmente, sumada al descenso de las adhesiones que registra el catolicismo en los últimos cincuenta años, ha sido explicada por diversos autores que postulan una quiebre del “monopolio católico”. Esta perspectiva, que ha tenido gran aceptación por parte de los académicos latinoamericanos, sostiene que esta pérdida de hegemonía total ha dado lugar a un libre mercado de creencias y prácticas, en el que cada individuo se comporta como “cuentapropista” – libre ya de la sujeción a un único proveedor – construyendo su propio *bricolaje* de creencias y prácticas, en un proceso cada vez más acentuado de individuación y desinstitucionalización. Se plantea así una lectura histórica que articula fases sucesivas: Estado liberal - Estado católico - libre mercado (Mallimaci 2011). Este proceso sería evidente a partir del regreso de la democracia en 1983. Muchas creencias y prácticas, que previamente eran percibidas como desviadas, comenzaron en ese entonces a visibilizarse.

En este proceso intervendrían múltiples factores. Algunos se encuentran fuera del campo estrictamente religioso, como son las reconfiguraciones del Estado y el poder político. Pero los principales provendrían de dentro de dicho campo. En primer lugar, por el avance significativo del pentecostalismo. Sin embargo, el crecimiento de este nuevo protagonista entre los actores religiosos no alcanza para explicar las transformaciones acaecidas en la esfera religiosa. Se postula la existencia de un cambio cultural más profundo: la doble dinámica de la ruptura del monopolio católico y de la pluralización del campo religioso (Mallimaci & Giménez Béliveau 2007; Mallimaci 2013). Esta perspectiva interpreta el proceso de secularización desde la mirada teórica de Hervieu-Léger (2005), en cuanto una reorganización general de sus formas: diversificación religiosa, individuación de las creencias y quiebre de la memoria.

Los cambios que se han producido en las últimas décadas en los modos de producción de sentido en nuestra sociedad incidirían en una postulada crisis de las

identidades colectivas en el campo de las creencias en la Argentina, favoreciendo el pasaje del monopolio ejercido por la Iglesia Católica a una mayor pluralidad religiosa. Esta óptica ha recibido diversas críticas en los años recientes. La transición de una situación de monopolio a otra desregulada no suele tener una adecuada problematización, ni clara evidencia empírica. Este sesgo sería parte de un marco interpretativo católicocéntrico que impide percibir la diversidad religiosa, sobreenfatizando las identidades religiosas y la institucionalidad de la vivencia de la religión y con una escasa atención en las regulaciones religiosas (Frigerio 2018). El concepto de monopolio, aun aplicado a períodos históricos en los que ha recibido menores cuestionamientos por parte de los especialistas en historia, sería al menos inadecuado. Así, Di Stefano (2013) afirma que ni en la colonia, ni en el siglo XIX ni aun en el siglo XX hubo una hegemonía católica que se plasmase en una homogeneidad de creencias y prácticas, a la que le que habría seguido un “después” diversificado. En todo caso, a la diversidad de prácticas y creencias al interior de esta religión le sucederá una diversidad religiosa con mayor cantidad de actores y mayor visibilidad.

Esta perspectiva hegemónica suele postular – además del concepto de monopolio – la *individuación de las creencias* a partir de un proceso asociado: su *desinstitucionalización*. De acuerdo a esta línea interpretativa, las tradiciones y preceptos se han debilitado y los individuos son gestores de su propio *bricolaje* religioso (Esquivel 2010). Este postulado en realidad reflejaría una tendencia que es sostenida por diversos autores (Davie 2011): todas las instituciones (políticas, sindicales, religiosas, etc.) poseen actualmente menores índices de participación que en el pasado. La mirada prototípica que entiende la institución religiosa como una estructura jurídica clerical que ejerce una función formal, al tiempo que igualmente cautiva y gobierna la acción de los sujetos que contiene (Ludueña 2013), es problemática. En primer lugar, porque sesga la percepción de todo aquello que no cuadre en dicho espacio institucional. En segundo término, porque sus efectos sobre la identidad igualan la institución con la ideología religiosa postulada por cierta jerarquía.

Se ha tendido a sobrevalorar la capacidad de influencia de estas instituciones y de su cuerpo de especialistas – el cual ha tendido a ser comprendido ilusoriamente como un colectivo homogéneo – en detrimento de la agencia de los sujetos, impidiendo entender sus motivaciones y los significados que atribuyen a sus prácticas y creencias. Se simplifica el problema realizando una errónea identificación entre “institución-colectivo” y “desinstitucionalización-individual”. Lo que puede percibirse, en todo caso, es un cambio de escalas (en tamaño y tiempos) en las que se institucionalizan diversas experiencias, abundando “instituciones lábiles”, sociabilidades de coyuntura, grupos pequeños y efímeros o individuos solitarios. Este gran margen de libertad para la agencia del sujeto, unido a la relativa debilidad de las denominadas instituciones religiosas, permitiría la emergencia del supuesto rasgo principal de la vivencia religiosa actual: el denominado “cuentapropismo religioso” (Mallimaci, 2009), *bricolaje* o “religión a la carta”. Esta libertad de elección y uso de recursos simbólicos – e incluso

institucionales – que tendría a disposición cualquier individuo no es tan evidente que constituya una novedad de los tiempos actuales. En principio, debería sospecharse lo contrario (Di Stefano 2013; Ludueña 2013).

Expresiones de la diversidad religiosa en Buenos Aires desde una perspectiva socio-histórica

Tal como hemos argumentado, la diversidad religiosa implica un desafío metodológico para los estudios cuantitativos, y también epistemológico, dado que muchas veces aceptamos limitaciones teóricas que nos limitan en la percepción de la diversidad. Las miradas cualitativas e históricas son un buen medio para corregir estos sesgos. Frente la suposición del surgimiento de la diversidad religiosa en las décadas recientes, trataremos de realizar un breve recorrido histórico para ir hallando trazas de esa diversidad en la historia de nuestra ciudad. Luego plantearemos modos alternativos de cuantificar el peso de los grupos religiosos para cuestionar los “grandes números” de la Buenos Aires “estadísticamente católica”.

La Ciudad Autónoma de Buenos Aires expresa en el presente una compleja dinámica social que a lo largo de la historia se fue tejiendo a través de múltiples migraciones de grupos de variadas procedencias internacionales y nacionales que la eligieron su lugar de residencia. Una diversidad que se expresa en estilos de vida, culturas, valores y dinámicas locales que tienen su correlato en modos de creer y practicar lo religioso. Esta diversidad de formas de creer y de practicar se va recreando, y encuentra pluralidad de expresiones en ámbitos privados y públicos. La conformación del campo religioso en Buenos Aires denota una profundidad histórica en la que la supremacía católica fue matizándose con diversos espacios que fueron ganando su lugar en la ciudad.

En la Buenos Aires colonial, al igual que en el resto de las posesiones hispanas de ultramar, los fenómenos religiosos se regulaban bajo un régimen de unanimidad religiosa (también denominado “régimen de cristiandad”). Con el proceso de la independencia y la consolidación del Estado nacional argentino empezaron a visibilizarse lentamente pequeños grupos pertenecientes a religiones no católicas, aun de modo previo a los movimientos migratorios de fines del siglo XIX (Di Stefano 2000).

El relajamiento de los controles sobre la “disidencia religiosa” de la época del Virreinato dio lugar al asentamiento de comerciantes extranjeros, especialmente ingleses. Así, en 1813 el Triunvirato reconocía a estos el derecho a profesar su culto de modo privado. En pocos años, este ámbito de tolerancia reducido a la esfera privada comenzó a penetrar lentamente lo público. En 1821 se autoriza el primer cementerio para disidentes – léase, anglicanos –, y en 1823 abría la primera escuela – de señoritas – de la colectividad británica. El Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Gran Bretaña de 1825 profundizó y consolidó esta tendencia, permitiendo la edificación de templos. De este modo, la Iglesia Anglicana accedía al culto público, abriendo las puertas a otras denominaciones protestantes que

paulatinamente se le irían sumando (Seiguer 2017). Si bien esta cláusula despertó inquietudes en las provincias del interior, en Buenos Aires la Legislatura amplió este permiso a otras iglesias reformadas con el fin de alentar la llegada de extranjeros que fundasen colonias agrícolas. Como consecuencia de esta habilitación, un grupo de escoceses presbiterianos fundó la colonia Santa Catalina en Monte Grande en 1825, dando nacimiento en estas tierras a la Iglesia Presbiteriana Escocesa en 1829 (Silveira 2017). El metodismo se estableció por estos lares en 1836, y la Iglesia Evangélica Alemana – luterana – en 1843. Más allá de las regulaciones favorables, la tolerancia se fue cimentando en ámbitos de sociabilidad que permitían la interacción y la asimilación de los individuos que profesaban un credo distinto (Seiguer 2015).

Pero el gran hito en la afluencia de otras religiones fue la enorme corriente migratoria que fluyó hacia Argentina entre fines del siglo XIX y principios del XX. En ella vinieron diversas denominaciones protestantes: luteranos alemanes y daneses, suizos evangélicos congregacionistas y calvinistas, galeses – anglicanos, congregacionistas, metodistas y bautistas –, escoceses presbiterianos, estadounidenses bautistas, valdenses de distinto origen, menonitas ruso-alemanes. Si bien estos inmigrantes cristianos no católicos no tuvieron un peso cuantitativo frente al enorme número de migrantes católicos (españoles e italianos), sí tuvieron un impacto cualitativo: implicó un impulso a la diversificación del campo religioso argentino. Siguiendo el plan de inmigración que se intentó trazar desde el gobierno, su destino inicial fue el agruparse en colonias agrarias. Las dificultades que enfrentaron las colonias hicieron que muchos se afincasen luego en la ciudad, en donde los porcentajes de deserción fueron ciertamente menores. En ambos casos, rural o urbano, las religiones tendieron a tener un carácter de enclave étnico. Recreaban la identidad nacional en el extranjero, aportando un espacio para la socialización, la preservación del lenguaje natal y las idiosincrasias culturales (Bianchi 2004:45-51).

En la primera mitad del siglo XIX, algunos de los comerciantes y representantes comerciales alemanes y británicos asentados en el país tenían ascendencia judía. Su integración a la sociedad no fue problemática y se fue realizando en el seno de la comunidad de connacionales europeos. Hacia 1860 el número de la comunidad se había incrementado a la par que el deseo de vivir los propios ritos públicamente, amparados en la libertad religiosa vigente. Así, en 1862 se organizó el primer *minian*, realizando sus ceremonias en domicilios particulares. A partir de este núcleo se fundó en 1868 la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA). En 1897 inauguraron su sinagoga en la calle Libertad. La comunidad judía empezaba a crecer con elementos heterogéneos provenientes de las oleadas migratorias: en este tiempo fueron llegando miles de inmigrantes judíos ashkenazíes expulsados de sus tierras de origen por diversas causas. Para las primeras décadas del siglo XX, particularmente tras la Primera Guerra Mundial, comenzaron a llegar judíos sefardíes, provenientes principalmente del norte de África (habitualmente llamados marroquíes) o del Imperio Otomano (alepinos, damasquinos y ladinos). Estos se establecieron

mayoritariamente en Buenos Aires. Los damasquinos tendieron a asentarse en el barrio de la Boca, los alepinos en Once, los ladinos en Retiro, los marroquíes en Constitución, mientras que los ashkenazíes que siguieron llegando, sumados a los que desertaron a las colonias para venir a Buenos Aires, se concentraron mayormente en Villa Crespo (Feierstein 2006). En la actualidad, Buenos Aires es la ciudad con mayor concentración de colectividad judía del mundo luego de Tel Aviv y Nueva York. Esta presencia se evidencia en los numerosos lugares de culto de las variadas tradiciones judías: ortodoxos, conservadores y reformistas.

Con la llegada de los sefardíes vinieron otros agentes religiosos a ampliar el espectro religioso argentino: católicos maronitas, cristianos ortodoxos sirios, islámicos y drusos. Englobados por la población local bajo el mote de “turcos”, se asentaron en Retiro, dedicándose mayormente al comercio callejero. La comunidad sirio-libanesa católica fue la más numerosa. La misma no tardó mucho en tener su propia iglesia – atendida por misioneros maronitas libaneses –, colegio y sociedad de beneficencia. Con ellos arribaron también ortodoxos-sirios, algunos de los cuales se asentaron en la ciudad – aunque la mayoría lo hizo en la provincia de Santiago del Estero –. Los mismos tendieron a establecer relaciones con los ortodoxos griegos y rusos que habían llegado unos años antes. El templo de estos últimos en Parque Lezama, de 1901, sirvió de lugar de encuentro de los antioqueños hasta la apertura de la iglesia San Jorge, sobre la actual avenida Scalabrini Ortiz, en 1923. Cerca de este grupo, entre Palermo y Villa Crespo, se nucleó otra minoría de esta procedencia: los armenios (Morato & Passerini 2004). El caso de los musulmanes fue más complejo. Por la discriminación que sufrieron, sumada a los matrimonios mixtos, tendieron a “catolizarse” – con escasas excepciones de quienes mantuvieron su culto –, siempre en la mayor discreción (Montenegro 2014). Su presencia pública fue mínima, al punto que recién abrierán sus primeras mezquitas en 1983 (Al Ahmad, en el barrio de Floresta) y en 1985 (At-Tauhid, en el barrio de San Cristóbal). En 1998 se inauguró la tercera mezquita de la ciudad (Rey Fahd), ubicada en Palermo y acompañada de un amplio centro cultural islámico.

Por su parte, con el aporte de la oleada de inmigrantes italianos y españoles, el catolicismo fue adquiriendo y dándole realce a nuevas imágenes, junto al culto a los santos y advocaciones de la Virgen de sus lugares de origen. Estas devociones fueron dejando su sello en el nombre de numerosas parroquias y santuarios esparcidos a lo largo y ancho de la ciudad y animando festividades barriales. A partir de mediados del s. XX, la corriente migratoria de países limítrofes suma diversidad y matices al catolicismo de la ciudad. En la práctica, el catolicismo fue la religión establecida y adoptada mayoritariamente por la población, lo cual no quiere decir que éste fuera un todo ortodoxo y monolítico: los aportes de diversos historiadores (entre otros, puede verse Di Stefano 2013) nos muestran que la práctica religiosa nunca incluyó a la totalidad de los que se declaraban católicos. La existencia de múltiples prácticas que desde la interpretación eclesial serían heterodoxas indica que nunca el monopolio católico fue tal. Pero en el espacio público era la religión visible. Quienes

profesaban otras religiones (o “prácticas disidentes”) difícilmente lo hacían de modo ostensible, salvo algunas de las denominaciones que habían logrado cierta aceptación social, como el anglicanismo, y que no tenían fines proselitistas sino más bien configuraciones cercanas a lo que se ha denominado “enclave étnico”. La religión católica se desempeñó en la práctica como religión oficial, subsidiada estatalmente y ligada simbólicamente a la estructura de lo público. Este vínculo no dejó de tener tensiones y distanciamientos de acuerdo con la coyuntura de cada momento.

Tras la última dictadura militar, que obligó a muchos grupos religiosos a mantener un perfil bajo y una visibilidad limitada, y con el regreso de la democracia en 1983, muchas creencias y prácticas previamente percibidas como desviadas comenzaron en ese entonces a visibilizarse. Fue lo que sucedió con muchas minorías religiosas que habían tendido a autoaislarse o al menos a evitar la visibilidad y las disputas públicas en procura de una existencia pacífica (Burity & Giumbelli 2020:10). En primer término, salió a la luz el crecimiento capilar alcanzado por el campo del cristianismo reformado. Las denominaciones históricas fueron dejando el centro de la escena a grupos evangélicos ligados al pentecostalismo. Habían tenido escasos momentos de alta visibilidad (a fines de la segunda presidencia de Perón y con la venida de importantes predicadores extranjeros). Promediando la década de los '80 y los '90, movilizados por un ministerio ligado a los medios de comunicación y con vertientes doctrinales – como la denominada teología de la prosperidad – que arraigaron fuertemente en gran número de fieles, el denominado neopentecostalismo logró una relevancia en términos de visibilidad, presencia en los medios y de movilización de gente (con eventos en grandes estadios, espacios públicos y con servicios regulares realizados en antiguos cines, ya céntricos, ya de barrios periféricos). Cuantitativamente, la proliferación del pentecostalismo tendió a concentrarse en los lugares más marginales de la Ciudad. Los pentecostales en asentamientos precarios tienden a congregarse en lo que Semán (2000) denomina como “pequeñas iglesias pentecostales autónomas de barrios populares”; o sea pequeñas iglesias con lugares de culto dentro de los asentamientos o en sus cercanías. Unido al crecimiento del mundo evangélico, ganaron visibilidad denominaciones paracristianas.

En las últimas décadas la diversificación religiosa tuvo un importante incremento en la ciudad, en parte por el surgimiento de nuevos grupos, aunque también por la mayor visibilización de las ya existentes. Aumentó la variedad de ofertas dentro de lo que globalmente se tiende a denominar *New Age* – una etiqueta un tanto imprecisa y hasta equívoca – con una proliferación de ofrecimientos de prácticas alternativas de la gestión del bienestar (Carozzi 1999; Viotti 2011). En este contexto, también hubo un clima positivo para el afianzamiento de religiones orientales. La oferta budista creció impulsada por la receptividad a estas propuestas, no siempre explícitamente religiosas sino muchas veces en formatos de prácticas ligadas a una búsqueda de bienestar, como la meditación y el yoga. En la ciudad, en la actualidad se desarrollan, principalmente, dos escuelas del budismo: la Escuela Theravada y la

Escuela Mahayana (Carini 2012). Entroncados en la segunda escuela, en Buenos Aires funcionan siete grupos de budistas Zen. Los centros locales pertenecen a organizaciones internacionales de origen japonés, europeo o estadounidense. En los últimos años han empezado a crecer diversos grupos que practican el budismo tibetano – también llamado lamaísmo, budismo tántrico o *vajrayana* –.

Buenos Aires es, en síntesis, un territorio surcado por diversas tradiciones religiosas. La ciudad fue progresivamente marcada por esta diversidad socio-religiosa, expresando espacialmente la complejidad y riqueza de las diversas creencias y rituales. La ciudad se presenta con un sello de pluralidad, tejido en un entramado de instituciones religiosas, de símbolos y de prácticas que dan visibilidad a la heterogeneidad y diversidad que mantienen viva la fe de sus habitantes y la van constantemente reconfigurando. Debe señalarse que las gestiones de gobierno de la Ciudad (bajo el mismo signo político desde 2007) en los últimos años han apropiado esta pluralidad como algo característico de la ciudad, algo muy resaltado en el discurso oficial, aunque no se ha concretado en políticas públicas de relevancia (García Bossio 2020). Particularmente se ha destacado la tolerancia, desde la óptica de la pacífica convivencia de las grandes tradiciones monoteístas: cristianismo, judaísmo e islam. Esta “tolerancia” ha sido proyectada a nivel mundial con la elección del arzobispo de Buenos Aires como sumo pontífice de la catolicidad, el Papa Francisco. De este modo, sus habituales iniciativas con rabinos e imanes se tornaron ícono de una Buenos Aires diversa y tolerante, hecho social que debe ser profundizado. Si bien no hay grandes tensiones de origen religioso, no deja de haber inequidades y situaciones que implican cierto grado de violencia.

Otros modos de cuantificar la importancia de cada grupo religioso

La diversidad religiosa se relaciona, por tanto, con la presencia de una multiplicidad de colectivos religiosos que encuentran en la ciudad formas de expresar su fe. Se trata de minorías. En virtud de ello, suele ser considerada principalmente desde perspectivas cualitativas. Una mirada cuantitativa, como la efectuada en el primer apartado de este escrito, que no sea problematizada arrojaría la existencia de un gran colectivo católico (no fácilmente complejizado a su interior) y dos minorías: el mundo de quienes no quieren adscribirse a ningún grupo religioso en particular (crean o no) y el multiforme campo evangélico. Pero aun afirmando esta protodiversidad, los guarismos sostienen una potencia del catolicismo, aun en declive, que desde los estudios cualitativos no pareciera ser tal.

Nos parece importante ensayar otros caminos que permitan cuantificar el peso de las diversas denominaciones religiosas, de modo de cuestionar esta aparente supremacía católica. Uno de ellos es cuantificar la cantidad de lugares de culto de los grupos religiosos presentes en la ciudad (Gráfico 6). Por lugares de culto nos referimos a todos aquellos sitios públicos – particularmente templos – donde devotos de distintas religiones concurren a profesar su fe, realizar ritos, y/o donde encuentran

ofertas explícitas de culto diversas creencias que se encuentran hoy en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Gráfico 6: Lugares de “oferta religiosa” en CABA según religión. 2012



Fuente: elaboración propia en base a datos extraídos de Caldas, Mariel (2012:34) y de Agencia de Información Católica Argentina (AICA), Guía Eclesiástica, actualización 2012.

*Esta categoría incluye: Iglesia Universal Cuadrangular, Asamblea de Dios, Iglesia de Dios, Misioneras coreanas, Alianza cristiana y misionera, entre otras.

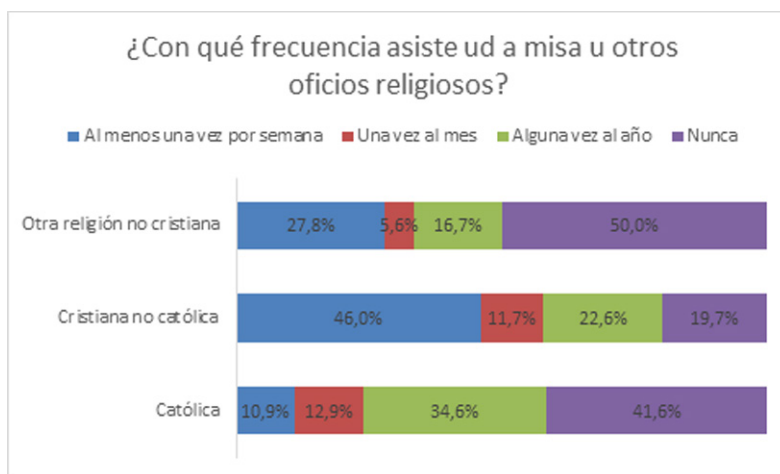
Esta perspectiva difiere a una contabilidad de la adscripción desde la adhesión individual. Claramente no puede aceptarse sin más, ya que para este conteo un templo de grandes dimensiones y con una comunidad habitual nutrida cuenta tanto como un pequeño centro de una reducida feligresía. Hechas estas prevenciones, es interesante destacar que si bien los templos católicos ocupan el primer lugar, sumando los lugares de culto del campo evangélico, pentecostal y neopentecostal, quedan desplazados a un segundo lugar por estas denominaciones cristianas reformadas (sumados, representan un 22% más que los templos católicos, cuyo porcentaje se eleva al 45% si sumamos a los paracristianos).

Los datos sobre cantidad de lugares de culto presentados en el Gráfico 6, refieren a una mirada sincrónica relativamente reciente. Para un análisis longitudinal contamos sólo con datos de la Iglesia Católica. Según lo reportado en las Guías Eclesiásticas (un directorio católico publicado por la Conferencia Episcopal Argentina), la ciudad

de Buenos Aires contaba en el 2000 con 232 lugares de culto católicos (capillas y parroquias). Es decir, que en 2012 (año del relevamiento que usamos) habían crecido un 24%. Es llamativo el aumento: no se condice ni con el incremento poblacional, ni con el de los católicos, ni con el de los agentes religiosos – sacerdotes – capaces de sostener el culto en esos nuevos lugares (Suárez & Olszanowski 2022). ¿Por qué entonces incrementar su presencia institucional en el territorio? Muy posiblemente, siguiendo los argumentos de Suárez y Olszanowski (2022), este aumento responda a una reacción y a una estrategia instrumentada por la jerarquía católica. Ante la pluralización de la oferta religiosa en los territorios, conducente al fortalecimiento del “mercado religioso competitivo” (Bobineau & Tank-Storper 2015; Hervieu-Léger 1997), la Iglesia Católica fortaleció su presencia institucional, interesada en frenar la pérdida de sus fieles a favor de otras presencias cristianas.

Otro modo alternativo de cuantificar el peso de los grupos religiosos sería aproximar el volumen de sus minorías intensas: aquellos que participan de modo habitual en la vida de sus organizaciones religiosas, y no meramente afirman adscribir a ellas. Una vía para ello sería considerar únicamente a quienes aseguran asistir de modo semanal al culto de su religión – aun con las advertencias ya realizadas respecto de este indicador –. Veámos en el primer apartado que un 16% de los habitantes de CABA asistían al menos una vez a la semana al culto de su institución religiosa. Ahora bien, no discutimos allí en qué proporción lo hacen en cada denominación. Como muestra el Gráfico 7, la proporción de católicos que asiste de modo semanal al culto es sustantivamente más baja (11% contra 46%) que quienes lo hacen en los grupos cristianos no católicos (que, como ya hemos señalado, se componen mayoritariamente por evangélicos).

Gráfico 7: Asistencia al culto por adscripción en CABA. Distribución porcentual.



Fuente: Elaboración propia en base a EDSA 2018 – UCA.

Si hacemos el ejercicio analítico de considerar únicamente como adscriptos a una institución religiosa a quienes afirman tener una asistencia frecuente al culto (suponiendo que este indicador sirve de proxy al compromiso con dicha institución) y no por la mera declaración de pertenencia, el peso de cada grupo religioso varía respecto de las pertenencias medidas al modo tradicional (Gráfico 2). Reflejamos este ejercicio en el Gráfico 8, donde puede verse que el grupo de “católicos intensos” (53%) es levemente superior al grupo más comprometido del resto de las denominaciones cristianas (45%). Pero esta lectura achica la brecha entre católicos y otras denominaciones cristianas al 8% (que debe compararse con la diferencia de 62 puntos porcentuales resultado de medir la autoadscripción, Gráfico 2).

Gráfico 8: Asistencia semanal al culto por adscripción en CABA.
Distribución porcentual.



Fuente: Elaboración propia en base a EDSA 2018 – UCA. Los porcentajes se calculan sobre quienes afirman asistir al menos una vez a la semana al culto, cruzado por adscripción religiosa.

Al igual que la aproximación territorial, este modo de cuantificar nos hace relativizar la hegemonía católica, visualizando un campo en el que el catolicismo compite cabeza a cabeza por la captación de fieles.

Conclusiones

La Ciudad de Buenos Aires, pese a que dos tercios de su población afirma adscribir al catolicismo, presenta un sello de pluralidad de matices religiosos, tejido en un entramado de instituciones, de símbolos y de prácticas que dan visibilidad a la heterogeneidad y diversidad de la fe de sus habitantes. Esta autoafiliación al

catolicismo viene cayendo en el tiempo, a una mayor velocidad que en otras regiones del país – especialmente en comparación con el cordón suburbano que la rodea o las villas de emergencia que alberga en su seno –. Por fuera de esta mayoría (al menos en términos de autoadscripción en cuanto identidad social), solo se distinguen dos grupos: los cristianos no católicos (6,8%) – mayormente son evangélicos pentecostales – y quienes manifiestan no creer: 22,9%. Este último guarismo prácticamente duplica a quienes se reconocen como no creyentes en el resto del país. Y se suma a la afirmación de no asistencia al culto institucional por parte de la mitad de sus habitantes, dándole matices secularizados propios de su carácter de metrópoli. Pero esto no debe interpretarse como desaparición de lo religioso. La mayor parte de sus pobladores se reconoce creyente, aunque en una menor proporción que el resto de país. Si se compara el total de CABA con el territorio de villas de emergencia de la ciudad las brechas son relevantes, especialmente por la mayor concentración en estos últimos territorios de población evangélica.

Nuestra aproximación sociohistórica intentó complejizar las simplificaciones de los grandes números para hallar la diversidad subyacente a una aparente homogeneidad. La pluralidad social y cultural de la ciudad de Buenos Aires, forjada a lo largo de su historia, se expresa en estilos de vida, valores y dinámicas que tienen su correlato en modos de creer y practicar lo religioso. La Iglesia Católica, desde su exclusividad legal en la colonia, tuvo un lugar central – sin nunca poder imponer de modo unánime sus creencias y preceptos – desde el que permeó la cultura y hasta la interpretación de qué es religioso. De este modo, otras tradiciones religiosas (fueran heterodoxias dentro del campo católico o cristiano, como las de raíz originaria o africana, y más recientemente las orientales), nunca fueron suficientemente visibles. Esta perspectiva incidió también en los trabajos académicos sobre temáticas religiosas, generando un marco interpretativo “católicocéntrico” (Frigerio 2018, 2020): una suerte de anteojeras teóricas que impiden percibir la diversidad religiosa, sustentándose en la creencia en la existencia de un monopolio religioso, un modo particular de entender las identidades religiosas, la escasa atención en las regulaciones religiosas y la adhesión a visiones demasiado institucionalizadas de la religión.¹³

Atentos a estos señalamientos, desde este trabajo buscamos destacar las raíces históricas de la diversidad religiosa actual, mostrando cómo el catolicismo oficial convivió siempre con otras alternativas religiosas que pudieron ir construyendo espacios en la ciudad donde practicar y expresar su fe. Este “avance” de diversas expresiones de fe, en paralelo con el arribo de inmigrantes que traían sus modos de creer y de relacionarse con lo sagrado, fue ayudando a darle notas de tolerancia y apertura a la cultura porteña, pese a la existencia de diversas conflictividades y estigmatizaciones. Incluso dentro del

13 Por recurrir a herramientas cuantitativas tradicionales, este trabajo también puede ser observado por un sesgo “institucionalista”. Somos conscientes que desde otros marcos como lo es el de “religión vivida” (Morello et al. 2019) – y con herramientas cualitativas – se pueden visibilizar fenómenos que en esta aproximación no podemos dar cuenta cabalmente.

campo católico, las diversas devociones y prácticas religiosas de quienes fueron llegando a la ciudad de la mano de inmigrantes y de migrantes internos, han ido marcando este campo, coloreando la ciudad con expresiones muy variadas de fe.

La religión católica se desempeñó siempre en la práctica como religión oficial, subsidiada estatalmente y ligada simbólicamente a la estructura de lo público. Este vínculo no dejó de tener tensiones y distanciamientos que se hacen más evidentes en la actualidad dado el crecimiento continuo de nuevos grupos religiosos en el marco de una cultura también crecientemente tolerante a su anclaje en la ciudad. Para poder ponderar esta diversidad recurrimos a modos alternativos de cuantificar la importancia de los grupos religiosos. Desde una perspectiva territorial, en la Ciudad registramos casi mil lugares de “oferta religiosa”, entre los cuales actualmente los espacios cristianos no católicos ocupan el primer lugar, sobrepasando a los católicos. Esto da cuenta de la dinámica religiosa en la ciudad, de la puja por un reconocimiento a nivel sociopolítico por parte de las diversas “religiones” para alcanzar condiciones más igualitarias con el catolicismo, como bien muestra Giumbelli (2017:123-126) para el caso argentino. Da cuenta, asimismo, de la estrategia de las autoridades religiosas por demarcar el territorio con sus instituciones, especialmente en caso de la Iglesia Católica, que pareciera querer legitimar su histórica “supremacía” incrementando los lugares de culto, particularmente en aquellos espacios donde más “compite” con el aumento de la presencia pentecostal. Ensayamos una segunda contabilidad alternativa a partir de una ponderación de las “minorías intensas” en cada una de las diversas adscripciones. Para ellos consideramos comparar a quienes asisten de modo semanal al culto de su organización religiosa. Esta operación nos mostró que la cantidad de “católicos intensos” es levemente mayor que los practicantes comprometidos de otras denominaciones cristianas no católicas. Desde ambas cuantificaciones alternativas, a diferencia de los guarismos tradicionales de adscripción, las denominaciones cristianas no católicas se presentan en pie de igualdad con un catolicismo que viene en declive.

Buenos Aires, como tantas otras metrópolis, representa un espacio cosmopolita, que da mayor lugar al pluralismo que el resto del país. Pese a altos indicadores religiosos, también es lugar de una importante tradición secularizada y laica que permea muchos ámbitos e instituciones. La diversidad religiosa, valorada y hasta promovida en los últimos años por los gobiernos locales, convive con un catolicismo difuso que permea la percepción de todo fenómeno religioso. El escrito analizó aspectos de la diversidad religiosa en el presente. Se trata de un presente atravesado por múltiples dinámicas que posiblemente estén moldeando esta diversidad en distintas direcciones. La práctica religiosa tecnomediada – particularmente incrementada en la pandemia –; la consolidación de discursos religiosos en torno a grupos religiosamente diversos que pretenden tener una voz en el espacio público, aunados en torno a temáticas concretas; el constante declive del número de especialistas religiosos – al menos el evidenciado en el campo católico (Suárez 2020) con la merma en el número de sacerdotes y religiosas –; la creciente legitimización respecto a la fluidez de las

identidades; son todos aspectos que le están imprimiendo actualmente un dinamismo a la diversidad religiosa que amerita continuos monitoreos cuantitativos y cualitativos para comprender su devenir.

Referencias bibliográficas

- ALVES, J., CAVENAGHI, S. & BARROS, L. (2014), "A transição religiosa brasileira e o processo de difusão das filiações evangélicas no Rio de Janeiro". *Horizonte*, vol. 12, n° 36: 1055-1085.
- BELTRÁN, M. (2004), *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- BELTRÁN, M.; LAROTTA, S. (2019), *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia*. Bogotá: UNC.
- BIANCHI, S. (2004), *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOBINEAU, O.; TANK-STORPER, S. (2015), *Sociologie des Religions*. Paris: Armand Colin.
- BURITTY, J.; GIUMBELLI, E. (2020), "Minorías Religiosas: identidad e política em movimiento". *Religião e Sociedade*, vol. 40, n°1: 9-17.
- CALDAS, M. (2012), "La diversidad religiosa en la Ciudad de Buenos Aires". *Proyecto XXIV*, 61-62, enero-diciembre 2012: 29-37.
- CAMURÇA, M. (2013), "O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010". In: Faustino Teixeira et al. *Religiões em Movimento. O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes: 63-87.
- CARBALLO, C. (2008), "Buenos Aires y las creencias religiosas: un mapa inestable". *Revista Universitaria de Geografía*, vol.17, n° 1: 29-54.
- CAROZZI, M. (1999), "La autonomía como religión: La nueva era". *Alteridades*, vol. 9, n° 18: 19-38.
- CARINI, C. (2012), "Presencia y diversidad del budismo en Buenos Aires". *Proyecto XXIV*, vol. 61-62: 81-92.
- DAVIE, G. (2011), *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- DE ALMEIDA, R. (2004), "Religião na metrópole paulista". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 2004, v. 19, n° 56: 15-27.
- DE LA TORRE, R.; MARTÍN, E. (2016), "Estudios sobre religión en América Latina". *Annual Review of Sociology*, vol. 42, n°1:1-21.
- DE LA TORRE, R.; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. (2020), "Recomposición de identidades religiosas: análisis de la autoidentificación religiosa de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016". *Ciências Sociais e Religião*, vol. 22: 1-27.
- DI STEFANO, R. (2000), "De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina". *Andes*, vol. 11: 1-30.
- DI STEFANO, R. (2013), "El monopolio como espejismo". *Corpus*, vol. 3: 1-4.
- ESQUIVEL, J.; MALLIMACI, F.; GIMÉNEZ BELIVEAU, V. (2020), "Religiones y creencias en Argentina (2008-2019)". *Sociedad y Religión*, vol. 30: 1-31.
- ESQUIVEL, J. (2017), "Transformations of Religious Affiliation in Contemporary Latin America". *International Journal of Latin American Religions*, vol. 1, 5-23.
- ESQUIVEL, J. (2010), "Creencias y actitudes religiosas en sectores empobrecidos de Argentina". *Sociedad y Religión*, vol. XX, n° 32/33: 60-80.
- FEIERSTEIN, R. (2006), *Historia de los judíos argentinos*. Editorial Galerna.
- FORNI, F., MALLIMACI, F.; CÁRDENAS, L. (2003), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- FRIGERIO, A. (2007), "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina". In: M. Carozzi y C. Ceriani (eds.). *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos.

- FRIGERIO, A. (2018), "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica". *Cultura y representaciones sociales*, vol. 12, n° 24: 51-95.
- FRIGERIO, A. (2020), "Encontrando la religión por fuera de las 'religiones': Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las 'iglesias' y el 'individuo'". *Religião e Sociedade*, vol. 40, n° 3: 21-47.
- FRIGERIO, A.; LUDUEÑA, G. (2013), "Del 'monopolio católico' al 'pluralismo': ¿iqué lugar para la diversidad religiosa en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión". *Corpus*, vol. 3, n° 2: 1-4.
- GARCÍA BOSSIO, P. (2020), "Pensar el espacio público entre el Estado y las religiones". *Espaço e Cultura*, vol. 47: 55-80.
- GIUMBELLI, E. (2017), "A vida jurídica das igrejas: observações sobre minorias religiosas em quatro países (Argentina, Brasil, México e Uruguai)". *Religião e Sociedade*, vol. 37, n° 2: 121-143.
- GONZÁLVEZ TORRALBO, H.; LARRAZABAL BUSTAMANTE, S. (2019), Familias y religión en Santiago de Chile: nuevos significados de prácticas religiosas tradicionales. *Perfiles latinoamericanos*, vol. 27, n° 54:15.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, D. (2005), "Multirreligiosidad en la Ciudad de México". *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. V, n° 19: 617-658.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1997), "La transmisión religiosa en la modernidad". In: *Sociedad*, 16. Buenos Aires: Ediciones Sociales, UBA.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2005), *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- HIDALGO, R.; ARENAS, F.; PAULSEN, A.; TIMOFEEV, T. & HENRÍQUEZ, P. (2012). "Localización de la infraestructura católica, dinámicas socioterritoriales y geografía de las religiones: el caso del Área Metropolitana de Santiago de Chile". *EURE*, vol. 38, n° 115: 47-72.
- LÓPEZ FIDANZA, J.; SUÁREZ, A. (2016), "Diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas en los asentamientos precarios de la Ciudad de Buenos Aires". *Religião & Sociedade*, vol. 36, n°1: 103-127.
- LUDUEÑA, G. (2013). "La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio", *Corpus*, vol. 3, n° 2: 1-6
- MALLIMACI, F. (2013), *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- MALLIMACI, F. (2011), "De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa". In: Olga Odgers Ortiz (coord.): *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana: Elcolef: 75-130.
- MALLIMACI, F. (2009), "Cuentapropismo religioso: crear sin ataduras. el nuevo mapa religioso en la Argentina urbana" en A. Ameigeiras y J. Martín. *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Prometeo: 15-43.
- MALLIMACI, F.; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2007), "Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político". *Revista Argentina de Sociología*, año 5, n° 9.
- MARIANO, R. (2013). "Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010". *Debates do NER*, vol. 2, n° 24: 119-137.
- MONTENEGRO, S. (2014), "El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional". *Estudios Sociológicos*, vol. XXXII, n° 96: 593-617.
- MORATO, M. & PASSERINI, A. (2004), "Los árabes cristianos en argentina". *VI Jornadas de Sociología*, UBA.
- MORELLO, G.; ROMERO, C.; RABBIA, H. & DA COSTA, N. (2019), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Lima: UCP.
- ODGERS ORTIZ, O. (coord.) (2010), *Pluralización religiosa de América Latina*. México DF: CIESAS.
- PARKER, C. (2008), *Pluralismo religioso, educación y ciudadanía*. Sociedade e Estado, Brasília, vol. 23, n° 2: 281-353.

- SEIGUER, P. (2017). "Jamás he estado en casa". La Iglesia Anglicana y los ingleses en la Argentina. Buenos Aires: Biblos.
- SEIGUER, P. (2015). "Laicidad y pluralidad religiosa temprana. Los metodistas y el Estado laico en la década de 1880". *Quinto Sol*, vol. 19, n° 3: 1-22.
- Mallimaci, Fortunato -Dir. 2013. Atlas de las creencias religiosas en la Argentina. Buenos Aires: Biblos.
- SEMÁN, P. (2000), "De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal", *Revista Cultura y Religión*, vol. IV, n°1: 16-33.
- SILVEIRA, A. (2017), "'Fervor por dios'. Las Iglesias Anglicana y Presbiteriana en Buenos Aires (1825-1876)". *Sociedad y Religión* 48, vol. XXVII: 38-68.
- SOTA GARCÍA, E. (2005), *Religión, pobreza y modernidad: La "reconfiguración religiosa" en las calles de la Ciudad de México*. México DF: Universidad Iberoamericana.
- SUÁREZ, A. (dir.). (2015), *Crear en las villas*. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de Buenos Aires Buenos Aires: Biblos.
- SUÁREZ, A. (2020), "Congregaciones religiosas de la Iglesia católica en Argentina. Características y flujos". *Población & Sociedad*, vol. 27, n° 1:138-165.
- SUÁREZ, A. & OLSZANOWSKI, M. (2022), "Dinámica de las estructuras eclesiales territoriales en Argentina: ¿desinstitucionalización de la iglesia católica?". *Cultura y Religión*, vol. 15, n° 2: 67-105.
- SUAREZ, H. (2015), *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. México: UNAM.
- STEIL, C. & TONIOL, R. (2013), "O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010". *Debates do NER*, vol. 2, n° 24: 223-243.
- TADVALD, M. (2018), "Identidade e diversidade religiosa no Brasil". *Latitude*, 9(2): 175-195.
- TEIXEIRA, F. (2013), "Os dados sobre religiões no brasil em debate". *Debates do NER*, vol. 2, n° 24: 77-84.
- VIOTTI, N. (2011), "Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos". *Papeles de Trabajo*, vol. 5, n° 8: 135-152.
- ZANATTA, L. (1996), *Del Estado liberal a la Nación católica*. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943). Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes.

Submitido em: 11/10/2021

Aprovado em: 23/10/2022

Juan Martín López Fidanza* (juan_lopezfidanza@uca.edu.ar)

* Profesor Protitular Ordinario del Departamento de Sociología, Universidad Católica Argentina (UCA), Ciudad de Buenos Aires, Argentina; Director de la Maestría en Sociología (UCA) y Coordinador del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales; Magister en Sociología.

Ana Lourdes Suárez** (analourdessuarez@gmail.com)

** Investigadora principal del Conicet/Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales - Universidad de San Martín. Profesora titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina; Ph.D en Sociología por la Universidad de California en San Diego, Estados Unidos.

Resumen:

Expresiones religiosas en Buenos Aires. ¿Una ciudad católica o diversa?

Este trabajo busca visibilizar la diversidad religiosa en Buenos Aires, ciudad que al igual que el resto de la Argentina estuvo históricamente marcada por el catolicismo. Esta visibilización se indaga a través de tres perspectivas. En primer lugar, se detectan diferencias y especificidades, comparando indicadores estadísticos de creencia, autoafiliación y práctica religiosa de territorios al interior de la ciudad, entre Buenos Aires y con otros aglomerados del país. Intenta luego profundizar la detección de la diversidad religiosa local desde una óptica socio-histórica. Por último, se problematizan los modos de cuantificar la relevancia de los diversos grupos religiosos, a través de un abordaje territorial por medio de una contabilidad de los lugares de cultos presentes actualmente en la ciudad y luego desde quienes asisten de modo frecuente al culto.

Palabras claves: campo religioso en Buenos Aires; diversidad religiosa; creencias y prácticas religiosas; lugares de culto; Buenos Aires

Abstract:

Religious expressions in Buenos Aires. A catholic or a diverse city?

This work aims to highlight the religious diversity in Buenos Aires, a city that, as the rest of Argentina, has been historically signed by Catholicism. This visibility is addressed through three perspectives. First, differences and specificities are sought by contrasting statistical indicators of religious belief, self-identification, and practice between Buenos Aires and other agglomerations in the country. Second, we delve into a socio-historical approach to account for diversity. Finally, ways of quantifying the relevance of the various religious groups are problematized, through a territorial approach that counts the places of worship currently present in the city and then from believers that attend worship.

Keywords: religious field in Buenos Aires; religious diversity; religious belief and practice; Buenos Aires

Resumo:

Expressões religiosas em Buenos Aires. Uma cidade católica ou diversa?

Este trabalho busca tornar visível a diversidade religiosa em Buenos Aires, uma cidade que, como toda a Argentina, foi historicamente marcada pelo catolicismo. Essa visibilidade é investigada a partir de três perspectivas. Em primeiro lugar, detectam-se diferenças e especificidades, comparando indicadores estatísticos de crença, autofiliação e prática religiosa de territórios dentro da cidade, e também entre Buenos Aires e com outros aglomerados do país. Em seguida, busca aprofundar a detecção da diversidade religiosa local a partir de uma perspectiva sócio-histórica. Por fim, problematizam-se as formas de quantificar a pertinência dos vários grupos religiosos, através de uma abordagem territorial através de uma contabilização dos locais de culto atualmente presentes na cidade e posteriormente daqueles que frequentam o culto com frequência.

Palavras-chave: campo religioso em Buenos Aires; diversidade religiosa; crenças e práticas religiosas; lugares de adoração; Buenos Aires