



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

---

**Creencias y prácticas religiosas de los  
habitantes de las Villas de Buenos Aires  
desde los atributos cosmológico, holista y  
relacional**

**Autor:  
Agustín M. Grizzuti**

**Octubre de 2021**



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

---

**Creencias y prácticas religiosas de los habitantes de las Villas de Buenos Aires desde los atributos cosmológico, holista y relacional**

*Tesis para optar al título de "MAGISTER en SOCIOLOGÍA"*

**Autor:**  
**Agustín M. Grizzuti**

**Director de Tesis:**  
**Juan Martín López Fidanza**

Firma de conformidad del director

**Aprobada en nombre de la Pontificia Universidad Católica Argentina, por el siguiente jurado examinador:**

<b>Nombre y apellido</b>	<b>Firma</b>
1) _____	_____
2) _____	_____
3) _____	_____

Calificación: ..... (.....)

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ..... de ..... de 2021

## Resumen

Esta tesis busca analizar cómo son las creencias y prácticas religiosas de los habitantes de las villas de Buenos Aires, desde los rasgos cosmológico, holista y relacional propuestos por diversos autores, entre los cuales se hace foco en Semán por la difusión que ha tenido entre los estudiosos de los fenómenos religiosos de los sectores populares en Argentina. Para lograrlo, se describen las características sociodemográficas de los habitantes de los sectores populares de la ciudad de Buenos Aires, analizando cuáles son las variables que influyen en sus creencias y prácticas religiosas. Luego, se describen cuáles son las creencias (“*qué creen*”) y las prácticas religiosas (“*cómo creen*”) de dichos habitantes. Siguiendo, se analizan los datos recabados sobre milagros, experiencia religiosa y promesa comparándolos con los rasgos cosmológico y holista. Finalmente, se analiza la relación entre lo sagrado, la persona y los otros individuos desde el rasgo relacional. Como colofón, se propone un esbozo teórico sobre el “capital espiritual popular”, identificando y describiendo aquellos “logros místicos” que revisten a las personas de prestigios no materiales que den cuenta de la búsqueda de reconocimiento e identidad en este contexto.

Para abordar dicho objeto, se realizaron análisis estadísticos sobre datos secundarios, teniendo como fuente principal la Encuesta sobre la Presencia Religiosa en Asentamientos (EPRA, 2014). Para describir las creencias y prácticas se analizan los datos obtenidos estadísticamente, con arreglo a estos fines puntuales. Si bien la gran mayoría de datos son plausibles en su análisis de manera cuantitativa, se analizan las preguntas abiertas de manera cualitativa en busca de convergencias y divergencias para arribar a conclusiones descriptivas de las prácticas y creencias mencionadas.

Este trabajo hace visible que la religión en los sectores populares se expresa una lógica propia, analizable desde los atributos cosmológico, holista y relacional. Para el atributo cosmológico se halló que lo cotidiano tizna por lo divino, al alcance de quien comprende los resortes que mueven el mundo de lo inalcanzable. Desde el holista, la polaridad físico-moral se encontró interdependiente, intercambiando obligaciones y dones como manera de vivir. Para el rasgo relacional se evidencia que la experiencia comunitaria se encuentra por encima de la personal ante la divinidad, donde el “capital espiritual popular” reviste a las personas de bienes no materiales que lo sitúan de manera diferencial respecto a su entorno y a lo sagrado. *PALABRAS CLAVE: religión popular - sectores populares - creencias religiosas - prácticas religiosas – Capital espiritual.*

## **Abstract**

This thesis seeks to analyze the Villas of Buenos Aires inhabitants' religious beliefs and practices from the cosmological, holistic and relational features proposed by several authors (we focus on Semán due to the popularity he has had among scholars in Argentina studying popular religious phenomena). To get knowledge about inhabitants from popular sectors of the city of Buenos Aires's sociodemographic characteristics, variables that influence their religious beliefs and practices are described and analyzed. Then, the beliefs ("what do they believe in") and religious practices ("how do they believe") are described. Next, data collected about miracles, religious experience and promise are analyzed, and faced with the cosmological and holistic features. Finally, the relationship between the sacred, the person and other individuals is analyzed from the relational trait. As a culmination, a theoretical sketch is proposed on the "popular spiritual capital", identifying, and describing those "mystical achievements" that give people non-material prestige that account for the search for recognition and identity in this context.

To accomplish this objective, statistical analyzes were carried out on secondary data, with the Survey on Religious Presence in Settlements as the main source (SRPS, 2014). To describe the beliefs and practices, obtained data statistically are analyzed, according to these specific purposes. Although the vast majority of data are plausible in their quantitative analysis, the open questions are analyzed qualitatively in search of convergences and divergences to arrive at descriptive conclusions about the mentioned practices and beliefs.

This work makes *visible that religion in the popular sectors is expressed by its own logic*, which is analyzable from the cosmological, holistic, and relational attributes. For the cosmological attribute, it was found that the everyday is dyed by the divine, within the reach of those who understand the strings that move the unattainable of the world. For the holistic, the physical-moral polarity found itself interdependent, exchanging obligations and gifts as a lifestyle. For the relational attribute, it is evident that the community experience is above the personal one facing the divinity, where the "popular spiritual capital" covers people with non-material goods that place them differently from their environment and the sacred.

*KEYWORDS: popular religion - popular sectors - religious beliefs - religious practices - Spiritual capital.*

# Índice

Introducción.....	7
Capítulo 1. Caracterización sociodemográfica.....	20
Capítulo 2. Aspectos teóricos sobre Creencias y prácticas religiosas.....	42
Capítulo 3. Qué Creen – Creencias.....	57
Capítulo 4. Cómo creen: aspectos cosmológicos y holistas. <i>Milagros, promesas y Otras prácticas</i> .....	76
Capítulo 5. Relacional: jerarquía, mediaciones y capital espiritual.....	100
Conclusiones generales.....	118
Bibliografía.....	128
Anexos 1. Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires.....	138
Anexo 2 . encuesta sobre la presencia religiosa en asentamientos precarios de Buenos Aires (EPRA). ....	145.

# Glosario

EPRA – Encuesta sobre la Presencia Religiosa en Asentamientos

UCA – Universidad Católica Argentina

AMBA – Área Metropolitana de Buenos Aires

CABA – Ciudad autónoma de Buenos Aires

EPH – Encuesta permanente de hogares

EAH – Encuesta anual de hogares

NHT – Núcleo habitacional transitorio

DGEyC – Dirección general de estadísticas y censos.

PEVE - Programa de Erradicación de Villas de Emergencia

CGT – Confederación general del trabajo

FNVLN - Frente Nacional Villero para la Liberación Nacional

MSTM - Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo

DNI – Documento nacional de identidad

IURD – Iglesia universal del Reino de Dios

# Introducción

*“Todo está embebido en religión,  
todo es un signo de fuerzas divinas”.*

*Benveniste, 1965.*

Desde el inicio de la sociología, se han desarrollado análisis sobre lo religioso, atravesando las creencias y las ritualidades. Esta tesis comparte la misma motivación, la cual persigue dar respuesta a los interrogantes acuñados desde los inicios del pensamiento sociológico, vigentes por carecer de punto final y por estar en constante revisión.

La subdisciplina que se dedica a estudiar lo religioso dentro del ámbito de la sociología es llamada “sociología de la religión”. En la región se han abierto puertas que llevan hacia los estudios sobre religión popular dejando más interrogantes abiertos que cerrados. El amalgamamiento de distintas religiones, por características sociodemográficas, o mismo por estar hibridadas con prácticas premodernas, como las creencias indígenas, ha dado nuevas razones de estudio y actualidad a la cuestión.

El análisis e interpretaciones sobre los fenómenos religiosos se encuentra en continua discusión, posiblemente porque lo religioso cambia junto con las sociedades y las perspectivas teóricas lo hacen también; surgen nuevas maneras de teorizar estos fenómenos dejando de lado otras que antes resultaban útiles.

El estudio de las interacciones recíprocas entre religión, sociedad y el comportamiento humano: sus creencias, prácticas, doctrinas, mitos, ritos, valores, actitudes e instituciones, es un campo de un desarrollo relativamente reciente dentro de las Ciencias Sociales en Argentina. Aunque existen algunos antecedentes, hacia finales del siglo pasado, siendo la UCA uno de los espacios académico donde hubo producción en la temática. Distintos investigadores que han sido o son referencias en el área pertenecieron o pertenecen a la UCA: Aldo Büntig (1969), Jorge Soneira (1996), Alejandro Frigerio (1994), María Julia Carozzi (1991; 2006), Eloísa Martín (2007), Nicolás Viotti (2011), Ana Lourdes Suárez (2016), Juan Martín López Fianza (2015). Algunas referencias históricas de nuestra Universidad, como los Dres. de Imaz (1995) o Miguens (2015), abordaron en algunos de sus trabajos la temática.

El marco donde esta tesis ha sido pensada e iniciada es el *Programa Condiciones de Vida y Religión*, de la UCA, un espacio de estudio, reflexión y diálogo sobre el tema. Dentro de este Programa se llevó adelante el proyecto *La presencia religiosa en los asentamientos de Buenos Aires*.<sup>1</sup> El objetivo del estudio fue caracterizar las creencias, devociones y prácticas religiosas de residentes en villas de emergencia de la Ciudad

---

<sup>1</sup> Se contó con el respaldo económico de Intercambio Cultural Alemania - América Latina (ICALA) y de la Universidad Católica Argentina.



Autónoma de Buenos Aires (CABA) a través de un relevamiento de 400 encuestas. Dicho estudio se realizó bajo la dirección de la Dra. Ana Lourdes Suárez la cual formó un equipo<sup>2</sup> en el que tuve la gracia de participar activamente en muchas partes del proceso. Mi participación en el grupo de investigación ha sido la motivación principal para realizar esta tesis, dado que las preguntas de investigación que aquí se desarrollan son las mismas y continúan indagando y profundizando lo analizado entonces. Habida cuenta de lo mencionado, mi participación en el equipo, el proceso intelectual en el cual me involucré y los resultados que se presentaron en el libro “Creer en las villas” (Suárez 2015) son un eje que atraviesa todo este trabajo de manera transversal convirtiendo esta tesis en un punto más de reflexión y una búsqueda de respuesta a las mismas preguntas de investigación.

Al momento de realizar la encuesta, la Ciudad de Buenos Aires contaba con quince villas, dos núcleos habitacionales transitorios y veinticuatro asentamientos. Según el Censo Nacional de Población de 2010 residen en las villas unas 163.587 personas, lo que representa el 5,7% de la población total de la Ciudad. La gran mayoría de barrios precarios están ubicados al sur de la ciudad y poseen características socio demográficas particulares (Suárez, 2015, p. 38).<sup>3</sup>

Dicho estudio se realizó con la idea de conocer las creencias y prácticas religiosas de esos espacios. Uno de los ejes teóricos que guio la investigación fue ahondar en la “otra lógica” propuesta por Parker (1993) y desde ahí trabajar con la perspectiva teórica que propone Pablo Semán (2001), el cual se ha planteado sociológicamente preguntas sobre la religión popular, buscando responder si es pre moderna y deriva de formas católicas antiguas; si es reflejada sólo en sectores vulnerables, de bajo nivel educativo y económico; si varía con la edad; si es eminentemente hibridada; si se desarrolla bajo un carácter extra institucional o se encuentra en constante tensión con las instituciones; quién la legítima; y quién las motiva.

---

<sup>2</sup> El equipo estuvo formado por Ana Lourdes Suárez (directora), Juan Martín López Fianza, Luz Lecour, Javier Barra, María Cecilia Galera, Isabel Gatti y Agustín Grizzuti.

<sup>3</sup> Una de sus características particulares es la composición etaria, donde en las zonas precarias, comparando con el conjunto de la ciudad, la población es muy joven. En el caso de las villas el promedio de edad ronda los 25 años y en el del conjunto de la ciudad se acerca a los 40. Sumando a este dato, en el primer caso los niños representan un tercio del conjunto poblacional, cuando en el segundo caso representan un sexto. Esto se refleja también, inversamente, en los porcentajes de los mayores a 64 años, evidenciando una pirámide invertida. Los aspectos sociodemográficos se desarrollarán en el primer capítulo de esta tesis.

Pablo Semán (2001) recoge y desarrolla una vía para comprender la religión popular. Esto motivó la reflexión sobre cómo explica y da respuestas con el objetivo de aproximarse a la comprensión de la religión popular. Como Semán desarrolló su teoría con base en estudios cualitativos, se estimula la posibilidad de visitar sus conclusiones junto a los resultados cuantitativos y estadísticos recolectados por el equipo de investigación ya mencionado, los cuales en gran medida se encuentran reflejados en el libro “Crear en las villas” (Suárez, 2015) y que he tenido la posibilidad de seguir analizando y desmenuzando a los fines de los objetivos propuestos.

Algunos autores sugieren que, para comprender la religión popular, esta es ilógica, premoderna, atrasada y primitiva. Este es el caso de Duch (1976), quien identifica a la religión popular como “elementalidad primigenia de la religión cristiana” (p. 210); a su vez, Piepper (1974), apuntó que no goza de una teología seria, llegando a comparar la ritualidad popular con las corridas de toros; y Llompart (1969), que afirma que la religión popular surge como un alejamiento de la piedad popular para terminar en la misma “guarida de la magia” (p. 235). En la misma línea, Aldo Büntig (Büntig y Chiesa, 1972), definió las prácticas relacionadas con la religión popular desde sus motivaciones primarias, que lo llevo a deducir que provenían de cierta falta de pertenencia a la iglesia (neutralidad moral), ritualismo, individualismo y utilitarismo que la convertían en una práctica atrasada y supersticiosa.

Por el contrario, otras corrientes (Semán, 2001, 2021; Parker, 1993; De la Torre, 2012) proponen interpretar la religión desde su lógica propia. Esta tesis se pregunta sobre estos caminos para comprenderla, si observar el fenómeno actual es como mirar la luz de una estrella que fue emitida hace años, observando cómo era: el pasado en el presente. O, en contraposición, como un fenómeno único, con lógica propia y con riqueza para su análisis.

Lo religioso, como tal, se presenta como un problema en sí desde los albores de la sociología. Comprender las prácticas y las creencias es una empresa común y vigente, que es interpretada desde distintas vías y por distintas tradiciones. La discusión sobre el secularismo, por ejemplo, es una de ellas. El problema principal de esta tesis es la comprensión de la religión popular desde sus prácticas y creencias.

Recogiendo trazos de esta tradición, quien ha desarrollado esta vía de interpretación ha sido Semán (2001) quien presentó dicha teoría asumiendo que los

espacios de prácticas religiosas son atravesados por lógicas simbólicas diferenciadas y que, entre los sectores populares, existe una corriente de prácticas y representaciones que atraviesa denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser cosmológicas, holistas y relacionales.

Se percibió a lo largo de la investigación realizada bajo el programa mencionado en la UCA<sup>4</sup> (en mayor medida cuantitativa), que lo desarrollado por Pablo Semán (fruto de investigaciones cualitativas) se veía reflejada en los resultados que se iban obteniendo. En virtud de esta familiaridad, ¿qué sucedería si evaluásemos cuantitativamente los atributos propuestos por Semán? ¿Se correlacionan los mismos con determinantes sociodemográficos?

El tema es de interés para las ciencias sociales, ya que conlleva dos aristas atractivas. Por un lado, el evaluar una teoría que se puede denominar mainstream en los estudios de religión popular regionales, por el otro el profundizar la comprensión de las creencias prácticas religiosas los habitantes de estos espacios carenciados en miras a resaltar sus lógicas propias desde una perspectiva que no las interprete como atrasadas. Llegado a este punto, el entrecruzamiento de la teoría con los datos obtenidos profundizará los puntos en común y se logrará un nuevo punto de análisis de los datos obtenidos empíricamente. La presente tesis se enmarca en la Sociología de la religión, área dentro de la sociología que tiene un frondoso cúmulo de investigaciones desarrolladas ya por años, desde el punto de análisis de la religión popular, es desde aquí donde se presentarán nuevas preguntas y posibles nuevas respuestas.

Esta tesis busca analizar cómo son las creencias y prácticas religiosas de los habitantes de las Villas de Buenos Aires, lo religioso como eje englobado y englobante. El punto focal es abierto, aunque no se analizará a ciegas, sino partiendo desde los datos recabados en la encuesta y la teoría acumulada, haciendo énfasis en los atributos cosmológico, holista y relacional que recoge y estudia Semán, mencionado párrafos arriba.

El sendero que recorrerá esta investigación tiene como denominador común una pregunta general, la cual refiere a cómo son las creencias y las prácticas religiosas de los habitantes de las villas de Buenos Aires, particularmente en términos de la propuesta de

---

<sup>4</sup> No se ha publicado esta percepción, sólo formó parte de diálogos entre los miembros del equipo.

Semán (2001). Esta pregunta general es bicéfala debido a que absorbe dos posibles vías para ser respondida: por un lado, requiere un análisis de las creencias y las prácticas religiosas que evite interpretarlas como atrasadas, y que manifieste su propia lógica; y, por otro lado, requiere un contraste cuantitativo con la propuesta de Semán, ya que tras el velo de esta duda se encuentran los rasgos cosmológico, holista y relacional, como una vía posible para su análisis y descripción. La búsqueda que tiene por objetivo una aproximación a una respuesta será dispuesta a través de diversos mojones dentro del coto planteado.

El primero consiste en preguntarse cuáles son las características sociodemográficas de los habitantes de los sectores populares de la ciudad de Buenos Aires. A través de la mencionada caracterización se pretende analizar cuáles son las variables sociodemográficas, destacadas en su singularidad, que influyen en las creencias y en las prácticas religiosas para este sector de la población.

Siguiendo el camino, se pregunta cuáles son las creencias y las prácticas religiosas de los habitantes de los sectores populares de la ciudad de Buenos Aires. Esta pregunta es la misma que dio origen a los datos recabados por el grupo de investigación ya mencionado y que se utilizan a lo largo de todo este trabajo. La novedad radica, en este apartado, en nuevos cruces y análisis, también sujetos al enfoque de la perspectiva teórica que recoge Semán donde la respuesta tiene como objetivo arribar a una descripción de las mencionadas prácticas y creencias, siendo una pregunta que engloba dos: por un lado, las creencias (identificadas como “*qué creen*”) y por otro las prácticas (en este caso, “*cómo creen*”); es por ello por lo cual será respondida de manera independiente en dos capítulos diferenciados.

El siguiente rellano consiste en responder qué similitudes y diferencias existen entre los resultados obtenidos en la referida encuesta sobre milagros, experiencia religiosa y promesa y la visión cosmológica y holista, postuladas por Semán, como también de la teoría del Don propuesta por Mauss. A su vez, para dar respuesta a esta pregunta, será preciso parangonar los resultados obtenidos en las villas con el resto de AMBA y del total país.

Finalmente, se pretende responder cómo es la relación vincular y vinculante entre lo sagrado, la persona y los otros individuos desde el punto de vista del rasgo relacional, en contacto con un orden jerárquico. Para arribar a esta respuesta, se pretende aproximar

un esbozo teórico sobre el “Capital Espiritual Popular” recurriendo al concepto de Capital Espiritual. Si bien la clave continúa siendo la “jerarquía”, se buscará identificar y describir aquellos logros místicos que revisten a las personas de prestigios no materiales que den cuenta de la búsqueda de reconocimiento e identidad en este contexto.

## **Aspectos metodológicos**

En esta tesis se realizarán análisis estadísticos sobre datos secundarios<sup>5</sup>. La fuente principal serán la base de datos resultante de la Encuesta sobre la Presencia Religiosa en Asentamientos (EPRA, 2014), que permite efectuar generalizaciones para llegar al universo de estudio. De este modo, esta tesis utiliza el mismo marco muestral y el diseño metodológico de recabación de los datos, el cual se detalla a continuación.

El universo es definido como todos los habitantes de las villas de CABA mayores a 18 años, en 2014. El tamaño de la muestra calculada fue de 400 personas, residentes en cinco aglomerados de villas de la Ciudad (que concentraban el 81% de la población): 1. los asentamientos de Soldati (Villa 3-Fátima, Piletones y R. Carrillo); 2. La villa 1-11-14 del Bajo Flores; 3. Las villas Cildáñez e INTA de Lugano; 4. La villa 21-24 de Barracas, y 5. Las villas 31 y 31bis de Retiro. Por tratarse de una muestra representativa del universo, fue posible generalizar con base en los datos obtenidos poseyendo un margen de error de  $\pm 4.5\%$ .

En el equipo formado para elaborar la EPRA se discutió sobre el tamaño de la muestra siendo definido de esta manera para que se aproxime al número correspondiente a su incidencia poblacional para este universo. Como indicó Suárez (2015)

“debido al deficiente trazado urbano, no fue posible aplicar los procedimientos habituales de muestreo a través de la selección de manzanas y su recorrido sistemático para la selección de viviendas”, de esta manera se privilegió la

---

<sup>5</sup> Si bien participé en el grupo de investigación del cual se procesaron los datos obtenidos en EPRA (2014), yo no participé de la publicación de los resultados en la obra compilada por Suárez (2015). Muchas de las interpretaciones que asumiré no son propias, sino que pertenecen a los miembros del equipo de investigación que publican allí. En esos casos, realizaré la debida referencia. Donde no se haga referencia a esta publicación, se trata de análisis propios del autor de esta tesis.

sectorización para “abarcar en cada unidad territorial sectores geográficos relativamente homogéneos” para abarcar todo el territorio (p. 179).

Para determinar las cuotas utilizadas en EPRA se partió de la distribución de los habitantes de los barrios precarios porteños utilizados en la Encuesta Anual de Hogares realizada en el 2011, y como indicó Suárez (2015) “los aspectos que determinaron seis cuotas para cada aglomerado de villas fueron: sexo (mujer, varón); combinados con tres grupos de edad (18-24; 25-44 y 45 y más<sup>6</sup>)”. (p. 180) Para cada aglomerado se contó con un grupo de encuestadores, entre dos y cuatro, que residían en dichos barrios<sup>7</sup> (clave para trabajar en estos contextos).<sup>8</sup>

En esta tesis, para caracterizar socio demográficamente a los habitantes de los sectores populares de la Ciudad de Buenos Aires, se describirán aquellos puntos que permitan esbozar una descripción de los aspectos sociodemográficos. Junto con los análisis bivariados realizados, se trabajarán los datos obtenidos en la EPH con el fin de arribar a una aproximación más completa. Este apartado tendrá dos vertientes: por un lado, las condiciones de vida y, por otro, la diversidad cultural, sin dejar de lado la visión histórica de la presencia religiosa en villas.

Para describir cuáles son las variables socio demográficas que influyen en las creencias y prácticas de los habitantes de los sectores populares de la ciudad de Buenos Aires se llevará a cabo un análisis similar al del primer apartado, observando los resultados obtenidos a lo largo de la encuesta y entrecruzándolos con variables como ser

---

<sup>6</sup> La decisión de agrupar de esta manera las edades se decidió en el equipo en el cual elaboramos la EPRA de acuerdo con los grupos etarios de la estructura demográfica de la villa, con una población joven y con un envejecimiento temprano. Para más información, ver Cuadro 1, en el siguiente capítulo.

<sup>7</sup> Como destaca Suárez (2015) que sean residentes de las villas aportó que fueran quienes contactaron a los encuestados (siguiendo los criterios mencionados), llevaron a cabo el cuestionario y “en conversaciones con los investigadores hicieron comentarios, apreciaciones y sugerencias en base al trabajo que estaban haciendo, de sumo valor”. (p. 181)

<sup>8</sup> El trabajo de campo y análisis de los datos se llevó a cabo durante el 2013/2014 dando como fruto el libro “Crear en las villas” (Suárez, 2015) que resulta base para toda esta tesis. A su vez, se han producido más recursos y trabajos que surgieron como consecuencia del trabajo realizado por el equipo de investigación y de la EPRA. Sólo por citar algunas:

Suárez, A. L. y Gatti, I. (2019) Diversidad de prácticas religiosas en las villas de la ciudad de Buenos Aires. Debates en Sociología; Lima. p. 119 - 14

Suárez A. L. y López Fidanza, J. M. (2016) Diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas en los asentamientos precarios de la Ciudad de Buenos Aires RELIGIÓN E SOCIEDADE; Lugar: Rio de Janeiro. p. 103 - 127

Suárez A. L. (2016) Devociones, promesas y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares. CIENCIAS SOCIALES Y RELIGION; Lugar: Porto Alegre; vol. 18 p. 54 - 70

Suárez A. L. y Barra, J. (2016) La Iglesia católica en las villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires Millcayac; Lugar: Mendoza; vol. III p. 111 - 132

edad, nivel de estudios alcanzado, sexo, nacionalidad, etc. Los ejes de la EPRA son: en primera instancia, que releva cinco dimensiones clave: creencias; práctica religiosa; pertenencia y participación religiosa; opiniones y niveles de confianza en instituciones y actores religiosos. Si bien la base será la EPRA, algunos ítems permiten la comparación con otros relevamientos sobre datos de índole religiosa en la Argentina.

La descripción de las creencias y las prácticas religiosas de los habitantes de los asentamientos porteños reviste una complejidad: lo religioso como un aspecto multidimensional, no observable de modo directo y por lo tanto difícil de aproximar. De todas maneras, esto no significa que sea imposible el ejercicio de estudiar la vinculación de las personas con lo divino. La dificultad, y al mismo tiempo el desafío, es que no existe un indicador, dato o herramienta que explique qué significa para una persona ser religiosa o cómo se identifica con una religión, como afirmó Frigerio (2007), “la reivindicación de determinada identidad social tampoco nos dice mucho sobre la naturaleza de sus creencias religiosas ni de sus prácticas” (p. 26). Se debe tener en cuenta, entonces, una multiplicidad de aspectos para comprender lo religioso. Como bien afirma Míguez (2012, p. 247), “lo que los datos estadísticos y las encuestas de opinión ‘captan’ es un emergente simplificado de los múltiples sentidos subjetivos que subyacen al dato puntual registrado al momento de entrevistar a un encuestado”. Son relevantes una variedad de factores: creencia, práctica, pertenencia, afiliación, iniciación ritual, conocimiento doctrinal, afinidad cultural, sentido moral, valores, percepción externa, entre otros.

Es por esto por lo que se hará foco en las prácticas y ritualidades, siendo el móvil por el cual vehiculizan sus creencias y expectativas, moldeando su forma de vivir el día a día. Se analizará la autopercepción de la práctica religiosa, en la intensidad con que la califican y si perciben cambios; también abarcando las devociones personales y por las prácticas que las expresan, como ser tener un altar dentro del hogar, y hacerle “promesas” a santos o “vírgenes”. A su vez, se trabajarán los datos obtenidos de los respondentes con un análisis estadístico descriptivo recurriendo a frecuencias simples y cuadros bivariados con arreglo a estos fines puntuales. Si bien la gran mayoría de datos son plausibles en su análisis de manera cuantitativa, existen preguntas abiertas que tendrán que ser sujetas a metodología cualitativa<sup>9</sup>, buscando puntos en común, de convergencia y divergencia, o

---

<sup>9</sup> Nube de palabras, análisis de preguntas abiertas.

casos destacados para arribar a conclusiones descriptivas de las prácticas y creencias mencionadas.

Para analizar qué similitudes y diferencias existen entre los resultados obtenidos de la encuesta sobre milagro, experiencia religiosa y promesa y la visión cosmológica, holista y relacional, postulada por Semán (2011), como también de la teoría del Don propuesta por Mauss se desarrollará qué variables serán tomadas y de qué manera, según se detalla a continuación (a su vez, se anexa al final de este trabajo la totalidad del cuestionario de la encuesta).

*Para el rasgo o atributo cosmológico:*

Para analizar el paralelo entre el aspecto cosmológico y los resultados obtenidos, el punto de partida será la pregunta N°5 del cuestionario. Esta se desarrolla en tres partes: (a) ¿Creé en los milagros? (b) ¿Alguna vez ha sentido que estaba en presencia de un milagro? Y (c) ¿Podría mencionar el milagro? Ante las preguntas iniciales, esta tesis tendrá la primera aproximación para desarrollar cuantitativamente la cantidad de respondentes que se aproximan al rasgo cosmológico, por ser el milagro, la experiencia de milagro y la transformación que esta ejerce en el día a día, un ejemplificador de este rasgo. Tomando la tercera parte de la pregunta, se avanzará con base en un análisis cualitativo que persigue rasgos comunes y destacados para construir sentido con base en las respuestas dadas.

Semán (2001) postula que la asistencia a otras denominaciones evidencia cómo lo divino se cruza entre las diversas expresiones de culto y es accesible por distintas vías. Afirma que “la experiencia popular abraza la diversidad y es abrazada por ella: organiza una visión en la que todas las religiones, por relacionarse con un nivel de la realidad -lo sagrado- son sagradas” ... “reconoce poderes mayores y menores, poderes específicos, cualitativamente diferentes, contrapuestos pero pasibles de ser integrados en una composición” (p. 57). Para este postulado de Semán, esta tesis trabajará con la pregunta 13 y la 21b de la encuesta, sean estas: (13) ¿En el último año, ha interactuado o consultado a un... pastor; pai o mae; curandero o sanador; adivino o vidente; otro...? (21b) Durante el último año ¿asistió a celebraciones, rituales o charlas de otra religión? Si dice que sí, ¿de qué religión era el evento al que asistió?



También, se entrecruzarán los resultados de la pregunta N°14, donde se cuestiona si los respondentes han realizado una ofrenda en el último año. Esto se debe a que la ofrenda es tomada por Semán (2001) para desarrollar el aspecto cosmológico fundando sus ideas en que “las ofrendas, las mediaciones sensibles no son meros medios sino elementos portadores de matices éticos que son movilizados en un régimen de intercambio con los niveles superiores de lo real” (p. 55). Dentro de esta misma línea, se analizará la pregunta N°15, sobre si los respondentes tienen o no un altar dentro de su casa.

*Para el rasgo o atributo holista:*

Para desarrollar el rasgo holista se trabajará nuevamente la pregunta N°5 aunque, en este caso, sólo se enfocará en analizar las respuestas de los respondentes que hayan afirmado haber estado en presencia de un milagro y en la mención de qué tipo de milagro hayan hecho referencia a aspectos relacionados con lo físico y moral como un conjunto. De esta manera, el enfoque de análisis será cualitativo. Para desarrollar este punto en su riqueza, se analizarán también aquellos respondentes que hayan afirmado hacerle una promesa a un santo, Virgen o Cristo (12.b.) como también aquellos que hayan respondido haber ido a un curandero o sanador (pregunta 13). A su vez, se entrecruzarán los datos con las respuestas obtenidas en la pregunta N°22, la cual propone que se indique grado de aceptación sobre las afirmaciones: (a) que puede pasarme algo malo si no cumplo con lo prometido (a Dios o a un santo) y (b) si hay enfermedades que pueden curarse a través de una experiencia espiritual. En la misma línea, se analizará la pregunta N°4, la cual recolecta el grado de aceptación sobre la afirmación (o.) que se pueda enfermar o dañar a alguien con un ritual.

Concluyendo el rasgo holista, se tomarán las respuestas de la pregunta N°6 donde abiertamente se les solicitó a los respondentes que expresen si habían sido marcados por alguna “experiencia religiosa”.

*Para el rasgo o atributo relacional:*

Para el rasgo relacional se analizarán las respuestas de quienes hayan afirmado estar de acuerdo en que una madre, a través de rituales religiosos, puede lograr la sanación espiritual de su hijo. Finalmente, para describir cómo es la relación vincular y vinculante entre lo sagrado, la persona y los otros individuos desde el punto de vista de la jerarquía,

se buscará identificar aquellos prestigios no materiales que generan reconocimiento social, como para revestir con cierto poder simbólico y destacar a los individuos en su vínculo social y con lo divino. Para este fin, se propuso llamar a aquellos bienes no materiales (logros místicos) que poseen estas características “*Capital Espiritual Popular*”.

Para operacionalizar las dimensiones teóricas junto a las variables y las preguntas que se emplearon en el cuestionario, se sintetiza lo antedicho en el siguiente cuadro:

<b>Rasgo</b>	<b>Pregunta</b>	<b>Fundamento</b>
<b>Cosmológico</b>	Nº 5, sobre (a) ¿Creé en los milagros?  (b) ¿Alguna vez ha sentido que estaba en presencia de un milagro? Y  (c) ¿Podría mencionar el milagro?	El milagro, la experiencia de milagro y la transformación que esta ejerce en el día a día
	13 y la 21b de la encuesta, sean estas: (13) ¿En el último año, ha interactuado o consultado a un... pastor; pai o mae; curandero o sanador; adivino o vidente; otro...? (21b) Durante el último año ¿asistió a celebraciones, rituales o charlas de otra religión? Si dice que sí, ¿de qué religión era el evento al que asistió?	Semán (2001) postula que la asistencia a otras denominaciones evidencia cómo lo divino se cruza entre las diversas expresiones de culto y es accesible por distintas vías.
	Nº14, donde se cuestiona si han realizado una ofrenda en el último año	Semán (2001): “las ofrendas, las mediaciones sensibles no son meros medios sino elementos portadores de matices éticos que son movilizados en un régimen de intercambio con los niveles superiores de lo real” (p. 55).

<b>Holista</b>	N°5	Analizar las respuestas de los que hayan afirmado haber estado en presencia de un milagro y en la mención de qué tipo de milagro hayan hecho referencia a aspectos relacionados con lo físico y moral como un conjunto
	N°12.b	La promesa como práctica asociada a la religión popular
	N°13	Sobre si acudieron a un curandero o sanador
	N°22, (a) que puede pasarme algo malo si no cumplo con lo prometido (a Dios o a un santo) y (b) si hay enfermedades que pueden curarse a través de una experiencia espiritual. N°4, la cual recolecta el grado de aceptación sobre la afirmación (o.) que se pueda enfermar o dañar a alguien con un ritual.	Sobre la posibilidad de disolver lo físico y moral como compartimentos estancos.
	N° 6	Sobre experiencia religiosa
<b>Relacional</b>	N° 22.C.	Para describir cómo es la relación vincular y vinculante entre lo sagrado, la persona y los otros individuos

# Caracterización sociodemográfica

*“La población residente en villas era objeto  
a la vez de promoción y eliminación”*

*Oszlak (1991)*

## **Caracterización sociodemográfica de los habitantes de los barrios precarios<sup>10</sup> de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.**

Con el fin de esbozar una descripción sociodemográfica de los habitantes de las Villas de emergencia de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires este capítulo tendrá tres vertientes. Comenzará con la historia de la conformación y, luego, el estado de las Villas de la ciudad de Buenos Aires al momento de la EPRA (2014) para reflejar la coyuntura, como una fotografía, en la cual se realizó el trabajo de investigación. Si bien se poseen datos sociodemográficos más actuales (EAH, 2019), se anexan al final de esta tesis para enriquecer el análisis comparativo sin ser incorporados en este capítulo evitando confundir la situación poblacional al momento de relevar la EPRA, con la que situación actual de las villas porteñas. De esta manera, esta tesis ofrece un análisis puntual y, al mismo tiempo, una mirada comparativa en el tiempo, enriqueciendo el proceso intelectual que acompaña este trabajo. Luego se adentrará propiamente con las condiciones de vida, estructuras y diversidad cultural, culminando con una breve visión histórica de la presencia religiosa en las mismas.

El trabajo realizado tiene una centralidad en lo territorial. Cada pisada y mirada ha sido moldeada bajo la tutela del espacio, el cual tiene características únicas que difícilmente puedan ser expresadas en esta tesis. Las villas poseen recorridos que hombreadan la alteridad y la diversidad en un mismo espacio, donde la construcción simbólica y material de cada rincón se edifica con algo nuevo y algo viejo, algo de aquí y algo de allá. Es un territorio atravesado, intervenido y reinventado, vivido.

### **Historia de la conformación y estado actual de las Villas de la ciudad de Buenos Aires**

Para el Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, existen tres categorías para identificar los barrios precarios: Villas, Asentamientos o NHT. Este último, corresponde a las siglas “Núcleo habitacional transitorio”. Según datos oficiales, obtenidos en la Dirección General de Estadísticas y Censos (del Ministerio de hacienda del gobierno de la ciudad de Buenos Aires) la suma de los tres arroja un total de 38 barrios

---

<sup>10</sup> A lo largo de toda la tesis se emplearán términos como villas (de emergencia), barrios precarios y a sus habitantes en cuanto sectores populares o sectores vulnerables, siempre utilizados en el mismo sentido y como sinónimos entre sí, sin entrar en discusiones etimológicas o teóricas.

vulnerables (2016). Sean: Villa 31 y 31 bis, 21-24, 26, 13 bis. 1-11-14, 3, Calacita, Piletones, 20, 16, 19, 17, 15 y 6; Asentamiento Rodrigo Bueno, Saldías, Bartolomé Mitre, El triángulo, Lamadrid, Pedro Luján (Bosch), Magaldi, El Pueblito, Los Pinos, Portela, Scapino, Bermejo 1 y 2, María Auxiliadora, B. Obrero, Hubac, San Pablo, Biarritz, La Carbonilla, Fraga, Paredón Lacroze, Barrio San Martín y La Esperanza; y NHT Zavaleta y Av. del Trabajo.

Se entiende por “villas” a aquel

asentamiento poblacional no planificado, de trazado irregular, surgido de la ocupación ilegal de terrenos fiscales, cuyas viviendas originalmente de materiales de desecho son mejoradas a lo largo del tiempo por sus habitantes y van incorporando servicios públicos y equipamiento comunitario por la acción del Estado, y/o de instituciones de la sociedad civil. Las villas de la CABA se encuentran, en su mayoría, en proyecto de urbanización e incorporación a la trama urbana y poseen saneamiento básico (provisión de agua potable, disposición de excretas y de residuos), sin las condiciones y calidad del servicio del resto de la ciudad. (DGEyC del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, s/f)

A su vez, los “asentamientos” son entendidos como

grupos de personas asentadas irregularmente sobre predios estatales o privados que no pueden ser urbanizados, ni destinados a un uso residencial. Se localizan, en su mayoría, debajo de un puente, a la vera de las vías del ferrocarril, en una plaza pública, en un predio baldío, en terrenos inundables, etc. Las construcciones son muy precarias y no cuentan con servicios urbanos. Las condiciones habitacionales son, de hecho, de absoluta transitoriedad. (DGEyC del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, s/f)

En cambio, los “Núcleos Habitacionales Transitorios” se definen como el

conjunto de viviendas multifamiliares que surgen para dar una solución habitacional transitoria a los habitantes de las villas, mientras se edifican los departamentos o casas definitivas que se adjudicarán en propiedad. Si bien surgieron para dar respuestas transitorias, algunos terminaron siendo emplazamientos definitivos, de condiciones muy precarias para los hogares que residen en ellos. (DGEyC del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, s/f)

Las villas han tenido una presencia en la Ciudad de Buenos Aires desde comienzos del siglo pasado, donde la concentración se desarrolló en dos núcleos centrales: en la zona de Retiro (la primera en surgir en 1932 y en poblarse en el 1948) y el sudoeste. La zona de retiro comenzó a poblarse alrededor de la zona de trenes y ha soportado varios embates donde se promovía su total eliminación. Si bien no es la villa miseria más grande de la ciudad, se puede considerar la más emblemática por ser vecina de la terminal de ómnibus y trenes y de las zonas donde más cotiza el metro cuadrado de la ciudad. Además, ha sido albergue del sacerdote Carlos Mugica, quien desde los años 1960 desarrolló un trabajo pastoral dentro de la villa que ha sido centro de escena y generador de discusiones y reflexiones que alcanzan a estos tiempos.

Distinto a la zona sudoeste donde no se presentaban condiciones habitacionales buenas de ningún tipo. Esto se debe a que la zona es baja poseyendo una cercanía con el arroyo Cildañez y el Río Matanza que al desbordar inundaban constantemente la zona. Incluso, algunas de estas inundaciones generaron lagunas casi permanentes. A estas villas se las ubica en el extremo sudoeste de la ciudad, también llamado “Bañado” o “bajo” Flores. Es la villa más grande, con una concentración de casi el 20% de toda la población residente en villas dentro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

A esta villa se la denomina 1-11-14, debido a la unificación de la villa Medio Caño (N°1), Bonorino (N°11) y la 9 de Julio (N°14). Aunque lindan actualmente con territorios que se han extendido y poblados ya lejos de aquella década del 1940, como pueden ser la villa N°13, la N°20 (entre el Riachuelo y Av. Gral. Paz), N°19 (INTA), N°17 (Pirelli) y la N°15 (Ciudad oculta) (Suárez, 2015).

En un inicio, las villas se conformaron para dar respuesta a la necesidad de una vivienda transitoria para aquellos trabajadores que migraban para trabajar en la ciudad. Como describen Golbert y Léporé (2018):

Pero las viviendas escaseaban. Las políticas de congelamiento de alquileres, así como la suspensión de los juicios de desalojo implementados por el gobierno de Perón desalentaron la inversión privada en la construcción y la oferta de vivienda se redujo notablemente, en un momento en que la demanda crecía exponencialmente: se calcula que, entre 1936 y 1947, la ciudad incorporó 384.438 migrantes. La solución fue construir casas con lo que encontraban: chapas de zinc, maderas de cajones, bolsas. De todos modos, en este contexto de

optimismo económico y movilidad social, las villas eran percibidas como un pasaje, un momento de transición: un empleo sostenido con un buen sueldo les permitiría conseguir, más temprano que tarde, una vivienda digna. (p. 43)

Recién hacia la mitad del siglo pasado, se empezó a problematizar la Villa debido a que el mercado formal de trabajo y vivienda no fue absorbiendo a los habitantes al ritmo del crecimiento. De esta manera, ya como política de estado, comenzó un camino que abarcó dos períodos: el primero fue un proceso de erradicación de las villas y, el segundo, de integración urbana.

El llamado PEVE<sup>11</sup>, Programa de Erradicación de Villas de Emergencia, tuvo su comienzo en el año 1967 bajo el gobierno de Onganía con la ley 17.605. El programa estaba compuesto con dos objetivos: viviendas transitorias y viviendas definitivas. El primero proponía la construcción de 8.000 casas en 17 núcleos habitacionales transitorios (que finalmente se construyeron sólo 3). El segundo tenía como objetivo relocalizar a cerca de 350.000 familias, que previamente hayan pasado por una vivienda transitoria, hacia una vivienda definitiva. “Los NHT, conformados por viviendas de apenas 13,30 m<sup>2</sup>, tenían como objetivo “educar”, “civilizar” y “generar conductas adaptativas” hacia la nueva vivienda” (Jauri, 2011, párr.7).

En esta primera etapa se erradicaron doce villas en forma total y una en forma parcial, dejando a más de 37.000 personas en situación de desalojo (De la Torre, 2008, p. 160). Además de generar una fuerte resistencia por parte de los pobladores a ser desalojados, propició el inicio organizativo de las villas. No solo se demandaba el no desalojo sino el mejoramiento de las villas como política de estado. Esto generó que distintos grupos se consolidaran, como ser el movimiento de curas villeros del tercer mundo, la CGT<sup>12</sup> de los Argentinos y el frente Villero Peronista (inicialmente llamado Frente Nacional Villero para la Liberación Nacional, FNVLN) y el Movimiento Villero Peronista.

Al llegar el Peronismo al poder (1973), no se interrumpieron las políticas, aunque tampoco cesaron los conflictos. Los planes cambiaron su nombre por el de Alborada, sin cambiar los mismos mecanismos y formas de implementación a cargo del Ministerio de

---

<sup>11</sup> Programa de Erradicación de Villas de Emergencia

<sup>12</sup> Confederación general del trabajo.



Bienestar Social, al frente del cual Perón nombró a su colaborador José López Rega (Ballent, 2018).

Pese a dicha organización, una segunda ola de erradicación de villas profundizó el proceso comenzado por Onganía bajo el gobierno militar de 1976. Bajo el gobierno de Osvaldo Cacciatore, se dictó la ordenanza N°33.652 para erradicar definitivamente las villas de la Ciudad de Buenos Aires. Como señaló Oszlak (1991), “la población residente en villas era objeto a la vez de promoción y eliminación” (p. 153). Como consecuencia, gran parte de los pobladores de las villas fueron expulsados sin relocalización, otros deportados a sus países de origen y otros se reubicaron en otros sectores de la ciudad y del Gran Buenos Aires (en mayor parte). La villa 40 (Mons. D’Andrea), la 29 (en Belgrano) y la 30 (de Colegiales) fueron erradicadas por completo.

A partir de mediados de la década de 1980, la mirada hacia las villas tuvo un viraje hacia su radicación e integración: se repoblaron rápidamente comenzando desde territorios históricos, como la villa 1-11-14 y la de Retiro, para que paulatinamente se repoblaran hasta las más pequeñas. El crecimiento poblacional dentro de las villas ha sido constante en las décadas subsiguientes, incluso no es comparable al ritmo de crecimiento del resto de la ciudad. Una particularidad de estos territorios es que el crecimiento poblacional no es acompañado con una expansión de territorio, por lo cual, y en mayor medida, se han tenido que adaptar al crecimiento desarrollando estructuras habitacionales en altura.

Uno de los pasos firmes en el proceso de integración de las villas con la ciudad fue dado luego de ser declarada Autónoma a la Ciudad de Buenos Aires, con el dictado de su propia constitución. Se trató de dar respuesta a la problemática, estableciendo como solución que se satisfaga el derecho a la vivienda digna para los pobladores villeros urbanizando las mismas villas, es decir: que se queden viviendo dignamente sin ser trasladados.

Konfino (2018), rescata lo dicho por la Dra. María Elena López en la sesión del 28 de septiembre de 1996, la cual arguyó que “la idea de aludir a la integración urbanística tiene que ver con la integración de todos esos asentamientos al resto de la Ciudad; urbanizar es abrir calles, es instalar luz, proveer de agua y abrir plazas”.

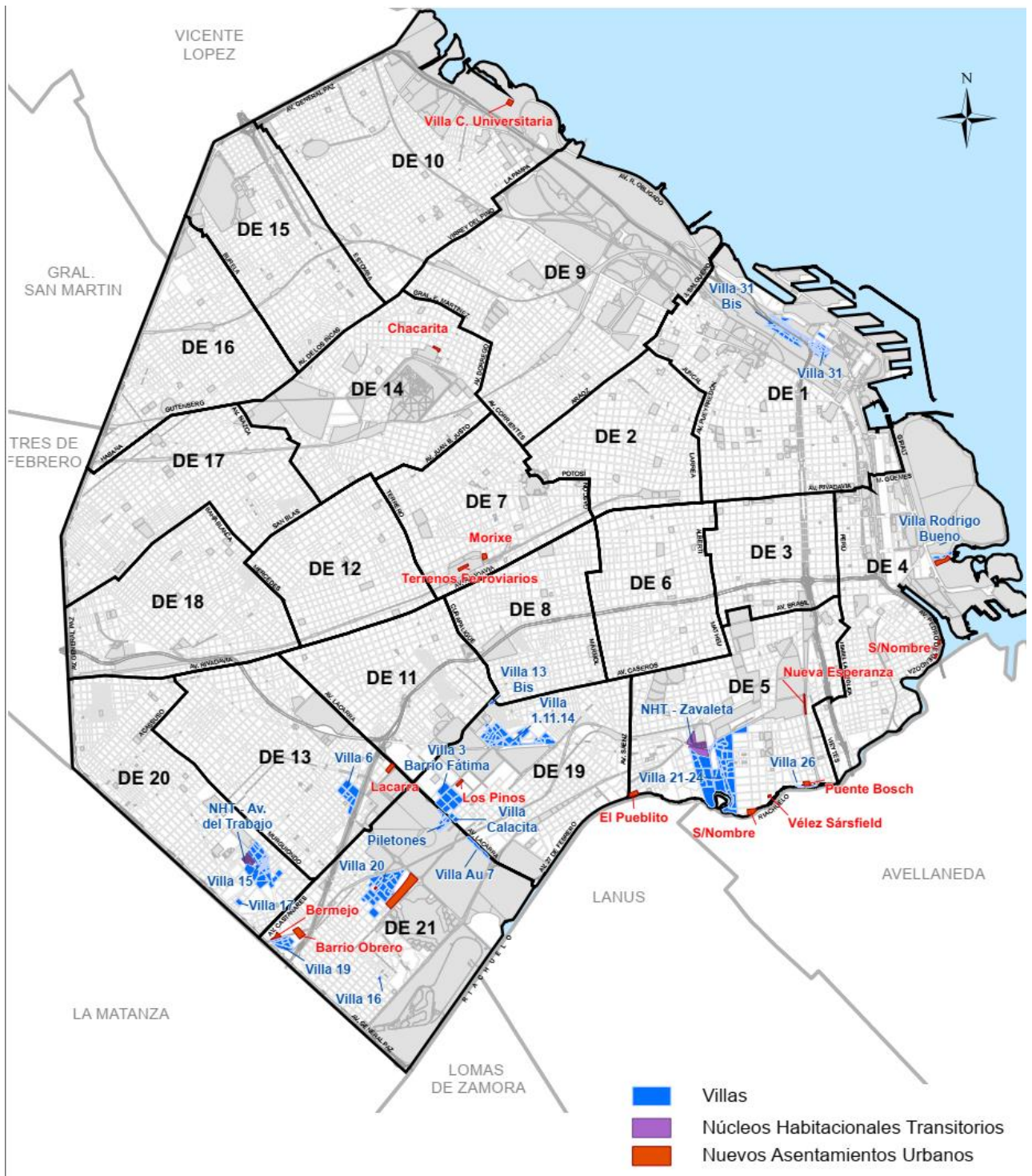
Siguiendo con la idea de Konfino, la constitución de CABA promueve, por medio de su artículo N° 31, “la integración urbanística y social de los pobladores marginados, la recuperación de las viviendas precarias y la regularización dominial y catastral, con criterios de radicación definitiva”. A partir de allí, con la fuerza de una norma constitucional, quedó estipulado que ningún proyecto de ley puede contemplar el traslado de los pobladores villeros.

A partir de ese momento, se ha hablado ininterrumpidamente de “radicar” y no de “erradicar” a los pobladores de las villas, un giro que, con una sola letra, cambia la historia de miles de personas. Coincide con esta época, la creación de numerosas organizaciones que trabajan en la villa para la contención, acompañamiento y promoción de los pobladores de las villas, como analiza Mitchell (2014). La radicación cobró forma: en 1991 se creó el Programa de Radicación de Villas de la Capital, que tenía como fin la transferencia de las tierras del Estado municipal a sus ocupantes, y como fin último, la transformación de las villas en barrios (Abduca, 2008).

Actualmente, el proceso de integración con la ciudad no está finalizado: la marginalidad, segregación y aislamiento de sus pobladores es moneda corriente. Como analiza Giménez y Ginóboli (2003) en el lenguaje cotidiano el término “villero” se encuentra aún arraigado a la forma de clasificar a las personas que habitan en estos espacios. Se distingue del “pobre” que “es aquel que merece ser asistido por sus valores morales y que habita en determinados barrios de la ciudad” (p.77), mientras que el “villero” vive el descrédito de una mala reputación, por vivir en un lugar marginado, en terrenos ilegalmente ocupados y de dudosa calidad (sin plan urbano).

La pregunta de cómo generar mecanismos para eliminar la pobreza y los déficits cotidianos que ella trae, de manera sostenida y consolidada, continúa sin respuesta. El solo dato de que prácticamente la mitad de las organizaciones sociales identificadas (dentro de las villas de emergencia) son proveedoras de servicios asistenciales, principalmente de ayuda alimentaria (Mitchell, 2014), ensombrece tanto como ilumina: da la pauta del pendiente, como también de la esperanza enraizada en la acción.

**Mapa 1. Villas, NHT y asentamientos de CABA, por comuna**



Fuente: Instituto de la Vivienda de la Ciudad (2005) e Informe de Situación: “Desalojos de nuevos Asentamientos Urbanos” de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad (2006).

## **Características sociodemográficas**

Al momento de realizar la encuesta, la Ciudad de Buenos Aires contaba con quince villas, dos núcleos habitacionales transitorios y veinticuatro asentamientos (Mapa 1). Según el Censo Nacional de Población de 2010 residían en las villas unas 163.587 personas, lo que representaba el 5,7% de la población total de la Ciudad. La gran mayoría de barrios precarios están ubicados al sur de la ciudad y poseen características socio demográficas distintivas que se analizarán bajo los siguientes apartados: Condiciones de vida deficitarias<sup>13</sup> y luego situación migratoria y diversidad cultural.

### ***Condiciones de vida***

Este apartado se nutre de datos obtenidos de la Encuesta Anual de Hogares de la dirección de estadísticas de CABA, los cuales se volcaron en el cuadro que se adjunta a continuación. El objetivo de sopesar los datos que se obtienen de las Villas con aquellos del resto de la ciudad es resaltar las brechas que existen entre ambos territorios. Los criterios utilizados persiguen ser comparables con otras estadísticas socio demográficas, es por ello por lo que se sujetan a estudio las siguientes áreas: características demográficas; estructura de hogares; vivienda y hábitat; cobertura de salud; educación; empleo; e ingresos.

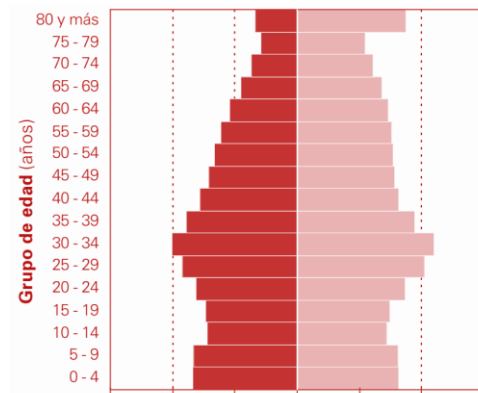
### ***Características demográficas***

Como se puede observar en los gráficos adjuntos a continuación (Cuadro 1; Cuadro 2; Cuadro 3), sobre estructura de la población por sexo y grupo de edad, una de las características distintivas es la distribución etaria. Tomando como caso testigo a la población de la Villa 31 y 31bis, comparando con el resto de las villas y la ciudad, se infiere que, en las zonas precarias, comparando con el conjunto de la ciudad, la composición etaria es muy joven. En el caso de las villas el promedio de edad ronda los 25 años y en el del conjunto de la ciudad se avecina a los 40. Sumando a este dato, en el primer caso los niños representan un tercio del conjunto poblacional, cuando en el segundo caso representan un sexto. Esto se refleja también, inversamente, en los porcentajes de los mayores a 64 años, evidenciando una pirámide invertida.

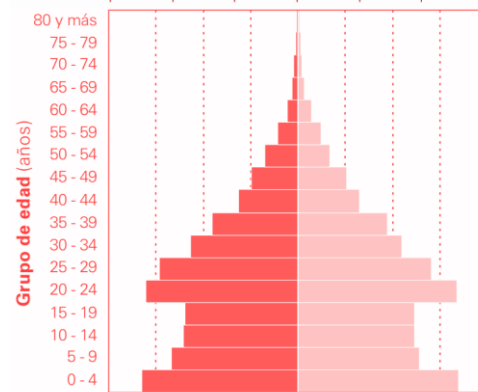
---

<sup>13</sup> “La gama de “déficits urbanos” remite a las condiciones de vida de la población, la infraestructura, el equipamiento, la conectividad, la institucionalidad, la participación ciudadana y la capacidad de gestión y de gobierno de las ciudades. Se trata de déficits acumulados que responden a diversos fenómenos” (CEPAL, 2012)

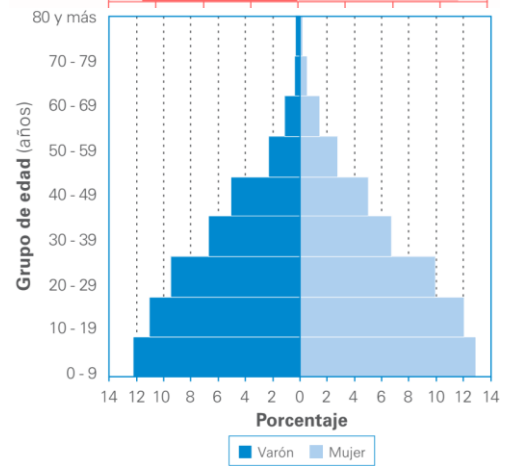
**Gráfico 1. Estructura de la población por sexo y grupo de edad.  
Ciudad de Buenos Aires.**



**Gráfico 2. Villas 31 y 31bis.  
Ciudad de Buenos Aires.**



**Gráfico 3. Dominio Villa.  
Ciudad de Buenos Aires.**



Fuente: Dirección General de Estadística y Censos  
(Ministerio de Hacienda GCBA, 2020)

**Cuadro 1. Tabla comparativa entre estructura etaria de CABA y Villas de CABA**

<b>Estructura Etaria (Distribución porcentual)</b>	<b>Villas de CABA</b>	<b>CABA</b>
Población de hasta 5 años	15,7%	7,1%
Población de 6 a 12 años	17,1%	7,8%
Población de 13 a 24 años	26,0%	18,2%
Población de 25 a 44 años	28,6%	27,9%
Población de 45 a 64 años	10,0%	22,4%
Población de 65 años o más	2,6%	16,6%
<b>Total</b>	100%	100%
Promedio de edad	23,5	38,5

Fuente: Encuesta Anual de Hogares 2011 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados tomados de Suárez (2015). Para un análisis comparativo 2011/2019, ver anexo “Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires”

Como se observa en el cuadro precedente (Cuadro 1), la población joven (de hasta 12 años) duplicaba en tamaño porcentual en el caso de las Villas comparado con el resto de CABA, dato que se ve invertido cuando se compara la población con mayor edad donde incluso se triplica (personas de más de 45 años). Comparativamente se observa que las villas poseían una población más joven, no sólo por la mayor presencia de personas con menor edad, sino también por la ausencia de adultos mayores.

Sumando análisis, Macció y Léopore (2012) aportan que en “es la zona norte de la ciudad donde estos rasgos se acentúan” ya que el porcentaje de mayores de 65 años en esa zona asciende al 23%.

**Cuadro 2. Distribución porcentual de la estructura de los hogares - CABA y Villas de CABA**

Estructura de hogares	Villas de CABA	CABA
Tamaño promedio de los hogares	4,4	2,5
Personas que viven en hogares con más de 5 miembros	25,8%	3,3%
(Distribución porcentual)		
Hogares con 1 miembro	4,3	29,3
Hogares con 2 o 3 miembros	28,6	46,6
Hogares con 4 miembros	26,1	14,7
Hogares con 5 miembros o más	40,9	9,4
<b>Total</b>	100	100
Hogares unipersonales		
Hogares unipersonales	4,3	29,6
Hogares multipersonales	4,4	8,0
Hogares nucleares	69,1	55,8
Hogares extendidos o compuestos	21,8	6,5
<b>Total</b>	100,0	100,0
Jefatura femenina con menores de 14 años		
Jefatura femenina con menores de 14 años	29,6%	11,3%
Jóvenes de 14 a 17 años con hijos nacidos vivos		
Jóvenes de 14 a 17 años con hijos nacidos vivos	13,8%	3,3%

Fuente: Encuesta Anual de Hogares 2011 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados tomados de Suárez (2015). Para un análisis comparativo 2011/2019, ver anexo “Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires”

Continuando con lo analizado en el punto anterior, la fuerte presencia de niños en las Villas se vio reflejado en el promedio de personas que habitan por hogar. Como se muestra en el cuadro adjunto (cuadro 2), en el caso de las villas el promedio es 4.4 personas, y en la Ciudad de 2.5. Otro de los puntos clave es la incidencia de hogares unipersonales en la ciudad, donde estos representaban cerca de un 30% de los hogares, cuando en las villas apenas superaba el 4%. Este dato se ve reflejado inversamente con un alto nivel de hogares extendidos en la Villa, con un 21.8%, y comparativamente bajo, en la ciudad, con un 6.5%. A su vez, llama la atención la diferencia porcentual respecto a la jefatura de hogar femenina con menores de 14 años, que en las villas era cerca de 20 puntos porcentuales más alta.

## *Vivienda y hábitat*

**Cuadro 3. Distribución porcentual de déficits en vivienda y hábitat - CABA y Villas de CABA.**

Vivienda y hábitat	Villas de CABA	CABA
Déficit de saneamiento*	21,4%	1,5%
Hacinamiento **	44,9%	8,8%
Tenencia irregular de la vivienda	83,7%	13,3%

\*Hogares con baño sin descarga de agua o que no disponen de retrete o inodoro

\*\*Más de dos personas por cuarto. Incluye hogares que no disponen de ambientes de uso exclusivo

Fuente: Encuesta Anual de Hogares 2011 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados tomados de Suárez (2015). Para un análisis comparativo 2011/2019, ver anexo “Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires”

Como se analiza en el cuadro precedente (cuadro 3), los habitantes de las villas habitan en un contexto deficitario, dado que cerca de la mitad de los habitantes se encontraban en situación de hacinamiento y uno de cada cinco vivía en ambientes sin baño con descarga o retrete. La tenencia de la vivienda se presentaba de forma irregular en la mayoría de los hogares, el número asciende a 83.7%, brecha amplia respecto al comparativo de la ciudad, donde este número apenas supera el 13%.

## *Cobertura de salud*

**Cuadro 4. Distribución porcentual de cobertura de salud - Villas de CABA y CABA**

Cobertura de salud	Villas de CABA 2019	CABA 2019
Personas sin cobertura médica (sólo hospital público)	74,8%	21,1%
Niños sin cobertura médica (sólo hospital público)	79,0%	27,2%
Mujeres en edad fértil sin cobertura médica (Sólo hospital público)	78,5%	21,8%
Propensión a la mortalidad	6,1%	5,8%

Fuente: Encuesta Anual de Hogares 2011 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados tomados de Suárez (2015). Para un análisis comparativo 2011/2019, ver anexo “Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires”



Los datos obtenidos respecto a la cobertura de salud (cuadro 4) muestran una brecha alta con los de la ciudad, y porcentajes altos de déficits en sí mismo. Este es el caso de las personas sin cobertura médica, que sólo tenían como opción el hospital público, incluyendo mujeres en edad fértil y niños; son 3 de cada 4 los que se encontraban en esta situación deficitaria. En el caso de la ciudad, por tomar un dato comparativo, las personas sin cobertura médica que tienen como única opción el hospital público no llegaba al 18% cuando en la población de las villas ronda el 75%.

### **Educación**

**Cuadro 5. Distribución porcentual de clima educativo - Villas de CABA y CABA**

<b>Educación</b>	<b>Villas de CABA</b>	<b>CABA</b>
Años prom. de educ. de la población de 25 años o más	8,1	12,7
Hogares con clima educativo bajo	54,8%	15,7%
Hogares con clima educativo alto	6,0%	55,7%
Jóvenes que no estudian ni trabajan	25,2%	9,4%
Adultos con universitario completo	2,1%	32,1%

Fuente: Encuesta Anual de Hogares 2011 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados tomados de Suárez (2015). Para un análisis comparativo 2011/2019, ver anexo “Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires”

Los datos que evidencia el cuadro (cuadro 5) respecto a la educación también reflejan disparidades entre habitantes de ciudad y habitantes de las villas. En el caso de la ciudad, la cantidad de años, en promedio, alcanzados por adultos mayores a 25 años superaba los 12 años de escolaridad. De esto se infiere que, en promedio, en general todos los habitantes completan los 12 años de escolaridad obligatoria y además poseían un clima educativo alto<sup>14</sup>.

En el caso de las villas el promedio de años alcanzados descendía a 8.1, evidenciando que, en promedio, este grupo de habitantes completa los estudios primarios dejando incompletos los secundarios poseyendo un clima educativo bajo. A su vez, la brecha se incrementaba más cuando se avanza sobre los niveles alcanzados a nivel educacional, donde más de un tercio de los habitantes adultos de la ciudad habían completado estudios universitarios en comparación con el magro 2,1% de la población

<sup>14</sup> El clima educativo del hogar es el resultado de calcular el promedio de los años de escolaridad de los adultos. Cuando el promedio no supera los 12 años se considera bajo.

adulta de las villas. A su vez, Mitchell (2014) observa que la “repitencia y abandono escolar alcanzan niveles más críticos a partir de la escuela media” (p. 74) en toda la ciudad, pero “fuera de las villas, el problema ‘de atraso’ tiene una incidencia cercana a la mitad de la que corresponde a los adolescentes de las villas”. (p. 75)

### *Empleo*

Los resultados que se obtienen sobre educación suelen ser buenos indicadores de estratificación social y se puede inferir hacia generaciones pasadas y futuras distintas posibilidades, oportunidades y faltas. No es trabajo de esta tesis demostrar o refutar teorías de reproducción social, pero sí se puede afirmar que la brecha entre los habitantes de la Villa y los del resto de la ciudad es notoria y que ello trae consecuencias directas para insertarse en el mercado laboral y, consecuentemente, torcer el curso de la historia familiar hacia perspectivas de mejora. Esto se evidenció en que casi la mitad de los habitantes de las villas poseían trabajos no calificados o, en igual número, trabajos operativos. Como se muestra en el cuadro adjunto (cuadro 6), es mínimo el porcentaje de habitantes que poseían trabajos profesionales y sólo uno de cada veinte alcanzaba un trabajo técnico. Dato que no se corrobora en los habitantes de la ciudad, donde cerca la mitad poseían trabajo como profesional (23%) o técnico (24,5%).

**Cuadro 6. Distribución porcentual de calificación en el puesto de trabajo - Villas de CABA y CABA**

Calificación en el puesto de trabajo de la población ocupada	Villas de CABA	CABA
(Distribución porcentual)		
Profesional	1,60	23,00
Técnico	5,00	24,50
Operativo	45,70	32,80
No calificado	47,60	19,70
TOTAL	100	100

Fuente: Encuesta Anual de Hogares 2011 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados tomados de Suárez (2015).

Los déficits laborales y de educación, profesionalización, no sólo se reflejan en qué tipos de trabajos poseen, sino también en qué problemas enfrentan a la hora de insertarse laboralmente. Cerca de uno de cada cinco jefes de hogar en las villas se encontraba desocupado o subocupado y más de la mitad del total en promedio poseían

empleo asalariado no registrado. Relación que coincide con casi un tercio de los jóvenes desocupados (33.3%) o subocupados y un número superior en las mujeres (40.7%). Lépore (2014) identificó tres modos principales de inserción laboral en las villas de Buenos Aires, siendo el primero las “inserciones de calidad en el sector formal de la economía de la Ciudad” (p.126), el segundo “constituido por las ocupaciones informales que son demandadas por la estructura económica de la Ciudad, ya sea en relaciones asalariadas como por cuenta propia” (p. 127) (principalmente identificados dentro de la construcción y el servicio doméstico) y el tercero modo es el que “agrupa a las ocupaciones informales que se desarrollan dentro de los propios barrios marginales, y que da cuenta de una suerte de economía local destinada a proveer bienes y servicios a los habitantes”. (p. 127)

Porcentualmente, se puede inferir por cada dos personas de la villa que son afectadas por la desocupación o la subocupación, una persona es afectada en el conjunto de la ciudad. Estos datos son reflejados en el siguiente gráfico (cuadro 7):

**Cuadro 7. Distribución porcentual de problemas de empleo - Villas de CABA y CABA**

Problemas de empleo (desocupación o subocupación)	Villas de CABA	CABA
Jefes de hogar	22,2%	9,0%
Jóvenes	33,3%	24,7%
Mujeres	40,7%	16,2%
Población con empleo asalariado no registrado	62,4%	27,7%
Jefes de hogar con empleo asalariado no registrado	57,2%	25,0%

Fuente: Encuesta Anual de Hogares 2011 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados tomados de Suárez (2015) Para un análisis comparativo 2011/2019, ver anexo “Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires”

Por último, como se ven en el cuadro siguiente (cuadro 8), cabe mencionar que el salario promedio era cuatro veces mayor para los habitantes de la ciudad respecto al que percibían los habitantes de las villas.

**Cuadro 8. Tabla comparativa de promedio de ingreso per cápita familiar - Villas de CABA y CABA**

Ingresos	Villas de CABA	CABA
Promedio del ingreso per cápita familiar	25,60	100,00
Base 100 en el valor de CABA	-\$ 886,10	-\$ 3.434,10

Fuente: Encuesta Anual de Hogares 2011 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados tomados de Suárez (2015)

Habida cuenta de los resultados obtenidos, se evidencia que no hay ningún índice que resulte beneficioso para los habitantes de las villas en comparación con los de la ciudad. Problemas de empleo, subocupación, salarios bajos, bajo nivel de educación, déficit habitacional e irregularidades en la vivienda son eslabones de una misma cadena que rodea a las Villas y condiciona a sus habitantes a vivir bajo el estigma de un presente deteriorado que se reproduce históricamente hacia las generaciones venideras en lo que Suárez y Groisman (2008) llaman efecto “vecindario”.

### *Situación migratoria y diversidad cultural*

En las diversas etapas que han conformado y dado forma a las villas de la ciudad, hay una característica transversal. Esta característica es la diversidad cultural y situación migratoria. Si se toma el conjunto de la ciudad (cuadro 9), la población en su mayoría (88.9%) estaba formada por nacidos en la Argentina, situación que no se vio reflejada en las villas ya que uno de cada dos había nacido en el exterior (46.9%). Si se toma el total de CABA, el 13.2% de los habitantes han nacido en otros países, si se lo compara con los números aportados en el enunciado anterior, se evidencia que el cúmulo de extranjeros se encontraba en su mayoría en las villas.

**Cuadro 9. Distribución porcentual de la población de CABA por lugar de nacimiento. Población total, residentes en villas y resto de la ciudad, 2010.**

País de origen	Villas	Resto de la ciudad	Total CABA
Argentina	53.1	88.9	86.8
Otro país	46.9	11.1	13.2
Total	100 (172.542)	100 (2.717.609)	100 (2.890.151)

Fuente: Censo nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Tabulados tomados de Suárez (2015). Para un análisis comparativo 2011/2019, ver anexo “Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires”

Si se procede a desglosar, cómo se enuncia en el cuadro adjunto a continuación (cuadro 10), no sólo existía una diferencia entre la cantidad de nacidos en Argentina y en el exterior, sino también cierta desigualdad entre los países de proveniencia dentro de este segundo grupo. Dentro del conjunto de los habitantes de las villas nacidos en el

extranjero, provenían en su mayoría de países limítrofes como Paraguay (44%) y Bolivia (42%) y, en menor medida, de Perú (13%). Si bien en el resto de la ciudad los países limítrofes son los que habían aportado más habitantes (Paraguay 15%; Bolivia. 14%; Perú 17%), aparecen residentes que provienen de otras nacionalidades como Uruguay (10%, comparado con el 1% en villas), Chile (3%), España (9%), Italia (7%), Brasil (3%), Colombia (3%) y otros países (19%).

**Cuadro 10. Distribución porcentual de la población de CABA nacida en el exterior por lugar de nacimiento - Residentes en villas y en el resto de la ciudad (2010)**

Países	Villas	Resto de la ciudad
Paraguay	44	15
Bolivia	42	14
Perú	13	17
Uruguay	1	10
Chile	0	3
España	0	9
Italia	0	7
Brasil	0	3
Colombia	0	3
Resto de los países	0	19
Total	100 (80.967)	100 (300.811)

Fuente: Censo nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Tabulados tomados de Suárez (2015).

Las distintas procedencias traen consigo marcas y huellas que no sólo se encuentran en los subrepticios y en la intimidad de los hogares, sino que salen a la luz expresadas de distintas maneras. Una de esas maneras es en la religión, donde cada comunidad se expresa y vive su fe de manera comunitaria, transformando el ambiente en el cual camina y vive, entrelazando cultura y vida. Este es el caso de las fiestas, por citar algunos ejemplos: 15 de mayo para los paraguayos con su fiesta patria y el 8 de diciembre conmemorando el día de la Virgen de Caacupé; 6 de agosto para los bolivianos con su fiesta patria y el 5 de agosto con la Virgen de Copacabana, patrona de Bolivia. Esto riega las calles de recitales, desfiles, exposición y venta de platos típicos, bailes y conmemoración a los héroes nacionales, entre otras. Estos códigos que cada uno de ellos trae desde su país, imprime y modifica geográficamente el territorio generando una vitalidad nueva y única. Realidad que mora entre la proveniencia, y el origen, y en dónde viven, y residen.

## **Presencia religiosa en las Villas**

La presencia religiosa en las villas se tomará en esta parte de la tesis como un apartado diferenciado. Esto, porque las villas son espacios que han sido construidos, y vividos, atravesados de manera transversal por dicha presencia. Recorriendo este espacio, se perciben pintadas en las paredes, relatos de historias y las diversas conformaciones de las trayectorias de vida individuales y colectivas como si la presencia religiosa hubiese dejado huellas imborrables, aportando héroes y próceres particulares. Por allí un grafiti dedicado a Mugica, otro para el Papa Francisco, un comedor que lleva el nombre de un sacerdote y algo recientemente a destacar: los vecinos de la villa conocida y mencionada en esta tesis como 1-11-14, han solicitado formalmente que se le cambie el nombre por "Padre Rodolfo Ricciardelli", sacerdote fundador del Movimiento de Sacerdotes Tercermundistas.

Se pretende esbozar cuál ha sido el rol de la iglesia dentro del territorio que se estudia. Para ello se destacarán algunos hitos que se consideran conformativos. El primero, tal vez el más importante, es un sismo que sucedió dentro de la iglesia misma, que fue el Concilio Vaticano II, que culminó a finales del año 1965. El llamamiento a la obra misionera, especialmente en los ambientes más pobres atraviesa todas las conclusiones de este evento eclesial. El documento, fruto del concilio, que se ha orientado específicamente a este respecto es el decreto "Ad Gentes"

Apenas a dos años de la conclusión del Concilio Vaticano Segundo, se funda el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM) que tuvo vigencia hasta el año 1976, año que dio comienzo a la dictadura cívico militar. La Iglesia Católica había emitido un documento para la doctrina social llamado "Populorum Progressio" que criticaba al capitalismo y a la violencia institucionalizada e instaba a los sacerdotes y a obispos a dar amparo a los más desprotegidos y afectados por esta lógica mercantilista. El MSTM fue fundado por Héctor Botán (villa 20 de Lugano), Rodolfo Ricciardelli (Bajo Flores) y Jorge Vernazza (Bajo Flores). En la Argentina, dicho movimiento, se caracterizó por un acercamiento al Peronismo y a la CGT<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Confederación General del Trabajo.

En el año 1969 el cardenal Aramburu creó el Equipo de Sacerdotes para la Pastoral en las Villas, donde algunos de los sacerdotes que adhirieron al mismo eligieron vivir directamente en dicho territorio. Una de las figuras más emblemáticas de la época fue el sacerdote Carlos Mugica, que provenía de una familia acomodada de Recoleta y que al ordenarse decidió llevar a cabo su misión dentro de la Villa de Retiro, donde fundó la capilla Cristo Obrero. No sólo su vida, su estrecho lazo con el peronismo y su exposición mediática fueron razones por las cuales Mugica dejó una huella imborrable dentro de la Villa, sino también por su violento asesinato en el año 1974. Este hecho fue muy sentido y lamentado por la sociedad entera, aumentando la carga simbólica que su vida, obra y muerte tenían.

La villa poco a poco se fue convirtiendo en espacio para la misión, de los sacerdotes, de los laicos y de las distintas congregaciones<sup>16</sup> que fueron volcando su mirada y obra en estos territorios. Uno de los casos que cabe destacar es el de la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús que cerró el colegio que tenían en Recoleta para instalarse en la villa. La figura más visible fue la religiosa María Bassa, que se instaló en la villa 20 de Lugano. La vida “inserta” ya no era algo discursivo y pasaba a formar parte de las motivaciones principales dentro del ámbito religioso. Este es el caso de Alice Domon, una religiosa francesa que se instaló con María Bassa, la cual fue perseguida, torturada y desaparecida durante el último gobierno militar (1976-1983).

Tal como fue el caso de Alice Domon, comprometida a nivel religioso y político, hubo dos sacerdotes Jesuitas Orlando Yorio y Francisco Jalics, los cuales fueron secuestrados junto a un grupo de catequistas. Ambos sacerdotes aparecieron luego de meses, los catequistas no. Varios actores han tenido un rol destacado, como los ya mencionados y como el sacerdote Daniel de la Serna, quien colaboró con los vecinos de la villa 21 de Barracas para organizar la resistencia a las topadoras (como se ha mostrado en este capítulo, en esos años operaba el PEVE).

Muchas de las experiencias pastorales más dinámicas y originales del catolicismo argentino, según Suárez (2015), remitan a la inspiración de que los ritos y vivencias religiosas de un pueblo no son un caos irracional, sino un conjunto coherente. Con base

---

<sup>16</sup> Actualmente, sin ser exhaustivo, se encuentran trabajando instaladas dentro de las villas las siguientes congregaciones: Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, Marianistas y hermanas de San José en las villas de Soldati. Las hermanas de San Antonio de Padua, Las de la Santa Unión y los religiosos de los Sagrados Corazones en las villas de Lugano. Las Franciscanas en el bajo Flores. Las hermanas de Santa Marta en Barracas.

en esta línea, aparecen distintas expresiones concretas en las villas, siguiendo esta línea. Una de las expresiones populares, acompañadas por los curas comprometidos con la *Teología argentina de los pueblos* es la Peregrinación juvenil a Luján. No siendo la única expresión, también están los retiros para indigentes, galpones, vigiliias, organizaciones populares, bautismos masivos, etc. Desapareciendo el miedo luego de la dictadura, estas expresiones se multiplicaron.

Como analiza Mitchell (2014), las organizaciones con mayor presencia en las villas que brindan un servicio social son religiosas. Como son el caso de la Parroquia Santa María Madre del Pueblo y la Radio comunitaria (en Bajo Flores) y el caso de la Parroquia Nuestra Señora de Caacupé (con más de 6.000 participantes en sus programas sociales), en Barracas.

En el año 2009 hubo un hito que se interpretó como la continuación de un trabajo ininterrumpido que se venía llevando a cabo desde el proyecto del cardenal Aramburu, recién mencionado. Este hito fue la conformación de la Vicaría para la Pastoral en Villas de Emergencia en la ciudad de Buenos Aires, promovido por el Cardenal Bergoglio, actual Papa Francisco. El primer vicario fue el sacerdote “Pepe” di Paola, conocido y mediático sacerdote comprometido con la opción por los pobres. El actual vicario es S.E.R. Mons. Gustavo Oscar Carrara.

Una de las características de la vicaría es que promueve una articulación con los sectores públicos y es común ver en las parroquias centros de asesoramiento de todo tipo, móviles para la tramitación de DNI, además de servicios religiosos.

El primer documento que surgió de la vicaría fue escrito por el “Pepe” di Paola, titulado: “La droga en las villas: despenalizada de hecho”. Fue el primero de muchos documentos producidos por esta vicaría a favor de las poblaciones villeras, que recoge las ideas de los referentes teóricos más importantes como Justino O’Farrell, Rafael Tello y Lucio Gera.

Si bien los católicos no son los únicos que se han instalado en las villas para el trabajo pastoral y social, son los más visibles (posiblemente por tener organizaciones más grandes). Esto no implica que no se pueda hacer mención de otros cultos no católicos que se han desarrollado y trabajan actualmente. Por ejemplo, el movimiento pentecostal de la mano de Luigi Francescon y Marcos Mazzucco, instalados en la Isla Maciel (partido de Avellaneda, frente a la Boca), quienes comenzaron con las Asambleas de Dios, hoy día



esparcidas en todo el país. Estos referentes formaban parte de lo que Wynarczyk (2009) denomina pentecostalismo clásico, con un enfoque misionero, pero no fue este tipo de pentecostalismo el cual se desarrolló y expandió en las villas de Buenos Aires, sino aquel que el mismo autor y Semán (2000) denominan *Pequeñas Iglesias Pentecostales Autónomas de Barrios Populares*. Son pequeñas iglesias lideradas por pastores locales.<sup>17</sup>

Suárez (2015) observó que estos territorios están impregnados de una dinámica que se nutre del compromiso de personas que, teniendo recursos para elegir, deciden hacer propio el lugar encontrando en la religión razones para sus opciones. Estas expresiones, entre otras, son las que le dan vitalidad al territorio.

---

<sup>17</sup> No superan los 200 miembros y se caracterizan por tender a funcionar al margen de las federaciones de iglesias (Semán, 2000).

# Aspectos teóricos sobre creencias y prácticas religiosas

*“Otra manera de sentir, de pensar y de obrar,  
alternativa a la racionalidad ilustrada  
y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto”*

*Parker (1993)*

### ***Breve introducción al capítulo***

Desde el comienzo de este capítulo, se busca exponer la discusión actual sobre las creencias y prácticas religiosas desde la perspectiva de la religión popular. Para ello, primero se exponen aquellos términos que son utilizados como base (religión, religión popular, por citar algunos).

Para dar sustento teórico a los capítulos que continúan, atravesando la pregunta de “qué” creen para llegar al “cómo”, se hace referencia a cómo los distintos autores reflexionan sobre los ritos o ritualidades y cómo se construyen las prácticas religiosas. De esta manera, se dará paso a la presentación de la lógica de la religión popular como “la otra lógica” propuesta por Parker (1993). Al trabajar con datos generados por EPRA (2014) y, el marco teórico de esta tesis tiene su base en las teorías asumidas en el Proyecto *La presencia religiosa en los asentamientos de Buenos Aires*, desde donde se construyeron los datos utilizados. De este modo, la propuesta de Parker (1993) es complementada por los aportes de Eloísa Martín (2007), Reneé de la Torre (2012), Rostas y Droogers (1995) y Semán (2001, 2005, 2007, 2010). Adicionalmente, se buscó enriquecer este marco con otros autores que ayudaran a profundizar la propuesta que recoge, profundiza y desarrolla Semán, que es uno de los objetivos de esta tesis.

Avanzando en el capítulo, se presentarán los rasgos cosmológico, holista y relacional, propuestos por Semán (2001). Estos conceptos atravesarán toda esta investigación, por lo cual serán la base de los capítulos que siguen y cimiento de la arquitectura de esta tesis, en general.

Hacia el final del capítulo, se profundizará el tercer rasgo mencionado: el relacional. Esto se debe a que dentro de este rasgo existe una capa que se desarrollará en el último capítulo que es el concepto de jerarquía. El concepto de jerarquía ha pasado por distintas manos, y aquí se verá el paso por Dumont (1992) y Duarte (2003), y de ambos a Semán (2001; 2010) y, de su construcción teórica depende la confección del esbozo que se hará al final de la tesis sobre Capital Espiritual (popular).

La profundización del andamiaje elaborado a lo largo de esta parte se verá en cada capítulo de esta investigación. A su vez, en todas las instancias se correlacionan los avances y discusiones teóricas y los datos a disposición de la EPH<sup>18</sup>, el censo y el estudio

---

<sup>18</sup> Encuesta permanente de hogares.

sobre religión popular en villas (llevado cabo por el ya mencionado equipo que formó Ana Lourdes Suárez, del cual formé parte, junto a Juan Martín López Fianza, Cecilia Galera, Luz Lecour, Isabel Gatti y Javier Barra).

## Religión y religión popular

La religión entendida como un sistema relativamente complejo de mitos, dogmas, ritos y ceremonias fue definida por Durkheim (1968 [1912], p. 15) a principio del siglo pasado. Esta definición se ha ido complejizando, abandonando el estado de generalidad sin dejar de poseer calidad de faro. Al inscribirse esta tesis dentro de la sociología de la religión, se verá que esta definición atraviesa todo este trabajo y que va adquiriendo capas de profundidad a medida que se avanza hacia el final de este capítulo.

Acorde a lo que afirmaba Berger (1999, p. 13), quien entendía que la sociedad es un fenómeno dialéctico (dado que es un producto humano, como el hombre es un producto de la sociedad) empeñada en construir mundos, esta tesis se adentrará en el mundo de la religión en las villas de la ciudad de Buenos Aires, en sus mitos, sus dogmas y ceremonias.

La religión comprende mucho más que la creencia en Dios o en la trascendencia, como afirma Suárez (2015), más bien comprende

“un espacio al que muchas personas recurren para entender el mundo y su lugar en él; para encontrar sentidos profundos a sus vidas, a sus problemas, a sus dolores y alegría” (p. 24); “para conseguir respuestas que la ciencia y la técnica no pueden dar; para cimentar bases morales sobre las que juzgar actos propios y de los demás. La importancia de la religión radica en su relación con el derecho de cada persona a buscar el sentido de su propia vida y llevar la vida que valora” (p. 25)<sup>19</sup>.

En este mismo sentido, es posible argüir que no se puede obligar a la gente a detener su capacidad humana de buscar y construir sus propios significados (Rostas y Droogers, 1995, p. 84). Las religiones dan sentido a la existencia de las personas, procurando estimular en sus miembros sentimientos frente al sufrimiento humano, como la compasión y la solidaridad. Les dan a las personas la motivación para generar transformaciones, también llamada “agencia”.

Si se partiera del concepto weberiano, como analiza López Fianza (2014), que describe los distintos ámbitos de la vida social como esferas estancas, con valor

---

<sup>19</sup> Ambas citas textuales son conceptos que se desarrollan en profundidad en Suárez 2014<sup>a</sup> y Suárez 2014b).

diferenciado y autónomas (como ser la religiosa, jurídica, política, económica, etc.) es posible que en el estudio empírico no sea tan sencillo, y que los intentos de separación de elementos puros devengan en simplificaciones o deformaciones de los fenómenos. Avanzado este capítulo se mostrará como la indistinción de estas esferas es un elemento distintivo. Han dado cuenta de esta situación distintos autores, como es el caso de Carozzi (2006), quien habla de “contagios” entre movimientos sociales y religiosos; Semán (2005, 2007, 2010) quien hace estos cruces con el ámbito cultural concatenado con Algranti (2013) y Martín (2007) la cual habla de “hibridaciones” (entre religión, música, danza, economía, etc.) en la misma línea que Gallo (Gallo y Semán, 2015) quien discute sobre música y religión.

Continuando con la idea de Suárez (2015),

la religión es, a menudo, una parte significativa de la vida de las personas, que impregna lo que valoran, lo que son y lo que hacen. La religión tiene en la teoría de las capacidades <sup>20</sup>un rol público y funcional, en el sentido que ella, en virtud de su impacto en la vida de las personas, adquiere relevancia al poder convertirse en una aliada de las capacidades (Sen, 2000). Sin embargo, claro está, no se halla nunca inmune al poder y está siempre enmarcada en la estructura social y económica. A su vez, la perspectiva del abordaje de las capacidades sobre el rol de la religión en las sociedades tiene afinidades con lecturas que valoran la religión de los sectores populares como hacedora de cultura desde los procesos históricos concretos. (pág. 26)

Encuadrada en la Sociología de la religión, esta tesis se enmarca más específicamente en el área que en nuestra región se identifica como religión popular, término que debe ser definido antes de continuar. Martín (2007) sugirió que se tome este concepto con cautela por la multiplicidad de connotaciones que suscita corriendo el riesgo de volver superflua la utilización. Habida cuenta de lo antedicho sobre el término “religión”, se avanza con el análisis del término “popular” antes de mostrar la unión que lo liga a la religión generando un término nuevo. Desde una perspectiva sociodemográfica, se trata de un adjetivo que identifica a ciertos sectores sociales: los sectores populares; entendidos éstos como aquella porción de la población con menor

---

<sup>20</sup> El aporte de la “teoría de las capacidades” se dejó como parte de la construcción que aporta Suárez (2015). No se ha desarrollado particularmente en este trabajo debido a que no formó parte del corpus teórico central desde el cual se construyeron los indicadores religiosos que conformaron la EPRA y tampoco se utilizó como referencia teórica para procesar los datos en esta tesis.

nivel de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio definido según los criterios más utilizados.

En el caso de la gente de clase baja, principalmente, cuando busca significados a menudo mezcla con la religión una búsqueda de soluciones a sus problemas de sobrevivencia. Y es exactamente “este uso práctico de la religión oficial el que contribuye a fortalecer el surgimiento de religiones populares” (Rostas y Droogers, 1995, p. 84). En las ciencias sociales, de hecho, suele hacerse referencia a la categoría religión popular en relación con el conjunto de creencias y prácticas de ciertos sectores más marginales (Ameigeiras, 2008), lo cual le da una connotación peculiar a perspectivas académicas que la destacan y valoran. Resumiendo lo desarrollado hasta acá, “la religión popular expresa la forma en que los sectores sociales más marginados creen en la trascendencia y la buscan”. (Suárez, 2015, p. 26)

Viotti (2011) arguyó que este tipo de búsquedas

incentivan una trama de relaciones entre entidades consideradas sagradas, personas y cosas que reduce los términos del intercambio entre ellas en relación a [sic] modelos más trascendentes y consolida regímenes [sic] que promueven un vínculo que se realiza tanto en el presente como en la cotidianeidad. Los vínculos entre humanos y entidades sagradas movilizan nociones condensadas de tiempo y espacio (p. 140).

De estas definiciones previamente mencionadas, se abren dos vertientes para encauzar esta tesis. Por un lado, se destaca el posicionamiento en la estructura social para aproximarnos el término de “religión popular” y, por otro lado, la segunda vertiente resalta “otra lógica” en términos simbólicos y culturales que la religión popular evidencia. La definición de “otra lógica” acuñada por Parker (1993, p. 46) refiere a un trabajo del autor que tuvo gran repercusión en los estudios sobre religión popular y define al concepto como “otra manera de sentir, de pensar y de obrar, alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto” (1993, p. 192). Dicho concepto destaca la positividad creadora de los sectores populares y ha sido ahondado por Pablo Semán (2001) en los tres rasgos o atributos que “estructuran la matriz cultural latinoamericana: cosmológica, holista y relacional” (Suárez, 2015, p.27). Estos elementos fueron trabajados de modo separado por otros autores, pero es este autor quien propone los tres conjuntamente como los rasgos característicos de la religión popular.

Estos rasgos, o atributos, son expresiones de la forma que toma el vínculo con lo sagrado. Las ritualidades, prácticas y devociones expresan este vínculo y a su vez canalizan formas de ser, estar y transformar contextos (sean estos sociales, eclesiales, políticos, etc.). La cultura popular, por su dinamismo, se moldea por las diversas formas de entender cómo lo sagrado, lo trascendente, interviene en la historia “incluso en el centro de las iglesias, pero a escondidas de las autoridades”, como afirma Semán (2021, p. 83).

Sumando a lo antedicho sobre la capacidad “creadora” de la religión popular, Mallimaci (2010, p. 17) afirma que hoy encontramos gran cantidad “de católicos a su manera”, de católicos que hacen propia cierta cultura católica, pero viven, toman distancia y son indiferentes a las propuestas y dogmas clericales. Concatenadamente, Rostas y Droogers (1995, p. 86) afirman que, cuando la gente emplea la religión popular, lo hace porque con ello da sentido a sus experiencias. Sanchis (2008) observa que se trata de “una fe en forma de religión” (p. 88).

El cruce entre cultura popular –de la que las expresiones religiosas son una manifestación- y proceso histórico, según Suárez (2015), permite captar los cauces por donde discurre la búsqueda de transformación en los sectores populares. La religión popular es un espacio privilegiado para captar estos cauces.

Podría afirmarse, desde esta perspectiva, que expresa la diversidad de sentidos e identidades de un “pueblo” y, a su vez, su “agencia” y sus búsquedas de transformación, sus anhelos y esperanzas. La religión popular al ser canal de una forma de ser, de estar y de expresar una vinculación con lo sagrado, evidencia estructuras que dejan de lado, que no integran, que no saben dialogar con lo que se tiende a considerar atrasado, premoderno, sin comprender que tienen semillas genuinamente vitales y transformadoras. (p. 28)

Los ritos o ritualidades y las prácticas religiosas son momentos en los cuales, rompiendo con la rutina, la persona se sabe y se siente cerca de la deidad (Ribeiro, 2015). Como decía Freud (2010, p. 14) los ritos proporcionan orden que “permite al ser humano el mejor aprovechamiento del espacio y del tiempo, a la vez que protege sus propias energías psíquicas”. Carozzi (1991, p. 21) entendió por rito a la “acción que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya ejecución no se observa que produzca efectos útiles; es por definición una acción simbólica”. Con base en lo que continúa en este capítulo se podrá observar que sí posee un fin específico con cierto sentido de utilidad, aunque sea,



de mínima, “poseer el poder de controlar las fuerzas de la naturaleza o destino” (Navarro, 2013, p. 81).

Las creencias y prácticas son “ensambladas, articuladas, interpretadas” con arreglo a una lógica cuya especificidad debe buscarse en relación con procesos de sedimentación de larga data (Noel y Semán, 2011). En este sentido, la religión popular se sitúa en los intersticios entre el dogma y la exploración de nuevas vías de experimentación de lo sagrado, en un constante proceso de negociación y cambio (de la Torre, 2012). Aunque la religión popular florece marginalmente y siempre es periférica a las instituciones, como afirma Rostas y Droogers (1995, p. 84), se desarrolla de modo transversal a ellas, conformando un “entremedio” (de la Torre, 2012) que suele permitir la actualización de diversas prácticas y creencias tradicionales, habitualmente reinterpretadas en un nuevo contexto.

### ***Introducción a los rasgos o atributos cosmológico, holista y relacional***

Dado el vuelo que toma Semán, quien se alineó con la corriente que desarrolló los rasgos o atributos Cosmológico, Holista y Relacional para comprender la religión popular, se presentará a continuación una síntesis de su desarrollo y la discusión linderada para luego comenzar con el análisis de los datos.

#### ***Atributo o rasgo Cosmológico<sup>21</sup>***

Desde el rasgo cosmológico, Semán (2001) supone lo sagrado como un grado más de la realidad, sopesa la experiencia popular con la tendencia que él piensa que es propia modernidad: una cisura entre los hombres y los Dioses, entre el aquí y ahora y el más allá, una división que justifica hablar de lo trascendente y lo sobrenatural.

---

<sup>21</sup> Para lo que podríamos llamar un “segundo” Semán (2021), el rasgo cosmológico pareciera tener una primacía sobre el holista y el relacional. Esta jerarquización no es tan clara en sus trabajos anteriores. A los fines de este trabajo, se tomará el “primer” Semán (2001) el cual equilibra los tres rasgos como un diagrama de Venn para explicar la religión popular.

Para explicar esta diferencia de posiciones, toma como punto de partida la forma diferente que asume la existencia de una pluralidad de religiones y la “ubicuidad y potencia interpretativa” (Semán, 2021) de la categoría de milagro y su respectiva experiencia, afirmando que es sinónimo de excepcional e inexplicable para la modernidad. Para sustentarse toma la teoría de Corten (1998, p. 200) que muestra cómo estos son los trazos característicos de la idea de milagro en la tradición que va de San Agustín a Hobbes y muestra cómo la Iglesia Universal del Reino de Dios desarrolla una idea de milagro diferente de la de esa tradición al instituirse como natural, como banal. La interpretación de Semán sobre la diferencia entre la idea de milagro propuesta por la IURD y la de la tradición moderna sigue el argumento propuesto por Corten. Incluso, la propuesta de Semán de interponer, como clave de interpretación, una mentalidad cosmológica haría entender por qué la estrategia descrita por Corten resulta tan eficaz.

Para Semán (2001), en la experiencia popular, el milagro nunca ha dejado de estar en lo cotidiano, ya que la definición de la totalidad que encuadra la experiencia siempre incluye, y en un nivel sobre determinante, lo espiritual y lo divino integrado como un continuum y no un sistema de compartimentos estancos. Cuando en la experiencia cosmológica se habla de milagros, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real. A esta constitución de lo real, Birman (1995, p. 36) refiere como una visión encantada y Fernandes (1994, p. 116) como “realismo fantástico”. Siguiendo esta línea, Semán afirma que, desde la socialización primaria, en los sectores populares, que incluye curanderos, tías que rezan y altares hogareños en los que se ofrenda a los santos, donde cualquier éxito y cualquier tropiezo, envuelven inmediatamente una dimensión de la realidad que es lo sagrado, Dios, lo sobrenatural, las fuerzas ocultas. Estos no son la última respuesta ni el resultado del descarte, sino una variable siempre presente en lo cotidiano. A su vez, la presencia del elemento cosmológico hará que ante situaciones infelices sean consideradas como consecuencia de una ruptura con lo sagrado.

Sumando un trazo adicional, entre la diferenciación que hace Semán entre moderno y popular, explica que la experiencia moderna frente a la diversidad religiosa se muestra dogmática, ecuménica o pluralista. Oscila entre afirmar su verdad contra las otras religiones o encontrar un cauce común de diálogo con un núcleo común de verdad. En cambio, la experiencia popular vive en la diversidad y se mueve en ella, posee una visión

en la que todas las religiones son sagradas, por relacionarse con el plano sagrado de la realidad.

### ***Holista***

Cuando se avanza sobre el aspecto holista de la religión popular, se llega a uno de los puntos clave en el desarrollo que elabora de Semán, quien toma de Duarte (1993, p. 84) los vocablos “físico” y “moral” para explicar su punto de vista sin caer en vocablos modernos como “alma y cuerpo”. Se sintetiza en: “la vigencia de prácticas y representaciones que suponen tanto categorías de representación holistas como la unidad de los fenómenos ‘físicos y morales’” (Semán, 2001) “relativamente accesibles con pocos recursos de mediación” (Viotti, 2011, p. 140) relacionados con la idea de equilibrio.

Adentrándome en la idea, se diferencia la idea monista del New Age que propone un monismo en el cual la persona es una unidad que danza entre momentos unidos, los cuales pueden generar consecuencias en los otros si se afectase alguno de estos momentos. La nueva propuesta muestra una forma de manifestación, haciendo referencia a un continuum entre estos momentos sin considerarlos estancos, sino como una economía de fluidos, emociones, y síntomas que conectan las diversas facetas del malestar (catalogadas por Semán entre lo físico, lo moral, lo anímico y lo biológico). La diferencia principal no radica solamente en considerar los momentos como un continuum y no como compartimentos estancos, sino también en la unidad sin diferenciación entre lo físico y lo moral.

La centralidad de la sanación, en la práctica de la religión popular, se manifiesta desde la tradición afincada lejos de la modernidad. Tradiciones, por citar algunas, de tomar el “susto”, el “empacho”, la “pata de cabra”, el “mal de ojo”, como malestares para ser tratados independiente o simultáneamente al tratamiento médico, incluso como garantías de que este último tenga éxito si se sanan “física y moralmente” sin diferenciar entre tales. Estos malestares o enfermedades, que tienen facciones indiferenciadas entre lo físico y lo anímico como el deseo desmedido, la envidia y el desgano, son consideradas hechicerías recibidas y practicadas desafortunadamente. El proceso de cura de estas enfermedades, por lo tanto, incluyen la esfera espiritual, además de la terapéutica. El bienestar y el padecer abrazan lo físico y lo anímico en la perspectiva holista: lo físico

puede ser afectado positiva o negativamente en un contexto más amplio que puede ser considerado sobrenatural. Lo místico y lo sobrenatural operan en la cura, donde los agentes de cura son pertenecientes, en distintas escalas, a lo santo.

Semán destaca que, tanto en el pentecostalismo como en la renovación carismática, promueven institucionalmente la idea de una curación a través de sus oraciones, consideradas superiores a otras. Consideran que tienen la capacidad de curar patologías populares, denuncian que otros agentes espirituales han tratado de curarlas erróneamente y las corrigen (no las anulan como plantea el modernismo) a través de sus padres sanadores, imposición de manos, laicos consagrados de origen popular y del culto a santos populares que la misma iglesia promueve, aunque, en muchos casos, doctrinalmente desconoce o minimiza.

La correlación que realiza Semán entre la idea holista y la cosmológica, arguye que se atan las interpretaciones de los sucesos infelices o desgracias con un nivel cosmológico. Es decir, que tiene la misma lógica propuesta como un continuum de lo físico y lo moral, extendido hasta lo espiritual y anímico, dando consistencia a su teoría. Siguiendo con esta idea, se está bien o se padece a nivel personal o familiar, según el cumplimiento o incumplimiento para con lo sagrado o con un santo o difunto; por una maldición a nosotros o a nuestros antepasados. Como afirma el autor: “quien, ante la desgracia, piensa que ha fallado en sus obligaciones con lo sagrado no las cumple, posteriormente, porque no pudo alcanzar sus objetivos por otros meDios. Lo hace porque ese entramado de obligaciones con lo superior es el contexto cognitivo y moral de su experiencia”. Es por esto, que en la teología de la prosperidad, hombres y Dioses pivotan entre lo moral y lo sagrado a través de las cosas y los cuerpos en un circuito de causas y efectos que los conectan.

La modernidad se manifiesta en su opuesto, considerando al malestar como algo separado de lo espiritual y de cualquier relación con lo sagrado; que puede haber causa biológica y que, por otro lado, puede haber sufrimiento psíquico. Prescinden de fuerzas espirituales y no consideran que las consecuencias de los actos de las personas puedan traer desgracia o malestares, sino culpa. Culpa que debe ser elaborada y no expiada. Dicha modernidad parte de compartimentos separados, como puede ser la estética, la religión, lo terapéutico o lo ideológico, sin considerar las fuerzas espirituales como el puente que une estos compartimentos. Entonces, evalúa y trabaja cada aspecto como cosa

separada. Muy distinto a lo que plantea Semán, que, como afirma Benveniste (1965): “todo está embebido en religión, todo es un signo de fuerzas divinas” (p. 63).

### ***Relacional***

El carácter relacional de la experiencia popular es la tercera pata que sustenta la teoría que se va a desarrollar en este trabajo. Es un aspecto que complejiza y redondea, si cabe la expresión, la interpretación de las maneras de vivir y sentir la religión y el contacto con lo sagrado. Podría sintetizarse afirmando que el carácter relacional refiere a cómo cada individuo se liga con lo sagrado y con los otros individuos, y cómo entre individuos se relacionan, a su vez, con lo sagrado mismo en su diferencia y jerarquía. Desmenuzando la síntesis antes mencionada, será central para esta tesis analizar cada idea.

Para comenzar, será necesario expresar qué significa jerarquía, en este caso. El contraste central se da en contraposición a la experiencia moderna, que plantea que cada individuo vale lo mismo que otro, tanto en relación con lo divino como en relación con otros individuos. Como hermanos, hijos de Dios, se abandonan las comparaciones y se igualan las posiciones. El único desnivel que se puede dar refiere al acercamiento de lo divino en forma de amistad, como una divinidad amiga; desnivel que no se evidencia entre los creyentes respecto a la divinidad, sino por el contrario, ante dicha divinidad son todos iguales. De esta manera, cada uno de los diversos individuos es igualmente valioso, aunque sean acunados por una divinidad que los abraza en su pluriculturalidad.

Esta tendencia a la igualación no se da en los sectores populares, o se da de una manera problemática. Al apartarse un elemento jerarquizador por naturaleza, como ser las distintas mediaciones burocráticas y racionalizantes, subyace la idea de la lógica popular donde ella se representa a sí misma ante lo sagrado. Como afirma Semán (2001), “el Pueblo de Dios de la lógica popular se representa a sí mismo a través de un prisma desigualador y jerarquizante.” (p. 64).

La teoría sobre jerarquías no fue iniciada por Semán, si bien él la desarrolla en el ámbito de la religión popular. Se sostiene en una línea de pensamiento que comenzó con Louis Dumont, el cual tomó la hipótesis de Mauss, quien opuso la idea de agente como individuo históricamente invariable bajo el concepto de persona como construcción.

Dumont, en su interpretación del sistema de castas de la India (1992), inicia la línea que continúa Semán (2019), quien afirma que las clases populares, en forma relativa a la cultura dominante en las clases medias y en las elites innovadoras, encuadran su experiencia de forma holista, jerárquica y complementaria, opuesta al individualismo moderno.

Continuando con aquello que observa el autor, la cultura de los grupos populares en Latinoamérica, frente al impulso modernizante sostenido por las elites: prioriza los valores de la familia (en oposición del proyecto individual y la carrera), la localidad (en oposición al universalismo y humanismo moderno), la reciprocidad (dones y contradones, en oposición al contrato) y el trabajo (la capacidad de combinar “fuerza”, “corazón” en oposición la realización personal). Esta teoría evidencia que la cultura popular se constituye en relación e intercambio con la cultura que la engloba, la reinterpreta y relativiza.

Duarte (2003) explicó la noción de "jerarquía" sosteniéndose en que “toda la experiencia humana (intelectual o práctica) presupone una distribución diferencial (culturalmente definida) del "valor" en el mundo, que permite justamente la orientación del sujeto en situación”. Se disocia la idea "jerarquía" y "poder" ya que “la distribución diferencial de valor en la sociedad no implica necesariamente "dominación" y "explotación" (queda relativizada la idea de clase social, por ejemplo). Un ejemplo que recoge Duarte (2002, p. 176), de Dumont (1972), es el de las castas indias, “en las que la preeminencia jerárquica (sostenida por la ideología de la pureza) incumbe a los brahmanes, mientras que el poder político (de la realeza, por ejemplo) incumbe a los Chatrias - segundos, y no primeros, en el orden cosmológico mayor”.

La complejidad del concepto dumontiano, como afirmó Stolcke (2001), radica en que la *jerarquía* no se refiere a una forma de realización de la desigualdad política o económica, sino en dos planos: uno concreto (por ejemplo, el estructural) y uno superior (la jerarquía como valor trascendente, que envuelve al plano concreto). La jerarquía como unificadora, no se encuentra en el sistema (clases sociales, castas, etc.) sino fuera de él, en el plano superior; por lo cual la religión está por encima del poder. Dumont definió el vínculo que existe entre ambos planos de la *jerarquía* como una relación estructural entre "englobante" y "englobado" (Dumont, 1979b, p. 396-403).

Para profundizar la idea de jerarquías, Semán ofrece dos ejemplos que se sustentan en el valor diferencial y que muestran aquellas ideologías que tienen en su centro los valores familiares, sean estos: el trato de los hijos rebeldes y las agresiones en el seno familiar. Ambos modelos se mencionaron al comienzo del capítulo, para evidenciar la tipología que desarrolla dentro del núcleo familiar distintos roles con posibilidades, obligaciones y derechos entre sí y en relación con lo sagrado.

#### *Hijos rebeldes:*

En la experiencia popular, la rebeldía, o los hijos problemáticos, son un producto de un desbalance de la relación con lo espiritual. Es por ello por lo que se plantean realizar acciones compensadoras de orden espiritual, que se espera se revelen en el plano familiar y en el comportamiento del niño rebelde. Muy distinto a lo que se da en otros ámbitos donde se piensa el problema desde lo individual, buscan explicaciones y soluciones desde la psicologización de los problemas interpretándolos como traumas infantiles, que deben ser resueltos en el ámbito de la psicología.

#### *Violencia familiar:*

El desbalance planteado en el ejemplo anterior, también se puede reproducir en este segundo ejemplo, ya que en las familias donde los maridos (por lo general) agreden físicamente a las mujeres también buscan la solución desde lo religioso. Lo lógico de la solución planteada por las iglesias más exitosas en los ámbitos populares, es que dicha violencia se debe resolver en pro de una armonía familiar y no de una reivindicación de los derechos individuales. Se podría decir que este tipo de religiones “protegen a las mujeres, pero no altera los arreglos familiares que llaman patriarcales” (Semán, 2001). Es decir, se corre del eje el “yo”, la libertad, los deseos, y todo aquello que es considerado un don de Dios para el individuo para centrar la idea de una experiencia vinculante entre los miembros de la familia donde cada uno tiene un papel específico en la red de reciprocidades que, expresado en términos de Mauss, genera obligaciones y responsabilidades en clave de don y contradon. Esta cosmovisión del tejido de roles familiares se traduce, como en el ejemplo anterior, en una relación con lo sagrado que contradice en todos sus puntos el carácter monista e individual que predomina en la modernidad. Esto se debe a que, en la experiencia popular, la relación con lo sagrado se da desde el lugar de hermano, padre, madre o hijo que pide soluciones a Dios o expía

faltas en referencia a cómo ha desempeñado cada uno su papel o rol desde el lugar jerárquico que desempeña.

Sin ser mencionado por Semán, tal vez desarrollado perimetralmente en trabajos posteriores al que se cita, se destaca la relación con lo sagrado desde la comunidad y no desde lo individual como podría ser reinterpretado el judaísmo o aquellas religiones pre personales o premodernas, donde la salvación y la condena era comunitaria. Desde el éxodo hasta el maná cayendo del cielo para todos por igual. Otro aspecto que Semán no desarrolla en este caso, pero sí lo hace en trabajos posteriores, es el conjunto internamente diferenciado en mujeres, hombres, niños, adultos y jóvenes en su relación con lo sagrado. Se ahondará sobre estos temas más adelante.

Semán explica que el rasgo relacional se verifica de la siguiente manera:

“Mientras en la experiencia moderna el contacto con Dios es personal e íntimo, en la experiencia relacional unos influyen espiritualmente sobre otros. La modernidad tiene en el encuentro íntimo y personal una matriz de santidad que contrasta con usos corrientes en la piedad popular que se desarrolla entre católicos y pentecostales: en la experiencia popular el continuum físico- moral que integra a los sujetos como padres, hijos, ahijados y rivales, también permite la circulación de lo sagrado por las vías de los lazos sociales: los pecados de los padres traen maldiciones a los hijos, pero los padres deben y pueden garantizar resguardo a través de medios religiosos. Así es que, como lo comprueban varios trabajos relativos a iglesias pentecostales y católicas, una madre puede ser el vehículo de sanación para un hijo descarriado formando una corriente de poder entre el templo, la fotografía que ha llevado al pastor, su propia persona y el hijo de marras” (Semán, 2001).



# Qué Creen - Creencias

*Los Dioses no tuvieron más sustancia que la que tengo yo. Yo tengo, como ellos, la sustancia de todo lo vivido y de todo lo por vivir. No soy presente solo, sino fuga raudal de cabo a fin.*

*Juan Ramón Jiménez (1956)*

## Introducción al capítulo

Luego de haberse definido los términos generales, es posible dar paso a los análisis propuestos en los objetivos de la tesis. Se comenzará en esta sección del capítulo a describir cuáles son las creencias de los habitantes de las Villas de Buenos Aires sosteniéndose el análisis en la teoría y en los datos obtenidos en el proyecto *La presencia religiosa en los asentamientos de Buenos Aires* a través de la EPRA (2014).

Los puntos analizados en este capítulo son varios:<sup>22</sup> se comienza haciendo un análisis sobre las palabras que han elegido los respondentes para referirse a “Dios”, categorizando las respuestas y evidenciando las frecuencias en una nube de palabras. Luego, se hará un análisis sobre creencias en figuras divinas, sagradas celestes y otros seres, donde se podrá observar diferentes grados de aceptación o creencia en las mismas. Dentro de esta misma sección, se presentarán algunos análisis cruzados sobre creencias por adscripción, según cambio de religión, origen, nivel educativo y edad. Al final de este capítulo, Siguiendo la línea de lo presentado, se describirá la creencia en grupo de “figuras” que no está asociado a ninguna representación, sino a creencias, dogmas y fe.

La comprensión de lo sagrado se moldea a través de símbolos, dogmas u otros portadores de significado, como analizó López Fianza (2015), que unidas a ritos y normativas tienden a conformar un sistema (Geertz, 1992); en el cual un grupo puede compartir y simultanear una imagen del mundo. Teóricamente es posible tener una visión de las religiones de esta manera, cuando se menciona a religiones con teologías desarrolladas, más cuando se analiza las religiones que poseen varias “versiones oficiales del creer”, esto no se da taxativamente. Siguiendo con López Fianza, algunas religiones con tendencia a la dispersión y libertad doctrinal desfavorecen la uniformización e impulsan, tal vez sin buscarlo institucionalmente, el componente social que se recibe de la fe, en la socialización.

Como se verá en los análisis que siguen, el individuo recrea, fusiona y resignifica su creer, con base en el contexto (local), su personalidad y entorno (social). Y, lejos de quedarse con esa manera de creer para sí, ofrece a los demás la posibilidad de acceder a lo sagrado como el sujeto accede. En esta investigación será imposible mostrar todas las

---

<sup>22</sup> Tal como se manifestó previamente, parte del análisis se apoya en los resultados compilados por Suárez (2015), lo cual se referencia explícitamente en cada pasaje. De no haber ninguna referencia, se trata de un análisis del autor de esta tesis.

capas de profundidad a las cuales se puede llegar al analizar las creencias de los individuos, sólo se aproximará tan solo a alguna faceta.

### *Dios*

Uno de los ejemplos de lo recién mencionado, es la creencia en Dios. En la encuesta el 92.6% de los habitantes de las villas porteñas se auto percibe religioso y el 95.2% de los individuos han respondido que creen en Dios y se les ha pedido que lo identifiquen con tres palabras. Este apartado no muestra qué es Dios para las personas, ni si lo experimentan, sólo se puede acceder a la idea si tienen noción de la existencia o no. Con la solicitud de elegir tres palabras, se puede inferir en qué creen cuando responden que sí creen en Dios.

En investigación de mercados es común pedirle al respondente que enuncie con una palabra qué es lo primero que se le viene a la cabeza cuando se le menciona algo, es posible tomar esa idea con los respondentes en este caso. La primera palabra que se les vino a la cabeza sería el “Top of Mind”<sup>23</sup>, es “Amor”. La primera palabra, de las tres solicitadas, más nombrada fue “amor” (con el 16.9%); le siguen “Fe” (con el 10.2%); y “Paz”, con el 8.7%). Si tomamos la cantidad de repeticiones totales, sin importar el orden en que hayan sido dichas, este podio se mantiene en el mismo orden: “Amor” asciende al 43.8%; “Fe”, 24.1%; y “Paz”, 23.6%. En porcentajes muy lejanos se pueden encontrar palabras como Creador, Esperanza, Milagro, Familia, Grande, Jesús, Felicidad, entre tantas otras.

A continuación, se deja una nube de palabras para ejemplificar lo mencionado en este apartado (imagen 2):

---

<sup>23</sup> Para este caso, la técnica empleada consistió en agrupar las palabras mencionadas en la primera de las tres casillas solicitadas dejando de lado aquellas segundas y terceras palabras elegidas por los encuestados.



En su mayoría, las palabras que han surgido implican cercanía y afectividad, aunque han aparecido diversas menciones. En total, fueron 223 palabras diferentes que han mencionado los respondientes para referirse a Dios. Se han agrupado en categorías para un mejor análisis, en tres grandes apartados: lo que Dios “Es” (dividido a su vez en lo que se podría identificar como un Dios distante y un Dios Cercano, un Dios celeste o un Dios afectivo), lo que Dios “Hace” (dividido a su vez en lo que Dios da, como proveedor de, y lo que Dios Genera, como provocador de) y lo que Dios “Representa” (o inspira). En el siguiente cuadro (cuadro 11) se muestran ejemplos de las palabras más mencionadas por categoría:

**Cuadro 11. Tabla de sumatoria de palabras relacionadas con Dios categorizadas**

Es – Divinidad		Es - Afectivo		Dador de		Genera		Representa - Inspira	
24	Creador	169	Amor	91	Paz	35	Esperanza	11	Respeto
20	Todopoderoso	48	Padre	24	Milagro	16	Felicidad	9	Confianza
20	Creencia	27	Bondad	23	Salud	14	Tranquilidad	8	Poder
15	Grande	22	Vida	9	Protección	12	Bendición	6	Solidaridad
14	Santo	21	Amigo	8	Ayuda	10	Alegría	6	Unión
9	Señor	21	Humildad	7	Compañía	9	Perdón	5	Armonía
8	Hijo	16	Familia	7	Cuidado	6	Fortaleza	4	Caridad
6	Iglesia	13	Misericordia	2	Sustentador	6	Solidaridad	4	Sinceridad

Fuente: elaboración propia en base a EPRA (2014)

Llama la atención que en la gran mayoría de las palabras hay una carga afectiva, representan a Dios familiarmente, como dador de ayuda, paternal y poderoso, pero al mismo tiempo como amigo, familiar y bueno. Prácticamente no hay palabras que lo ligen a alguna institución, de hecho, en el cuadro sólo aparece la palabra “Iglesia”, pero han aparecido otras como “Hostia” en mínima medida.

Nótese, para finalizar la idea, que casi en su totalidad las palabras mencionadas tienen raíz bíblica, lo cual tiene sentido porque cerca del 90% de los individuos afirmo

adscribir al catolicismo o a las iglesias evangélicas (incluso la palabra “Jehová”, que tuvo seis menciones). Son pocas las palabras que se asocian con otros cultos.

***Otras creencias: figuras divinas, sagradas, celestes, seres***

Luego de haber indagado sobre la creencia en Dios, pregunta dicotómica que se analizó en el punto anterior, se le ha preguntado a los encuestados sobre su grado de creencia en otros seres. La pregunta abandonó el formato dicotómico aceptando una escala con tres grados de intensidad: “Mucho”, “Poco” y “Nada”. Es un formato que tampoco permite profundizar en cómo creen, grado de compromiso, fidelidad. No obstante, al comparar sus resultados con otras respuestas que se han dado a lo largo de la encuesta es posible clarificar y explicar un poco más.

Se seleccionaron diversas figuras, con conocimiento previo del campo, las cuales se buscó relevar los ya mencionados grados de creencia. Dentro del grupo de las figuras típicamente católicas se preguntó por la Virgen María, los Santos, los Ángeles, también se indagó sobre figuras que responden a la cultura popular como los Orixas, el Gauchito Gil, San la Muerte. A su vez, también se preguntó sobre otras creencias que representan a varias religiones y cultos, como la existencia del cielo, existencia del infierno, el diablo, existencia del pecado, la resurrección, la reencarnación, la energía, la astrología, los maleficios o trabajos.

Los resultados se mostrarán en la siguiente tabla (cuadro 12) de la siguiente manera: resultados generales de grado de creencia entre “Cree Mucho”, “Cree poco” y “Cree Nada”; luego se añadieron dos categorías más, “Cree” (que aglomera las primeras dos categorías señaladas) vs. “No Cree”.

**Cuadro 12. Frecuencia de alta creencia según figura religiosa**

<i>Creencia</i>	Mucho	Poco	Nada	Cree	No cree
El Pecado	78,5%	16,7%	4,8%	95,2%	4,8%
El Cielo	65,7%	21,6%	12,7%	87,3%	12,7%
La Resurrección	60,9%	24,0%	15,1%	84,9%	15,1%
Virgen María	59,8%	24,4%	15,8%	84,2%	15,8%
Los Ángeles	54,2%	28,6%	17,1%	82,8%	17,1%
El infierno	52,6%	26,3%	21,2%	78,9%	21,2%
La energía	51,7%	25,7%	22,5%	77,4%	22,5%
El Diablo	51,0%	27,7%	21,3%	78,7%	21,3%
Los Santos	50,0%	27,1%	22,9%	77,1%	22,9%
La reencarnación	37,2%	28,9%	33,9%	66,1%	33,9%
La astrología	19,8%	31,3%	48,9%	51,1%	48,9%
Gauchito Gil	12,0%	21,9%	66,1%	33,9%	66,1%
San La Muerte	6,0%	15,4%	78,6%	21,4%	78,6%
Los Orixás	1,8%	15,1%	83,0%	16,9%	83,0%

Fuente: elaboración propia en base a EPRA (2014)

El cuadro, de por sí, sólo muestra un ranking entre las figuras que tienen más aceptación, pero solo eso. Resulta interesante realizar algunos cruces. Antes de comenzar a analizar los grupos de figuras, es preciso hacer una salvedad: se le preguntó a los encuestados sobre si se percibían como personas religiosas, poco religiosas o no religiosas (cuadro 13). Los datos son los siguientes:

**Cuadro 13. Tabla de frecuencia de percepción religiosa**

Percepción	Frecuencia	Porcentaje
Una persona religiosa	192	47.6 %
Una persona poco religiosa	169	41.9 %
Una persona no religiosa	39	9.7 %

Fuente: elaboración propia en base a EPRA (2014)

Se trae en este punto este cuadro para ilustrar aquello que se citaba de Parker, al comienzo de este capítulo, sobre la otra lógica. Las personas que se auto perciben como religiosas o algo/poco religiosas (88.6%) son menos que aquellos que creen en el pecado (95.2%). De esta manera se infiere que, dentro de las personas no religiosas y poco religiosas, se pueden encontrar quienes creen en el pecado y, dentro de estos, quienes también creen en San la Muerte, en los Orixas (de los 37 respondentes que han afirmado creer algo en los Orixas, 4 han afirmado no ser personas religiosas; a su vez, de los 82 encuestados que afirmaron creer algo en San la Muerte, 11 no se consideran personas religiosas).

El cambio de religión, según lo que analizaba Semán, es una de las claves para entender la religión popular. El fenómeno de cambio de religión se da en al menos un sexto de los pobladores de estos territorios y esto deja huellas en las trayectorias de las personas. Tal como afirma López Fianza (2015), “el cambio de 'pertenencia' no implica un desarraigo de los símbolos religiosos en los que fue socializada la persona”, por eso es posible que personas que afirman ser adventistas o evangélicos (que tienen por característica no adorar ni figuras ni ídolos) y que antes hayan pertenecido al catolicismo, no abandonen las creencias que otrora han incorporado.

### ***Creencias cruzadas***

Se ha mostrado hasta aquí cuáles fueron los resultados obtenidos sobre qué creen los habitantes de las villas de Capital Federal, sólo en forma de adhesión. En este apartado se avanzará con algunos cruces entre lo que se cree, grado de confianza (en instituciones, figuras, etc.) y algunos aspectos sobre los encuestados, como la situación migratoria, edad, nivel educativo alcanzado.

Comenzando con el análisis, dentro del panteón católico, las figuras que han formado parte de la encuesta fueron la Virgen María, los Ángeles, el Diablo y los Santos. El ranking entre estos cuatro lo lidera la Virgen María con un 59.8% de aceptación alta, le siguen los Ángeles (54.2%), el Diablo (51%) y los Santos (50%).<sup>25</sup> De este grupo llama la atención que hay Evangélicos, Testigos de Jehová y adventistas que creen mucho en

---

<sup>25</sup> Si se introdujera la sumatoria de los valores “Cree mucho” y “Cree poco”, el ranking se mantendría con las mismas posiciones.



este grupo de seres. En el cuadro que se adjunta a continuación (cuadro 14) se observa más claramente lo enunciado en el apartado anterior.

**Cuadro 14. Frecuencia de casos de alta creencia por adscripción religiosa**

Religión	María	Santos	Ángeles	Diablo
	Frecuencia porcentual de "creen mucho"			
Católica	94%	94%	81%	75%
Evangélica	4%	3.5%	12.5%	15.4%
Adventista	0.8%	1%	1%	1.5%
Sts. de los últms ds.	0	0	0	0
Testigos de Jehová	0	0	1.5%	2.5%
Umbanda u otros	0	0	0	0.5%
Ninguna	1.2%	1.5%	4%	5%
Total	100% (238)	100% (199)	100% (212)	100% (201)

Fuente: elaboración propia en base a EPRA (2014)

En este apartado no se puede analizar con estos datos si las personas que han dicho ser adventistas y creer en la Virgen María (de por sí algo que va en contra de los lineamientos doctrinales de la Iglesia Adventista), tienen alguna especie de culto, promesa o veneración. Esto podrá apreciarse más adelante en este capítulo donde se analizarán las prácticas. Dentro de esta salvedad, llama la atención, también, aquellas personas que no adscriben a ninguna religión, pero “Creen mucho” en María, en los Santos, los Ángeles y en el Diablo.

A su vez, este cuadro aporta un dato que llama la atención: un 4% de aquellas personas que han afirmado ser creer mucho en la Virgen María son evangélicos. Si bien es un porcentaje pequeño, resalta al ver que ese 4% representa 10 casos de los 49 que han indicado ser Evangélicos en el total de la muestra. Esto puede ser resultado de alguna raigambre de religión anterior (como se expresa en el párrafo siguiente) o el crisol de creencias que se entrecruzan en estos contextos, como ya se ha mencionado y se sigue dando cuenta a lo largo de todo el capítulo.

Este último cuadro (cuadro 14) se complementa analíticamente con el que se observa a continuación (cuadro 15), el cual muestra que dentro de los que creen mucho en estos seres, antes eran católicos (entre otras). La raíz de una religión previa, como se observó antes, condiciona la manera de creer (y de no creer) en su nueva religión. Se agregó una nueva columna de análisis, en la cual se muestra cuáles fueron los casos de las personas que han cambiado de religión y no creen nada en estos seres. Se destaca de forma notoria que muchos de los que antes eran católicos, han “dejado de creer” en la Virgen María y en los Santos, pero mantienen sus creencias en el Diablo y en los Ángeles. Daría la sensación de que se valida el viejo dicho popular, que reza: “el que abandona no tiene premio”. Avanzado el capítulo se seguirá sobre este tema.

**Cuadro 15. Frecuencia de casos de alta creencia por adscripción religiosa anterior**

Religión anterior	María		Santos		Ángeles		Diablo	
	Mucho	Nada	Mucho	Nada	Mucho	Nada	Mucho	Nada
Católica	7	27	5	32	23	10	28	10
Evangélica	7	3	5	5	9	5	11	1
Adventista	1	0	1	1	2	1	1	0
Sts. de los últms ds.	0	1	0	1	0	1	0	0
Testigos de Jehová	1	0	1	0	1	0	1	0
Otro	0	0	0	1	0	0	0	0
Más de una	1	1	1	1	1	0	1	0
Totales	17	32	13	41	36	17	42	11

Fuente: elaboración propia en base a EPRA (2014)

Una de las apreciaciones que se pueden hacer sobre este bloque de figuras surge de indagar cuál es lugar/país de origen de aquellos que han afirmado creer mucho. En el siguiente cuadro se evidencia que aquellos que creen mucho en estos seres provienen principalmente de Paraguay, país de una raigambre católica fuerte. Le siguen el bloque de aquellos que provienen de CABA, seguidos por los que han migrado desde Bolivia. Muy lejos, los de Perú.

En el cuadro que se adjunta a continuación (cuadro 16), se puede apreciar al detalle cómo se organizan por país de origen aquellos que han afirmado creer mucho en este grupo de figuras de raíz católica.

**Cuadro 16. Frecuencia de casos de alta creencia por lugar de origen**

Origen	Virgen	Santos	Ángeles	Diablo
Paraguay	39.8%	42%	37.3%	35%
CABA	21%	23.6%	23.5%	23.9%
Bolivia	15%	12.8%	16.7%	17.8%
NOA	8%	7.7%	7.7%	8%
Perú	5%	4.1%	4.3%	4%
Ar.S/Clasificar	4.2%	3.5%	3.3%	2%
NEA	3.8%	3%	3.8%	4.6%
Conurbano	1.3%	1.5%	1.5%	3%
Otros limit.	0.5%	0.5%	0.5%	0.5%
Cuyo	0.5%	0.5%	0.5%	1%
Centro	0.5%	0.5%	0.5%	0%
<i>Total</i>	<i>100% (236)</i>	<i>100% (195)</i>	<i>100% (209)</i>	<i>100% (197)</i>

Fuente: elaboración propia en base a EPRA (2014)

Tres de cada cinco habitantes que han esgrimido creer mucho en la Virgen, por tomar uno de los cuatro casos, proviene del extranjero. A su vez, dos de cada tres de este grupo, son de Paraguay, dato que se reviste de importancia si se lo compara con la información del primer capítulo, donde se indica que de los residentes que han nacido en el extranjero el 44% proviene de Paraguay. Sujetando esta información al cuadro que sucede a estas aclaraciones y al párrafo siguiente, se podrá observar que prácticamente todas las personas provenientes de Paraguay han afirmado de la misma manera. Bajo el mismo análisis, dos de cada cinco son argentinos (los argentinos representan el 51% del total de la población) y dentro de este grupo más de la mitad provienen de AMBA y la otra porción desperdigada por el resto del país.

Cabe destacar que, si el análisis se hiciera estrictamente por país, nueve de cada diez paraguayos dicen creer mucho en la Virgen en contraposición a uno de cada dos provenientes de AMBA. La relación AMBA no se asemeja al resto del país, la cual mantiene parámetros similares a aquellos que han venido de países limítrofes, como ser el caso de Salta, Jujuy, Santiago del Estero y Misiones donde el parámetro es también nueve de cada diez.

Continuando con el análisis de estas figuras de la batea católica, hay dos datos más que resulta interesante destacar, la distribución según nivel educativo alcanzado y la edad. En el cuadro siguiente (cuadro 17), se muestra cómo está dividida cada creencia respecto al nivel educativo alcanzado junto al porcentual de cómo está dividida la población en las Villas de Buenos Aires según instrucción, para tener un comparativo de su peso. Si se toma este dato, es posible observar que la media según la población total sólo es superada levemente en los casos de baja instrucción para estas figuras.

**Cuadro 17. Tabla de creencia en figuras sagradas según nivel educativo alcanzado**

Creencia en figuras sagradas según nivel educativo alcanzado	María	Santos	Ángeles	Diablo	Tot. Villa
Primaria incompleta	19,60%	17,70%	17,00%	19,90%	15.2%
Primaria completa / Secundaria Incompleta	40,40%	40,60%	44,70%	42,30%	43.8%
Secundaria completa y más	40,00%	41,70%	38,30%	37,80%	41.0%
<i>Total</i>	<i>100%</i> <i>(230)</i>	<i>100%</i> <i>(192)</i>	<i>100%</i> <i>(206)</i>	<i>100%</i> <i>(196)</i>	<i>100%</i> <i>(388)</i>

Fuente: elaboración propia en base a EPRA (2014)

La adhesión a estas figuras parece crecer junto con la edad de los respondentes. Es decir, cuánto más grandes, más creen. El detalle de esta observación se muestra en el cuadro siguiente (cuadro 18), donde se evidencia que la media de edad según el peso de cada grupo es superada en los casos mencionados. La brecha porcentual más alta, en todos los casos, se encuentra en el grupo de mayor edad, salvo en el caso de la creencia en la Virgen María donde pierde peso entre los más jóvenes, dejando la diferencia más amplia en este grupo.

**Cuadro 18. Tabla de frecuencia de creencias en figuras sagradas según edad**

Edad	María	Santos	Ángeles	Diablo	Tot.Villa
18-24	22,7%	24,1%	27,4%	26,9%	30.3%
25-44	49,2%	45,7%	42,5%	48,3%	46.5%
45 y más	28,2%	30,2%	30,2%	24,9%	23.3%
<i>Total</i>	<i>100%</i> <i>(238)</i>	<i>100%</i> <i>(199)</i>	<i>100%</i> <i>(212)</i>	<i>100%</i> <i>(201)</i>	<i>100%</i> <i>(403)</i>

Fuente: elaboración propia en base a EPRA (2014)

Avanzando con las figuras que se alejan del catolicismo, se relevó el nivel de creencia en el Gauchito Gil, San la Muerte y los Orixás. Para el primero, el porcentaje de las personas que han dicho que creen mucho apenas supera el 10% y aquellos creen poco se eleva por sobre el 20%. Entre los valores recabados se puede afirmar que uno de cada tres al menos cree algo en el Gauchito Gil y se encuentran dentro del grupo etario más joven y casi no hay distinción entre sexos. Prácticamente todos los que han afirmado creer, aunque sea algo, se auto perciben como católicos, que han venido de familias católicas y no han cambiado de religión. A diferencia del grupo de “excatólicos” que han afirmado no creer “nada” en esta advocación; probablemente por lo mismo observado con los santos y los ángeles, donde si en algún momento creyeron, al llegar al evangelismo dejaron de hacerlo (al menos dejaron de expresarlo). El nivel educativo alcanzado parece influir, ya que el grupo más grande de no creyentes se encuentra dentro de los más instruidos.

El 6% de los respondentes ha afirmado creer mucho en San la Muerte y menos del 2% en los Orixás. Es posible que este porcentaje sea más elevado debido a que, como observaron Fianza y Galera (2012), distintos devotos puedan no exteriorizar su creencia por el alto nivel de impugnación (asociados a cultos paganos, esotéricos o incluso con connotaciones delictivas) que tienen estas figuras incluso dentro de las villas. Este dato llama la atención cuando se lo cruza con la religión al cual el respondente adscribe, ya que en todos los casos donde dicen creer mucho, se identifican como católicos. Por decir más, a los encuestados se les solicitó que digan si confían mucho, poco o nada en distintas instituciones o figuras, llama la atención que aquellos que afirman creer en los Orixás y en San la Muerte, también tienen un mismo nivel de confianza en la Iglesia Católica, en

la parroquia del barrio y en las Monjas. Para sumar otro dato, la creencia en San la Muerte y la confianza en el Papa Francisco, manejan valores casi idénticos.

En ambos casos y a la inversa que, en el caso de las figuras de raigambre católica, ante mayor educación, menor adhesión y no introducen variaciones significativas teniendo en cuenta el sexo o la edad.

### ***Dogmas, convicciones y fe***

Siguiendo la línea de lo presentado, el siguiente grupo de “figuras” no está asociado a ninguna representación, sino a creencias y dogmas. Cerca de dos tercios de los encuestados han afirmado creer mucho en el cielo y si se toma el total de los que creen al menos algo, el número roza el 90%. El opuesto natural, el infierno, se encuentra diez puntos porcentuales por debajo en la grilla de creencias.

No se puede a través de esta grilla saber el porqué de visibilizar la “vida” después de la muerte con más confianza en la existencia del cielo que del infierno. Valdría la pena ahondar este punto en otra investigación, es posible conjeturar tomando lo expresado en el primer punto de este trabajo, donde se ha destacado que a Dios se lo ha asociado con las palabras “Amor”, “Padre” y “Paz”, mayoritariamente, por lo cual podría tener relación que, en la vislumbre de la post vida, se tenga la esperanza de un cielo, más que de un infierno. Queda abierta la pregunta que busca responder si, en la cosmovisión del creyente de las villas, predomina la idea de un “Dios Misericordioso”, más que un “Dios Justiciero”, al menos después de la muerte.

A su vez, este dato adquiere mayor significación si se toma en cuenta la gran creencia que han demostrado los habitantes de las Villas de Buenos Aires en el pecado. Cerca del 95% han afirmado creer en él. La pregunta que cabe es cuál sería el concepto que se tiene sobre él: si se da en la tierra y aquí queda, si es algo que uno tiene, que se adquiere, que se va. Todas preguntas sin respuesta en este trabajo.

Siguiendo, dentro de los que afirman creer mucho en el cielo, en complemento con el punto anterior, un tercio han afirmado no confiar en los curas, en las monjas y confían poco en la iglesia y en la parroquia. Vuelve a llamar la atención la adhesión a dogmas relacionados con el catolicismo y un supuesto alejamiento de las instituciones.

Los valores se repiten de manera uniforme ante aquellos que han afirmado creer mucho en el infierno.

En ambos casos, la creencia aumenta con la edad y se registra una tendencia a que las mujeres creen más que los hombres y tiende a aumentar la creencia ante mayor instrucción.

Dentro del listado de figuras y dogmas, también se ha preguntado sobre la reencarnación (de raíz oriental) y en la resurrección (de raíz judeocristiana). Los valores que se presentan respecto a este último son similares a los recibidos respecto a la creencia del cielo (dos tercios creen mucho y al menos 9 de cada 10 creen algo). En cambio, los resultados respecto a la reencarnación son más bajos, ya que un tercio afirmó creer mucho y al menos 6 de cada 10, algo. Por otra parte, no llama la atención los altos valores de adhesión a la resurrección, ya que la gran mayoría ha afirmado adscribir al catolicismo. En cambio, vale la pena destacar que dentro de este grupo hay un gran número que ha incorporado a su bodega de creencias esta convicción oriental. En ambos casos, aumentan con la edad y hay una tendencia a que las mujeres se identifiquen más con estas creencias.

De la mano de lo antedicho, López Fianza (2015) aseveró que pese al discurso mediático e incluso al académico que tiende a identificar estos símbolos y creencias orientales con la clase media de forma casi privativa “la evidencia empírica muestra que circulan más libremente de lo afirmado y con capacidad de penetrar en las clases populares”. Asimismo, la creencia en la energía argüida por los respondientes refuerza esta línea de reflexión, ya que más de la mitad han afirmado creer mucho. A nivel comparativo, son más los que creen en la energía (77.4%), que en los santos (77.1%) y más en la astrología (51.1%) que en el Gauchito Gil (33.9%).

## Qué creen

### Conclusiones, logros hallazgos

#### *Sobre Dios...*

Se comenzó este capítulo exponiendo los resultados que se recabaron en el equipo de investigación ya mencionado, y que dio como resultado la EPRA (2014), sobre la creencia en Dios. Los valores que refieren a la auto percepción religiosa son altos: el 92.6% de los encuestados en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires afirmó auto percibirse religioso. Incluso, superando este valor, el 95.2% han afirmado creer en Dios. Supone una brecha, por más pequeña que sea, entre lo que significa creer en Dios y la autopercepción religiosa. A su vez, de las más de 200 palabras con las que han asociado a “Dios”, las más frecuentes son: Amor, Fe y Paz.

A la hora de analizar dichas palabras, se agruparon en tres categorías para identificar posibles asociaciones. El primer grupo de palabras correspondió a lo que Dios “Es” (con dos subcategorías: Dios celeste/distante y Dios cercano/afectivo) donde las palabras más recurrentes fueron “Creador” y “Todopoderoso”, para la primera subcategoría, y “Amor” y “Padre”, para la segunda. El segundo grupo de palabras representan lo que “Dios hace” (también con dos subcategorías: aquello que Dios “da” y aquello que Dios “genera”). Para la primera subcategoría las palabras más recurrentes fueron “Paz” y “Milagro” y, para la segunda, “Esperanza” y “Felicidad”. El último grupo, corresponde a las palabras que se identifican con lo que Dios representa o inspira, donde las más frecuentes fueron “Respeto” y “Confianza”.

Llamó la atención la gran cantidad de palabras con carga afectiva, donde expresan cierta familiaridad, paternidad y bondad al referirse a Dios. Si bien las palabras que estén ligadas a alguna institución son pocas (como Iglesia, culto, hostia), hay una gran cantidad de raigambre bíblica, punto que se alinea al universo de los encuestados (el 90% afirmó adscribir al catolicismo o a iglesias evangélicas).

#### *Sobre Creencias en figuras...*

En la pleura del capítulo, se continuó por analizar el grado de creencia en distintas figuras divinas, sagradas, celestes y seres. Pudo verse que, en algunos casos, ciertas figuras poseen adeptos que no adscriben a ninguna religión. Es el caso de aquellos que



han afirmado creer en el pecado, que son cerca del 95%, teniendo en cuenta que sólo cerca del 88% se consideran personas religiosas. Este hallazgo se valora alineándolo con lo afirmado por Parker, refiriéndose a la religión popular como poseedora de otra lógica dado que estos datos se oponen a la racionalidad ilustrada (p. 192) donde la “no religiosidad” sería sinónimo de no creencia en el pecado y aquí se encuentran disociadas, como una fe o creencia “no” racionalizada, por expresarlo en palabras del mismo autor.

Al cruzar los datos de los respondientes en otras secciones de la encuesta, se descubrió que hay evangélicos y adventistas que han afirmado creer algo en la Virgen María, en los Santos, en los Ángeles y en el Diablo. Se infiere que, fruto de un análisis cruzado, han pertenecido inicialmente al catolicismo y no han abandonado ciertas creencias al cambiar de religión. La raíz de una religión previa condiciona la manera de creer (y de no creer) en su nueva religión. Se halló que aquellos que antes eran católicos, han “dejado de creer” en la Virgen María y en los Santos, pero mantienen sus creencias en el Diablo y en los Ángeles.

Al analizar creencias por país, se pudo evidenciar que aquellos migrantes que habitan las Villas porteñas han traído con ellos sus creencias, donde ellos mismos son el móvil que surca el espacio en el que viven. Este es el caso de los provenientes de Paraguay, que han afirmado casi en su totalidad (9 de cada 10) creer en las figuras católicas, como la Virgen María. Valores similares arrojan aquellos que han hecho una migración interna de Salta, Jujuy, Santiago del Estero. En contraposición, los que provienen del AMBA han afirmado creer en la Virgen María, pero en una relación de 1 de cada 2.

Respecto al nivel educativo alcanzado según creencia en estas figuras, se notó que la adhesión es dispar. Igualmente, sobresale que la creencia en la Virgen y en el Diablo tiene mayor peso en los grupos con menos instrucción. A su vez la adhesión a estas figuras parece crecer junto con la edad, en todos los casos. El caso más notorio es el de la creencia en la Virgen María donde el cúmulo de fieles se encuentra entre los mayores, perdiendo peso entre los más jóvenes en comparación con las otras figuras.

Dado que también se ha indagado sobre figuras que se alejan del catolicismo, es posible esbozar algunos hallazgos sobre ellas. Las figuras a las cuales se hace referencia son el Gauchito Gil, San la Muerte y los Orixás. Comenzando por el Gauchito Gil, cerca del 30% de los encuestados han afirmado creer algo en él. El perfil del creyente parece

encontrarse dentro de los grupos más jóvenes, auto percibidos como católicos y que no han cambiado de religión. En contraposición, aquellos que afirmaron ser “excatólicos” y que ahora adscriben a otra religión, no creen “nada” en esta advocación (o al menos no lo expresan). Finalmente, para una figura no oficial del catolicismo, llama la atención que la totalidad de adeptos pertenezcan a dicha religión.

Dentro del grupo de católicos, también se encuentra un 6% que han afirmado creer mucho en San la Muerte y un 2% en los Orixás. Este porcentaje puede ser mayor y no estar reflejado en las respuestas por el alto nivel de impugnación que tienen estas figuras, incluso dentro de la villa. Sobre estas figuras, un hallazgo a destacar es que los que han afirmado creer mucho en ellas, también poseen un alto nivel de confianza en la parroquia del barrio, los curas y las monjas.

#### *Sobre dogmas, convicciones y fe*

En el apartado final del capítulo se halló que cerca del 90% de los encuestados creen en el cielo. Para el infierno, nadir del otro, el porcentaje sigue siendo alto, aunque baja al 80%. El porqué de esta brecha permanece como una incógnita para este trabajo, si bien es posible conjeturar a partir de relacionar aquellas palabras que han elegido los respondentes para identificar a Dios, el camino hacia alguna conclusión es sinuoso. Sólo es posible decir que aquellos que han afirmado creer en el infierno, creen en el diablo prácticamente en igual medida.

A su vez, de los que afirmaron creer mucho en el cielo sólo un tercio afirmó no confiar en los curas, en las monjas y confiar poco en la iglesia y en la parroquia. Se destaca la adhesión a dogmas relacionados con el catolicismo y un supuesto alejamiento de las instituciones.

Respecto a la resurrección, se destaca que 9 de cada 10 han afirmado creer algo en ella, resultados similares a lo esgrimido en los párrafos precedentes sobre la creencia en el cielo. A su vez, 6 de cada 10 han afirmado creer al menos algo en la reencarnación. Si bien es esperable que la creencia en la resurrección sea alta, debido a que la población adscribe al catolicismo casi en su mayoría, sobresale que dentro del grupo de católicos se haya incorporado dicha creencia de raíz oriental.

Si bien este tipo de creencias (en la energía; la astrología; la reencarnación) suele asociarse a la clase media, se muestra que han penetrado en estos sectores populares

investigados. Destacando valores que se alinean a lo antedicho, son más los que creen en la energía (77.4%), que en los santos (77.1%) y más en la astrología (51.1%) que en el Gauchito Gil (33.9%).

***Cómo creen: aspectos  
cosmológicos y holistas.***

***Milagros; promesas y otras  
prácticas.***

*“hacer dones a los Dioses y a los hombres que los representan”.*

*Navarro, 2013*

## ***Introducción al capítulo***

Habida cuenta de lo dicho en el capítulo anterior, sobre qué y en qué creen los habitantes de las Villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, se avanza sobre la otra cara de la moneda: “cómo creen”.

Inicialmente, se comienza haciendo una presentación teórica sobre los Milagros acompañada con los datos empíricos obtenidos en la EPRA. Se describirán y se hará un análisis de los datos logrados sobre experiencia de Milagros, el estar en presencia de un milagro y de una experiencia religiosa. A su vez, se organizarán en distintas categorías los distintos tipos de milagros identificados.

Avanzando, se mostrarán los datos recabados sobre “Promesas” en las villas. Dentro de esta sección se verán reflejados cómo interpretan los habitantes de las Villas porteñas las promesas: su cumplimiento e incumplimiento y la concepción de ritualidades que sanan. Finalmente, se traerá a colación la teoría de Mauss sobre Don y contradon para comprender cómo funciona la promesa en los sectores populares. De esta manera, se dará el paso para describir la práctica de la sacralización de un espacio personal y familiar a través de un altar hogareño.

Para cerrar el capítulo, se hará un análisis general sobre las prácticas y rituales de los habitantes de las villas de CABA. Para lograrlo, se cruzarán los datos hacia adentro y hacia afuera de la EPRA: hacia adentro, los datos recabados sobre prácticas se compararán entre sí y cruzarán según adhesión religiosa. Hacia afuera, se compararán los resultados obtenidos para las Villas, con los del total AMBA y el total País. Como también se parangonarán las prácticas y ritualidades por adscripción religiosa en las villas (sólo católicos y evangélicos) con el resto del país.

## ***Milagros***

En la línea de lo que analizó Suárez (2016), se evidencia que las expresiones de fe en estos sectores se manifiestan de maneras diversas, donde lo sagrado acompaña a las personas no desde fuera de sí, sino como un estilo de vida: una manera de vivir la vida que expande la mirada sobre el mundo en clave a su matriz de significaciones, y se expresa en prácticas y ritualidades.

Se trajo al comienzo de esta investigación la propuesta de Semán, donde se teorizó sobre la religión popular desde los atributos cosmológico, holista y relacional. Uno de los ejes de la teoría es que lo sagrado se vive y se experimenta en lo cotidiano donde “cualquier éxito y cualquier tropiezo, envuelven inmediatamente una dimensión de la realidad que es lo sagrado, Dios, lo sobrenatural, las fuerzas ocultas. Estos no son la última respuesta ni el resultado del descarte, sino una variable siempre presente” (Semán, 2001, p. 56). Dentro de la encuesta, se ha investigado sobre las experiencias de milagro y experiencias religiosas, sobre ritualidades, promesas y prácticas. Desde aquí, se comenzará a analizar punto por punto.

Fuera del ámbito de lo popular, la experiencia de milagro puede ser concebida como disruptiva, mas no pareciera ser así en los sectores populares donde se toma desde lo natural de lo cotidiano, de cada momento de la vida y en cada rincón de la experiencia; un vals constante entre lo trascendente y lo inmanente, lo natural y lo sobrenatural.

La experiencia respecto a lo sagrado se manifiesta de manera holista, donde lo físico, lo moral y lo espiritual forman parte de un mismo plano. De esta manera, este holismo, como señala López Fianza (2015) supera al individuo y se inserta en un contexto más amplio en el cual se encuentra integrada la esfera sagrada, de modo que seres o sucesos de esta impactan en este bienestar o padecer. El bien y el mal conviven en lo cotidiano, el primero se muestra en forma de milagro. El segundo es anclado en el accionar personal, como si algo que la persona hiciese pudiera devenir en una enfermedad y, viéndolo de otro modo, toda enfermedad, infortunio o problema, “puede proceder de una falta en el ámbito moral, a la envidia de los demás, a maleficios recibidos o a un posible “enojo” de una potencia espiritual ante una promesa incumplida” (López Fianza, 2015).

Dado que en los sectores populares el contexto determina que sus habitantes tengan una baja participación en las categorías de poder, ingresos y prestigio, anclan su matriz de sentido en valores, seguridades y prestigios no materiales; se comienza a evidenciar la otra lógica, como se mencionó más arriba. En el capítulo donde se analizará en profundidad la jerarquía y capital espiritual, se muestra lo que aquí se esboza: que con cada figura religiosa que se suma, con cada bautismo, cambio de religión y con cada experiencia religiosa y milagrosa, la persona además de acercarse a lo sagrado se destaca

de entre los demás en su vínculo con lo sagrado y con su vínculo social. Se ven expresados así, en su búsqueda de reconocimiento e identidad, sus anhelos y esperanzas.

Anteriormente, se mostraron los datos que se han relevado en la encuesta sobre grado de creencia en diversas figuras asociadas a lo sagrado. También se les preguntó a los encuestados si creen en los milagros y si han estado en presencia de un milagro. Cerca del 83% de los respondientes afirmó creer en los milagros, valores que se alinean con lo analizado por Semán, el cual afirma que la alta aceptación de los milagros corresponde al rasgo cosmológico evidenciado en estos sectores populares. A su vez, el rasgo holista se confirma, dado que seis de cada diez han aseverado estar en presencia de un milagro. La alta creencia y presencia de milagros, muestra que lo sagrado circula y se desarrolla en los sectores populares, como una experiencia más.

Dentro del perfil de las personas que han afirmado creer en los milagros, se puede destacar que un grupo pequeño (5%) se forma por no bautizados y sin identificación con ninguna religión. La creencia tiende a decrecer con la instrucción y aumenta con la edad y el origen de las personas es liderado por aquellos que vienen de países limítrofes y le siguen aquellos de AMBA.

Uno de los datos que se destacan, ya en un análisis secundario, es que dentro del grupo de los no creyentes en milagros cerca del 75% son solteros. Se rescata este valor, dado que la teoría indica que lo vincular forma parte del rasgo relacional propuesto por Semán. Tiene sentido percibir una mayor creencia en los milagros en aquellas personas que en lo cotidiano entretejen sus experiencias con otras personas de manera estrecha. Dada esta observación, se analizó cuántos habían percibido que los milagros se daban a través de un otro o experimentados en forma propia, evidenciando que son más los que han estado frente a un milagro a través de los demás.

Para analizar los “tipos de milagros” se han dividido inicialmente en distintas categorías o grupos como ser: Salud (27%); Pedidos concedidos (5%); Salvar de la muerte (21%); Cambio de vida (4%); Trabajo (5%); Dinero (3%); Estudio (2%); Bienestar (6%); Familia (10%); y Experiencia religiosa (5%). A su vez, hubo un 12% que no quisieron explayarse.<sup>2627</sup>

---

<sup>26</sup> Los tabulados han sido tomados de Creer en las Villas (Suárez, 2015).

<sup>27</sup> Cabe destacar el gran número de respuestas perdidas, donde son casi el 50%. Las herramientas que proveyó esta encuesta no han sido suficientes como para explayarse en el análisis de este punto.

Se han seleccionado las siguientes frases como ejemplificadoras de cada categoría:

**Cambio de vida:** *“Cambiar de vida. Ser drogadicto y alcohólico y dejar todo eso”.*

**Salud:** *“Cuando era chica me caí y los médicos dijeron que no iba a caminar. Fui a una Iglesia Evangélica y me curaron”.*

**Pedidos concedidos:** *“Le pedí al niño Jesús que no pase la Navidad por la calle y llegué a casa”.*

**Salvar de la muerte:** *“Me caí de un edificio; caí 60 metros y me salvé. Sabía que la muerte estaba ahí. Estuve internado. Pero llegó la Biblia. Dios intervino. Él me liberó del poder del pecado”.*

**Dinero:** *“Se me perdió plata y recé. Luego la pude encontrar” o “No tenía plata para viajar en el colectivo y alguien me pagó”.*

**Estudio:** *“Me ayudó a poder superarme en el estudio por medio de la fe y las oraciones. Gracias a esto pasé de año. Me ayudó Dios. Esto fue en cuarto año de primaria”.*

**Bienestar:** *“Estar bien en la vida”.*

**Familia:** *“Estar con mis hermanos unidos: somos 8 estuvieron a punto de separarnos” o “Mi hija estaba enferma se sanó gracias a que le rogué a Dios”.*

**Experiencia religiosa:** *“Cuando era chica en el campo un día de tormenta, sentí que cayó un rayo cerca mío y no me pasó nada. Veía un destello de luz muy blanca.*

La riqueza que expresan en cada una de las respuestas es imposible de plasmar en este trabajo y sería el punto de partida para investigaciones sobre el tema.

Considerando la manera en la cual se han agrupado las respuestas, es posible pensar una manera adicional de considerar las respuestas dadas. Inicialmente se propuso dividir las respuestas entre aquellas que identifican el milagro para sí y las que lo hacen en el otro; luego en distintas categorías recientemente mencionadas. Finalmente se propone pensar las respuestas en otros grandes grupos: aquellas que mencionan milagros



relativos a lo físico y las que lo hacen sobre lo No físico (o moral/espiritual). Se pueden agrupar las categorías Salud y Salvar de la muerte, que entre ambas suman 48% y todas las demás 40%.

Dado que estas categorías son interpretativas, fruto de una codificación de las respuestas, se rescata la teoría que recoge Semán que arguye sobre el continuum entre lo físico y lo moral como rasgo holista y se presta especial atención en aquellas respuestas que evidencian el rasgo relacional. Dicho rasgo, como se mencionó más arriba, indica que la intercesión de una persona ante una divinidad produce efectos considerados milagrosos. Dentro de las respuestas que se intuye representan estos rasgos, también se han tomado| aquellas que introducen el rasgo cosmológico. Se rescatan:

- (R) “Casi pierdo a mi hijo, pedí a Dios por él”.
- (H) “A mi hijo, el mayor, le arrebataron el ojo en el tren y el ojo que tiene se lo dio el señor”.
- (C) “Estuvo privado de su libertad, se fue a un juicio y el fiscal le dio 25 años. Le rezó a la Virgen Desata Nudos y los absolvieron”.
- (H) “De chiquita, a veces, cuando estaba enferma y nadie sabía lo que tenía me confesaba y le pedía a Dios que me sanara. Luego me sentía bien y me curé”.
- (R) “Pedí por la salud de mi padre y salió bien”.
- (C) “Que me saliera pronto la pensión y se me cumplió. Yo le pedía a Dios que me saliera pronto”.
- (H) “Una cadena de oración la salvó de la muerte. Porque estaba muy enferma y sanó”.
- (R) “Mi hija estaba enferma y sanó gracias a que le rogué a Dios”.
- (H y R) “Mi viejo se pudo recuperar de la adicción a las drogas y alcohol por una promesa de mi mamá al Gauchito Gil”.
- (C) “Siempre sentí el favor de Dios en mi vida”.

Como se ha podido observar, lo que abunda en las respuestas no es extraordinario: muchos ven el milagro en situaciones cotidianas, como si lo sagrado estuviera al alcance de la mano (un hecho azaroso, tener salud, trabajo, un hijo sano...). También, siguiendo esta línea, los logros personales que han sido alcanzados gracias a la ayuda divina, que

sin ella serían inalcanzables. El rasgo holista propuesto por Semán (2001) aparece en las respuestas de manera recurrente, donde las polaridades físico - moral se interconectan y dependen una de la otra, ejerciendo acciones en el orden de las gratuidades, donde lo que afecta a una, impacta y repercute en la otra. En las respuestas referidas a esto, sólo se evidencian aquellas que producen un bienestar o que, viniendo de un malestar, devienen en un bienestar a través de la divinidad.

### *Promesas*

Ninguna respuesta, teniendo lógica, hace referencia a una acción que haya devenido en un malestar, como un milagro. El rasgo holista, en conexión con el carácter cosmológico, aparece de la misma manera, insertando a la divinidad y al individuo en un contexto en el cual se integra la persona y la esfera sagrada, donde la divinidad interviene en el bienestar, pero no en un padecer. Para poder analizar esta otra cara del rasgo, sea esto: que una enfermedad o suceso desafortunado pueda deberse a una falta en el ámbito moral, la envidia de los demás, a gualichos (maleficios recibidos) o debido al enojo de una divinidad ante una promesa incumplida, se les ha preguntado a los encuestados cuánto creían en que se pueda enfermar o dañar a alguien con un ritual.

Cerca del 67% de los encuestados han respondido que creen que se puede enfermar o dañar a alguien a través de un ritual. Dicho porcentaje es menor respecto al que han arrojado los creyentes en los milagros, pero arroja un valor no despreciable. La creencia decrece con la edad y no arroja diferencia por sexo y quienes han afirmado esto, arguyen confiar ampliamente en el Papa Francisco y más en los curas que en las monjas (esto hace pensar que tal vez los consideren más “poderosos” o mejores catalizadores entre lo divino y lo humano) y aún menos en los pastores evangélicos. Dichos valores se replican cuando se compara la creencia en los milagros y la confianza en estas figuras.

Otro de los rasgos holistas tiene que ver con las promesas, tópico que merece un análisis aparte. Antes una mención que cabe dentro del hilo de lo dicho: a los encuestados se les preguntó sobre lo que puede ser considerado el lado negativo de la promesa: ¿qué pasa con aquella que se incumple? Cómo el intercambio de dones entre las personas y los sagrados supone para el rasgo cosmológico / holista, una consecuencia positiva ante la

promesa cumplida (para satisfacción de la divinidad) y una consecuencia negativa ante su incumplimiento (por la ira, venganza o consecuencia lógica ante el incumplimiento).

Es por ello por lo que se les formuló la pregunta cuán de acuerdo estaban (mucho, poco o nada) en que puede pasar(me) algo malo si se incumple una promesa. Las respuestas se repartieron casi por igual en tres tercios, donde un tercio (35%) afirmó creer mucho, otro tercio (31.5%) poco; y finalmente el último tercio comunicó al encuestador que no estaba de acuerdo en nada (33.5%) con esa afirmación. Va en la línea de lo antes mencionado en la teoría, el hecho que más de dos tercios (67%) están de acuerdo, al menos un poco, en esa afirmación.

Al comenzar este capítulo se mencionó la teoría de Mauss, quien desarrolla la idea de Don y Contradón (Mauss, 2009 [1971]). González (2008) comprendió que en ese don y contradón, prestaciones y contraprestaciones, responsabilidades y obligaciones religiosas diferenciales son una dinámica que es caracterizada por la deuda, la obligación y la reciprocidad. El desarrollo que aquí se hará comienza por preguntarse qué clase de deuda se puede generar, qué clase de obligación y de reciprocidad. Mauss (2012 [1969]) comienza su ensayo sobre el Don, en el cual analiza las formas y funciones del intercambio en las sociedades arcaicas, desarrollando la idea del *hau*. Dice:

El *Hau* no es el viento que sopla. Absoluto. Supón que posees un artículo determinado (*taonga*) y que me das dicho artículo; me lo das sin un precio establecido. No hacemos ningún negocio al respecto. Ahora bien, yo le doy ese artículo a una tercera persona que, después de que ha pasado algún tiempo, decide devolver alguna cosa a modo de pago (*utu*), me regala algo (*taonga*). Ese *taonga* que él me da es el espíritu (*Hau*) del *taonga* que yo recibí de ti y que le di a él. Yo debo devolverte los *taonga* que he recibido por esos *taonga* (que tú me diste). No sería justo (*tika*) de mi parte conservar esos *taonga* para mí, ya sean deseables (*rawe*) o desagradables (*kino*). Yo debo dártelos a ti pues son un *Hau* del *taonga* que me has dado. Si me quedara con ese segundo *taonga*, podría sucederme algo malo, algo grave, incluso la muerte. (p.87)

De esta manera se toma de Suárez Guava (2019) la interpretación que el *hau* es el poder espiritual de la propiedad personal que la cosa dada lleva, es un vínculo espiritual entre lo que se da y el ser. Una de las claves es que el don lleva consigo una parte del dador y aunque el donante la abandone, sigue siendo una cosa propia. Mauss agrega que el donante, a través de la cosa, tiene poder sobre el beneficiario y como propietario de

ella tiene poder sobre el ladrón (Mauss, 2012 [1969], p. 88). Entonces el regalo ya no es un simple objeto y por lo que debe ser devuelto, no en la forma en la cual fue dado, sino respetando el *hau* de la cosa dada/recibida.

El análisis que realiza Mauss difiere en algo que se ha percibido al analizar los datos recabados en la encuesta. Un detalle que merece un apartado especial. Mauss afirmó que el espíritu de las cosas debe circular, pero siempre el que hace la entrega debe “sacrificar más”. Un ejemplo sencillo sería decir que un amigo invita a otro a comer a su casa y pide comida hecha para recibirlo; el amigo queda en la obligación de invitarlo posteriormente, pero la obligación es aún mayor, entonces en vez de pedir comida la realiza de forma casera incrementando la cosa dada y el sacrificio que en ella envuelve. La diferencia que se plantea radica en cómo una persona puede devolver a una deidad el *hau* “aumentado” del milagro otorgado.

Una manera de interpretarlo es que la persona en el orden de la gratuidad entregará ante el milagro o favor cumplido todo lo que la persona interprete que agrada al ser superior. Es por lo que las promesas realizadas por las personas tienen una carga personal destacable, en ellas ofrecen lo que para ellos estaría a la altura del beneficio que sucediera ante el milagro cumplido. Y, así todo, queda en el tintero la posibilidad de que aquello no “salde la deuda” con la deidad y que se le deba entregar aún más, convirtiendo sus hábitos cotidianos y su vida como tal, en una constante devolución ante el beneficio otorgado. Esto lo ha notado Bourdieu (1997), quien afirma que:

La obligación que comienza en el momento en que el primer acto de generosidad es realizado y que puede incrementarse con el reconocimiento de una deuda, siempre responsable de liquidarse, se convierte en un reconocimiento incorporado, una inscripción en los cuerpos –una forma de pasión, sumisión o respeto-, en una deuda imposible de saldar, llamada a ser eterna. (p. 30)

La promesa, como tal, genera un cortocircuito en la teoría del Don y esto se debe a que la promesa pacta la devolución del espíritu de las cosas antes, y a condición, de recibir la cosa. En economía todo tiene un valor de transacción, aquí lo que llama la atención es que el valor lo pone el promesero antes de realizarse la transacción, suponiendo que será suficiente para que la deidad interceda. Si se buscara un ejemplo económico, sucede algo similar con la dote y el matrimonio: la persona ofrece una suma “x” como respaldo para que se concrete el matrimonio, una vez concretado, se entregará.

En este caso, se le ofrece a la deidad de antemano a condición de que ésta cumpla: iré caminando a Luján si me ayudas a aprobar el examen; si consigo trabajo iré todos los meses a agradecer a San Cayetano, etc. Esto que se esboza, es una tesis en sí misma, merece estudiarse en profundidad, aunque a los fines de esta investigación el atisbo ayude.

La particularidad de la promesa como destaca Ribeiro (2015) es que, aunque la propuesta de la devolución como gratitud sea presentada desde el agradecimiento, igualmente genera en los devotos y promeseros una obligación casi contractual con la Virgen o el Santo. Es justamente esta situación contractual la que genera la contraparte ante la promesa incumplida, donde se esperan resultados perjudiciales si se *corta* el circuito de obligación y gratitud con la divinidad.

Semán arguyó que el rasgo cosmológico supone una relación con la deidad en el orden del don y contradón, profundizando la idea en el rasgo holista, donde una acción propia puede generar el agrado o desagrado de un ser del plano superior deviniendo en efectos agradables o desagradables en el plano físico o moral. Se encuentra este rasgo plasmado en la pregunta que se le realizó a las personas sobre promesa, para poder comprender un poco más cómo funciona la lógica (la otra lógica) de las promesas.

Cerca del 40% de los encuestados afirmó haber realizado una promesa a una figura, Cristo, Virgen o Santo. De esta manera se infiere que este grupo, no despreciable, no sólo cree o confía, sino que hace carne la idea de que lo trascendente y lo inmanente se fusionan y que las acciones personales poseen la potestad de modificar, corregir o desviar el curso de las energías y que dichas energías o fuerzas sobrenaturales actúan en la vida cotidiana. A su vez, el 30% afirmó haber hecho una ofrenda desde el lapso de un año al momento de la encuesta y cerca del 50% recibió una Virgen en su casa (tradición de raigambre católica tradicionalista).

Párrafos atrás se mencionó que, ante la situación de recibir un milagro, se intuye que la persona devolverá a la deidad en clave de agradecimiento por el bien recibido con lo que tenga a su alcance y considere el mayor regalo. Antes de cerrar este apartado del capítulo, será preciso traer un dato más, que ha sido recabado de la encuesta, que muestra cómo esto se da en los sectores populares. Se hace referencia a la dedicación de un espacio dentro del hogar para erigir un pequeño altar dedicado a la veneración. El 55% de los encuestados han afirmado tener uno en su casa dando cuenta no sólo lo que afirmó

Bourdieu, sino lo que argüía Martín (2007) aludiendo a que estos espacios son expresiones concretas de prácticas de sacralización en el ámbito doméstico.

El impacto que tiene un altar en el hogar no se puede medir con los datos recabados, pero es posible postular la siguiente hipótesis: por un lado, se muestra a todo el que entre al hogar que en esa casa se cree, se le reza y se dedica un espacio especial a determinada figura, virgen, santo o cristo. Para que todos sepan que allí “son” de tal o cual, como aquellos que cuelgan una bandera, escudo o se tatúan una imagen de su club de fútbol.<sup>28</sup> Por otro lado, se incluye a la deidad dentro del hogar, se lo mezcla con el escenario de lo cotidiano, se lo saluda (al menos uno de cada tres de los encuestados ha afirmado dedicarle tiempo de rezo a figuras que yacen en ermitas callejeras, por lo cual se infiere que dentro del hogar el impacto es mayor), se le prende una vela y se le reza. Logran que sea un miembro más habitando el espacio familiar, el espacio personal, cotidiano.

Los datos recabados sustentan lo antedicho acerca del entretejido entre el más allá y el más acá. Cerca del 75% de los que tienen un altar hogareño le han dedicado un espacio a una figura (católica en este grupo) con una foto del Papa Francisco. Si se contasen aquellos que suman una imagen de figura popular junto a la foto de un familiar, el resultado sería un 4% mayor. El porqué de colocar una imagen de un familiar junto a la deidad en el altar hogareño, es algo que se desarrollará en el capítulo siguiente, cuando se habla de la jerarquía, pero va en la línea de lo que afirmó Navarro (2013, p. 80) sobre “hacer dones a los Dioses y a los hombres que los representan”.

Como se ha analizado hasta aquí, la dinámica de la devoción en los sectores populares es nutrido por raíces cimentadas en lo experiencial y lo emotivo. De esta manera el vínculo que se genera con la figura religiosa involucra a la totalidad del sujeto. Éste, a su vez, establece un puente entre su cotidianidad y lo divino intercambiando dones y contradones, entrega, confianza, obligación y agradecimiento. El vehículo de intercambio con lo divino se muestra de distintas maneras (promesas, altares hogareños, actitudes frente a lo ordinario y lo extraordinario), pero tiene el denominador común que vivir lo divino o trascendente en lo cotidiano e inmanente. El más allá es un más acá y cimienta las trayectorias personales, familiares y también comunitarias en una constante

---

<sup>28</sup> No se propone interpretar la devoción popular con relación a ser hincha de un equipo de fútbol, pero algo en las respuestas se respira y late de manera similar, por pertenencia, agradecimiento por las alegrías recibidas, el “aguante” a sus jugadores por el sacrificio realizado, etc.

revisión, dado que el sujeto siente que a través ritualidades puede cambiar el curso de las energías que lo circundan y circundan a sus allegados. Esta predisposición a tener actitudes abiertas, simples y positivas torna al individuo en agente de su propia vida interior, de su espiritualidad como también de su salud e integridad física, siendo cada uno un microcosmos en constante diálogo con lo sagrado.

### **Prácticas**

Para concluir el capítulo, se exponen algunos resultados sobre prácticas religiosas recabados en la EPRA. Si bien algunos se han mostrado oportunamente a lo largo de los análisis hasta aquí dados, serán expuestos de manera ordenada para una comprensión global y comparativa ya que ayuda a comprender las dimensiones de la ritualidad. De esta manera completar el cuadro de cómo las personas viven y expresan su fe a través de prácticas privadas y públicas.

Han sido 18 las prácticas relevadas, donde la pregunta común para todas fue: “¿cuáles de las siguientes actividades practicó en el último año?”. Pregunta dicotómica que arrojó los resultados que se muestran a continuación (cuadro 19). Para algunas de las prácticas recabadas fue posibles generar una comparación con los resultados obtenidos a nivel nacional y del área Metropolitana de Buenos Aires que se encuentran en el *Atlas de la diversidad religiosa* (Mallimaci, 2013) en base a la encuesta sobre religión y estructura social (2008) y a la segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina, también de Mallimaci (2019).

**Cuadro 19. Frecuencia de prácticas religiosas según zona**

Practicó en el último año...	Villas CABA	AMBA	País 2013	País 2019
Asistir a templo o iglesia p. ceremonia de culto	87,2		72,9	70,3
Rezar u orar en su casa	87	70,6	78,3	77,2
Leer libros o folletos religiosos	58,7			23,9
Asistir a fiesta religiosa	50,9			
Recibir la imagen de la Virgen en su casa	47,0			

Leer la Biblia	45,3	33,1	42,8	41.2
Comulgar o participar en la santa cena	38.0			26.3
Rezar en una ermita en la calle	33,8			
Concurrir a una peregrinación o procesión	31,5	13,5	26,3	27.8
Realizar una ofrenda	30,6			
Confesarse	30,2			26.3
Concurrir a santuarios	29,5		31.0	
Participar de algún ritual por difunto	28,5			
Asistir a novenas	25,6			
Misionar o predicar	17,4		9.0	14.4
Tener un enc. carismático con el Espíritu Santo	15,3			
Asistir a retiros o encuentros espirituales	15.0		7,8	
Culto de prosperidad o siembra	7,60			

Fuente: EPRA (2014). AMBA y total país de Mallimaci (2013). Columna final, tomada de Mallimaci (2019).

En el cuadro se puede ver de un pantallazo general cuáles son las prácticas más habituales dentro de los habitantes de las villas de CABA, como también de los habitantes del AMBA y del resto del país de manera comparativa (a este último dato, se le agrega la posibilidad de comparar de manera evolutiva los datos recabados en el 2008 con los del 2019).

A la cabeza de la lista se encuentran dos prácticas casi con el mismo porcentaje, asistir a un templo o iglesia y rezar u orar en casas con un 87% de respondentes que han afirmado utilizar esos métodos para conectarse con lo divino y tienda a aumentar con la edad y hay una tendencia a que sean realizadas en mayor parte por mujeres. Rezar u orar en el hogar puede ser una práctica privada o comunitaria, la encuesta no tiene alcance para marcar esta diferencia, aunque se asume que prevalece el carácter privado e individual. En el caso de rezar u orar en la casa se poseen datos para ser comparados entre las villas de CABA, el AMBA y el resto del país gracias a investigaciones previas y posteriores. Para AMBA, este porcentaje es 17 puntos porcentuales menor y si se tomara el resto del país, 10 puntos por debajo que las Villas.



Cabe destacar que, para el total país, cerca del 25% de los respondientes que afirmó no tener religión, practica la oración o reza; para las villas este número baja a cero.

Respecto a leer libros y folletos religiosos, cerca del 60% han afirmado haberlo hecho en el último año de realizada la encuesta. Este número, comparado con el resto del país, baja a la mitad. A estos valores, le siguen asistir a una fiesta religiosa (50.9%) y recibir la imagen de la Virgen en casa (47%), dato que ya ha sido analizado en este capítulo.

Un dato que ha llamado la atención es que el número de las personas que leen la Biblia es similar para las villas (45.3%) comparado con el resto del país (41,2%)<sup>29</sup>. Si se tomasen sólo los respondientes que se encuentran dentro del grupo de los católicos, este número baja aún más. Se podría aseverar que, por contrapartida, el 60% no lee la Biblia y que por cada dos que rezan o participan de ceremonias uno lee la Biblia y el otro no. A su vez, si bien el dato es comparado entre Villas y país, para AMBA esta práctica es 10 puntos porcentuales menos frecuente.

Cerca de un sexto (17,4%) de los habitantes de las villas ha afirmado misionar o predicar. En el 2008 el total país arrojaba un número que representaba cerca de la mitad (9%) que en las villas y que en la última década se ha incrementado llegando a valores similares (14.4%), si se tomase sólo a los evangélicos, este porcentaje se duplica. No es posible dar razones a este crecimiento desde ninguna de las dos encuestas.

Hay datos que no tienen comparación con estas encuestas que alcancen otras zonas comparativas, como por ejemplo aquello que se mencionó párrafos arriba sobre la ritualidad. En otra sección de la EPRA se les preguntó a los encuestados cuán de acuerdo estaban con la afirmación *“Hay enfermedades que pueden curarse a través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual”*. La mitad de los respondientes afirmó que estaba muy de acuerdo, un tercio que estaban algo de acuerdo y sólo un 20% que no estaban nada de acuerdo. Se podría decir que cerca del 80% de los habitantes de las villas están de acuerdo, al menos en algo, con esta afirmación.

Los resultados empíricos van al compás de lo que planteaba Semán (2001) sobre el rasgo Holista, ya que lo espiritual tiene una incidencia (positiva o negativa) en lo físico.

---

<sup>29</sup> Llama la atención que, en las villas, donde el clima educativo en el 94% de los hogares es bajo, arroje los mismos resultados que en otras áreas donde el clima educativo bajo no llega al 50% (CABA, por citar un ejemplo).

Acompaña la línea de pensamiento que afirma que, en los sectores populares, lo físico y lo moral no funcionan como compartimientos estancos, sino conectados entre sí como un continuum sin fronteras. Hasta dónde es físico y hasta dónde es espiritual, son preguntas que se desdibujan, pierden sentido en estos contextos debido a que la injerencia de uno sobre otro se mantiene en el mismo plano, en el mismo campo.

De esta manera, la ritualidad también se manifiesta de manera holista, superando al individuo e insertándolo en un contexto más amplio donde se comparte espacio con la esfera sagrada. Allí, el bien y el mal conviven de manera tal que el accionar personal puede devenir en sanación o malestar, en bienestar o padecer. Se había mencionado en este capítulo la posibilidad de que una falta en el ámbito moral devenga en un mal físico, complementando lo recién afirmado: que el bien físico provenga de un acto espiritual o un ritual.

Continuando con los análisis, en el 2009 se consultó a nivel país cuántas personas habían participado de rituales para curar el mal de ojo, empacho o culebrilla y uno de cada cinco afirmó haber participado. A pesar de la amplia brecha entre estos dos datos, es preciso remarcar que a los habitantes de las villas se les consultó por aceptación sobre una afirmación y no sobre participación de rituales, como se le preguntó al resto del país. El único dato que puede ser comparable es que en los barrios precarios solo un 7.6% han afirmado ir a un curandero o sanador, y un 4.8% a un adivino o vidente.

Dentro de los datos comparables, uno de cada cuatro ha afirmado leer revistas, diarios o folletos religiosos en el total país, número que se duplica en las villas. Luego, uno de cada tres ha respondido participar de una peregrinación, fiesta religiosa o encuentro espiritual en ambas zonas sin diferencias significativas.

Habida cuenta del análisis realizado, se puede observar que la manera de conectarse con lo divino a través de prácticas y ritualidades es diversa y particular en los sectores más vulnerables si se compara con el resto del país. Sobresalen como prácticas más comunes, dentro de las villas, asistir a un templo o iglesia y rezar u orar en casa. Ambas prácticas se presentan como dos puntas de un mismo ovillo: rezar, u orar, en casa se asocia con una práctica privada y asistir a un templo a una actividad comunitaria. Antagónicamente emparentadas por su ritualidad que las envuelve.

En el total país, uno de cada cuatro personas que han afirmado no pertenecer a ninguna religión, practica la oración o el rezo. Esto no se correlaciona con los sectores populares, no hubo ningún caso que pueda servir de comparación. Es posible que fuera de las villas aparezcan representaciones de la espiritualidad New Age (como en este caso, espiritualidad y vida interior sin religión ni adscripción), mas no se evidencien siquiera esquirras de esto puertas para adentro de los barrios populares.

Sobresale, a su manera, que aquellas personas que leen la Biblia son, agrupadas, porcentualmente similares tanto dentro de las Villas como fuera. Se destaca porque en los sectores populares la instrucción es comparativamente menor, el clima educativo bajo parece no ser impedimento para realizar esta práctica. En contrapartida, el número de personas que han afirmado leer folletos o libros religiosos, es el doble dentro de las villas comparando con el resto país.

En el cuadro que se muestra a continuación (cuadro 20), se observan de manera comparativa las prácticas que han realizado los habitantes de las villas de Buenos Aires, según adscripción religiosa. Nótese que se han dejado de lado los respondentes que han afirmado pertenecer a la iglesia adventista, a la Iglesia de los Santos de los últimos días, ser Testigos de Jehová, Umbanda y otros, por presentar una adhesión baja.

**Cuadro 20. Frecuencia de prácticas religiosas según adscripción religiosa**

Práctica	Católicos	Evangélicos	Sin religión
Rezar u orar en su casa	88,8	97,9	46,6
Leer libros o folletos religiosos	57	71,4	50
Asistir a fiesta religiosa	57	36,7	16,7
Recibir la imagen d/l Virgen en su casa	57	12,2	16,7
Leer la Biblia	39	85,7	23,3
Comulgar o participar en la santa cena	39	46,9	3,3
Rezar en una ermita en la calle	41	6,1	10
Concurrir a una peregrinación	39	8,1	10
Realizar una ofrenda	29	51	6,6
Confesarse	34,2	16,3	6,6
Concurrir a santuarios	36,1	4,1	10
Participar de algún ritual por difunto	32,9	6,1	23,3
Asistir a novenas	30,9	4,1	10
Misionar o predicar	14,4	34,7	0
Encuentro carismático con el Esp.Sto.	38	38,7	0
Asistir a retiros o encuentros esp.	13,1	30,6	3,3
Culto de prosperidad o siembra	5,2	18,3	3,3

Fuente: EPRA (2014), tabulados propios.

Dentro del grupo de los evangélicos, hay dos porcentajes que se destacan dentro de los anunciados por la alta participación. Uno corresponde a la práctica del rezo u oración, donde prácticamente todos (97.9%) la llevan a cabo, a diferencia de los católicos que se agrupan dentro del 89%. El otro, corresponde a aquellos evangélicos que han afirmado leer la Biblia, que son el 85.7%. A su vez, en contrapartida, llama la atención que dentro de los evangélicos haya más de un 10% que recibió una imagen de la Virgen en su casa, práctica de raigambre católica, prohibida o denostada por los Evangélicos.

Para los católicos se destaca, como se ha mencionado anteriormente, que seis de cada diez no tienen como práctica la lectura de la Biblia. A su vez, prácticamente la mitad

de los respondientes católicos no lleva a cabo ninguna práctica salvo rezar u orar. Sólo superan el 50% de práctica el recibir una imagen de la Virgen en la casa, asistir a alguna fiesta religiosa y leer libros o folletos religiosos. Este último es prácticamente igual que el afirmado por los que no se encuentran dentro de ninguna religión (57% vs. 50%). Continuando con aquellos sin adscripción religiosa, uno de cada cinco ha afirmado leer la Biblia (número alto en comparación con los católicos) y es destacable la alta práctica que supone que cerca de uno de cada dos, rece u ore.

En el cuadro que se muestra a continuación (cuadro 21), se muestran las prácticas que llevan a cabo los católicos comparando los que residen en las villas con los del resto del país.

**Cuadro 21. Prácticas de los Católicos. Villa vs. Total país. En porcentajes**

Práctica	Católicos Villa	Católicos País
Rezar u orar en su casa	88,8	88,1
Leer libros o folletos religiosos	57	23
Leer la Biblia	39	40
Comulgar o participar en la santa cena	39	38,3
Concurrir a una peregrinación o procesión	39	33,3
Confesarse	34,2	38,3
Misionar o predicar	14,4	11,2

Fuente: EPRA para villa y Mallimaci (2019) para país. Tabulados propios.

Dado que es posible comparar las prácticas por religión, se evidencian aquellos valores entre villa y el resto del país que presenten diferencias significativas. Este es el caso de leer libros o folletos religiosos, donde en la villa es una práctica más común, porcentualmente el doble de los católicos la practican en ese territorio respecto al resto del país. A su vez, se nota cierta tendencia a concurrir a procesiones y peregrinaciones dentro de los barrios marginales porteños. Se entrevisté una mayor práctica individual (sin ser individualista, como se expondrá en el próximo capítulo), respecto a prácticas en contexto institucional.

En el cuadro que se muestra a continuación (cuadro 22), se muestran las prácticas que llevan a cabo los Evangélicos comparando los que residen en las villas con los del resto del país.

**Cuadro 22. Prácticas de los Evangélicos. Villa vs. Total país. En porcentajes**

Práctica	Evangélicos Villa	Evangélicos País
Rezar u orar en su casa	97,9	95,1
Leer libros o folletos religiosos	71,4	43,4
Leer la Biblia	85,7	79
Comulgar o participar en la santa cena*	46,9	9,9
Concurrir a una peregrinación o procesión	8,1	28,8
Confesarse*	16,3	9,9
Misionar o predicar	34,7	38,6

Fuente: EPRA para villa y Mallimaci (2019) para país. Tabulados propios.

\* En el total país, se muestra el mismo porcentaje para comulgar y confesarse, dado que han formado parte de una misma pregunta.

En el caso de los Evangélicos, se nota una breve tendencia a rezar y a leer la Biblia en mayor medida en las villas, e inversamente misionar o predicar; aunque las diferencias porcentuales sean mínimas. Las brechas más amplias se dan en leer libros o folletos religiosos, donde más del 70% lo hace en villas y cerca del 43% en el resto del país. Aquellas prácticas que tienen mayor inferencia en la vida de los creyentes a nivel nacional, respecto a las villas, es la concurrencia a peregrinaciones, donde cerca del 30% lo hace, cuando en villas no llega al 10%.

Comulgar o participar de la santa cena y confesarse, formaron parte de una sola práctica preguntada a nivel nacional, es por ello por lo que los porcentajes son idénticos. Igualmente, si se compara ese único 9.9% contra el 46.9% en el caso de comulgar y 16.3% en el caso de confesarse, se percibe una tendencia a formar parte del *hábitus* de los evangélicos que habitan los barrios precarios sin verse reflejado en el resto del territorio nacional.

## **Conclusiones, logros, hallazgos**

### *Sobre milagros...*

Se comenzó este capítulo destacando que más del 80% de los consultados han afirmado creer en los milagros. Si bien estos valores eran esperables dentro de dicho contexto, se trae a colación por alinearse con las teorías sobre la religión popular y el rasgo cosmológico, analizado en este trabajo. Dentro de los que no creen en los milagros, más del 75% son solteros, dato que se carga de sentido con los subsiguientes análisis, donde al analizar los “tipos de milagros experimentados” se notó que la mayoría son por, y a través, de la relación con los demás y no como experiencias propias individuales.

Fue posible agrupar los “tipos de milagros” en diversas categorías, donde el grupo más grande corresponde a aquellos milagros relativos a lo físico, que reúne prácticamente el 50% en dos subcategorías: salvar de la muerte y relativos a la Salud (ligado al rasgo holista). La categoría de lo no físico se compone de manera dispersa (ligado al rasgo relacional) de “pedidos concedidos”, “dinero”, “estudio”, “bienestar”, “familia” y “experiencia religiosa”. Finalmente, se rescataron frases y respuestas representativas para ilustrar cada rasgo propuesto por Semán. Las más representativas por rasgo, son:

- Rasgo cosmológico: “Que me saliera pronto la pensión y se me cumplió. Yo le pedía a Dios que me saliera pronto”.
- Rasgo Holista: “A mi hijo, el mayor, le arrebataron el ojo en el tren y el ojo que tiene se lo dio el señor”.
- Rasgo Relacional: “Mi hija estaba enferma y sanó gracias a que le rogué a Dios”.

En la línea del rasgo cosmológico propuesto por Semán y lo argüido por Suárez sobre la cotidianeidad del vínculo con lo sagrado, se pudo observar que las respuestas dadas para Milagros y experiencias religiosas no se encuentran cargadas de hechos extraordinarios, en general. Por el contrario, los milagros son identificados como pequeños logros del día a día, donde lo sagrado se encuentra “al alcance de la mano” para ayudar a conquistar determinados objetivos que desde lo humano se consideran inalcanzables.

A su vez, se detectó el rasgo holista en las respuestas de manera recurrente. Aquí se mostró que las polaridades físico - moral se entrelazan conectadas y dependientes entre sí. Lo que afecta a una, impacta y repercute en la otra en el orden de las gratuidades. Hasta este punto, sólo se detectaron situaciones “milagrosas” que producen un bienestar o que, viniendo de un malestar, devienen en un bienestar a través de la divinidad.

### *Sobre Promesas...*

En la línea de lo antedicho, fue posible identificar la creencia opuesta al bienestar logrado a través de una experiencia religiosa. Cerca del 67% de los encuestados afirmó estar de acuerdo con que se puede enfermar o dañar a alguien a través de un ritual, ampliando el análisis sobre el rasgo holista. Si bien, porcentualmente se encuentran 10 puntos por debajo de la creencia en milagros, es un porcentaje alto. El grupo de personas que creé en los milagros, y en esta última afirmación, tienen como característica común el confiar más en los curas que en las monjas, resultado que ofrece una primera reflexión sobre el valor dado a los distintos intercesores con lo divino.

A su vez, también cerca del 67% de los encuestados afirmó estar de acuerdo con que algo malo pueda pasar(me) si se incumple una promesa. El prácticamente idéntico porcentaje que se mostró en el párrafo anterior, no es desoído a la hora de generar este parangón. Más bien, ambos, forman parte de los primeros pasos que llevan a reflexionar sobre la concatenación entre los resultados y la teoría de Mauss, sobre el don y contradón entre las personas y lo sagrado y entre los hombres entre sí, que involucra al rasgo cosmológico.

Mauss afirmó que la obligación generada ante la deuda por una cosa dada debe aumentar a medida que circula. Esta apreciación difiere con algunos datos recabados, donde surge una diferencia insoslayable entre lo que puede dar una deidad y lo que puede devolver (de manera aumentada) una persona, por el milagro otorgado o promesa cumplida. Se entiende que la persona dará todo lo que interprete que agrada al ser superior, con una carga personal destacable, ofreciendo lo que estaría a la altura del milagro cumplido. De esto, surge la reflexión sobre la posibilidad de nunca poder “saldar la deuda” (llamada a ser eterna) con la deidad, debiendo entregar más, convirtiendo sus



hábitos cotidianos y su vida como tal en una constante devolución ante el beneficio otorgado.

La obligación que genera la promesa tiene carácter contractual. Es por ello por lo que ante el incumplimiento se temen enojos, represalias o “revanchas” por parte de la deidad. El contrato vincula a la deidad y a la persona de forma particular: se comienza con una promesa (donde el agente no ofrece nada a priori, sino a posterior), de esta manera obliga o compromete a la deidad a entregar algo que será agradecido o ajustado con el cumplimiento de lo prometido (este tipo de búsqueda de equilibrios refleja el rasgo holista). Esta inversión en el orden de las gratitudes posee una particularidad no estudiada por Mauss y es aquella donde se pacta la devolución del espíritu de las cosas antes de que éstas comiencen a circular. El ejemplo utilizado, que concluye esta idea, es la de la Dote: se promete dar a cambio, luego de consumado el matrimonio.

Se percibió a lo largo de la investigación que la teoría que recoge y desarrolla Semán estaba presente en los resultados. El rasgo cosmológico se muestra aquí, donde las personas hacen de su cotidianidad una constante devolución de la cosa dada (por lo mencionado más arriba, sobre la deuda imposible de saldar): casi la mitad de los encuestados habían realizado una promesa comprometiéndose y comprometiéndose ante una figura. A su vez, más de la mitad suman a su espacio hogareño un altar para la adoración a alguna figura configurando la entrega de manera global, haciendo carne la idea de que lo trascendente y lo inmanente se fusionan y que las acciones personales poseen la potestad de modificar, corregir o desviar el curso de las energías y que dichas energías o fuerzas sobrenaturales actúan en la vida cotidiana.

La dinámica de la devoción en los sectores populares es nutrida por raíces cimentadas en lo experiencial y lo emotivo, donde el vínculo con la figura religiosa involucra a la totalidad del sujeto, de manera holista. El día a día se conforma como un constante intercambiando de dones, entrega, confianza, obligación y agradecimiento. El vehículo desde el cual se da este intercambio es variado, orbitando cosmológico: promesas, altares hogareños, actitudes frente a lo ordinario y lo extraordinario, pero tiene el denominador común que vivir lo divino o trascendente en lo cotidiano, frecuente e inmanente.

El más allá es un más acá y modifica para siempre las trayectorias personales, familiares y comunitarias. Como el sujeto siente que a través ritualidades puede cambiar

el curso de las energías que lo circundan y circundan a sus allegados, se encuentra predispuesto a tener actitudes abiertas, simples y positivas. Se convierte en agente de su propia vida interior, de su espiritualidad como también de su salud e integridad física. De esta manera, cada uno es un microcosmos en constante revisión, en diálogo con lo sagrado.

### *Prácticas*

Para la sección de prácticas, dentro de este mismo capítulo, los hallazgos no sólo se iluminan desde las interpretaciones de los resultados obtenidos dentro de las villas porteñas, sino también junto a la comparación con dichos datos con aquellos recabados en la ciudad, AMBA y resto del país. De esta manera es posible completar el cuadro de cómo las personas viven y expresan su fe a través de prácticas privadas y públicas.

El primer hallazgo fueron dos prácticas con alta frecuencia entre los respondientes de la villa y del resto del país. Estas prácticas son rezar u orar en casa y asistir a un templo o iglesia. Antagónicamente, rezar u orar en casa pertenece a aquellas prácticas que son realizadas dentro de la privacidad del hogar y concurrir a un templo o iglesia al ámbito comunitario. Sin ser opuestos, por estar emparentadas en la ritualidad que las envuelve, son dos puntas del mismo ovillo. Ambas prácticas dan cuenta de la presencia del rasgo cosmológico.

Aquellas personas que afirmaron no ser religiosas dentro de la villa no realizan ninguna de estas prácticas, caso contrario, 1 de cada 4 personas en el resto del país han afirmado rezar u orar bajo la misma consideración. A su vez, el número de personas que practican leer la Biblia es similar para las villas (45.3%) comparado con el resto del país (41,2%). Tomando sólo a los que afirmaron ser católicos, el 60% no lee la Biblia y cada dos que rezan o participan de ceremonias uno lee la Biblia y el otro no.

Prácticamente 4 de cada 5 de los encuestados, dentro de la Villa, han afirmado estar de acuerdo en que hay enfermedades que pueden curarse a través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual. Aquí aparece el planteo de Semán, sobre el rasgo Holista: donde lo físico y lo moral no funcionan como compartimientos estancos, sino conectados entre sí, sin fronteras. El individuo es superado en su dimensión y se inserta en un contexto más amplio donde comparte espacio con lo sagrado. Se considera al accionar personal como un vehículo hacia la sanación o malestar, en bienestar o padecer.

Tal como una falta en el ámbito moral puede devenir en un mal físico, el bien físico puede provenir de un acto espiritual o un ritual.

Las prácticas y los rituales son diversas y muestran particularidades en los sectores más vulnerables, al sujetarlas a comparación con el resto del país. En estos contextos, para conectarse con lo divino, se ha mencionado que se recurre a la iglesia o al templo, como también a rezar u orar en casa como prácticas más frecuentes. En el total país, menos de un tercio de los que han afirmado no pertenecer a ninguna religión, practica la oración o el rezo. En este caso, fuera de las villas aparecen representaciones de la espiritualidad New Age (como en este ejemplo, espiritualidad y vida interior sin religión ni adscripción), mas no se evidencien siquiera esquirlas de esto puertas para adentro de los barrios populares.

En esta comparación del total país con las villas, se halló que aquellas personas que tienen como hábito leer la Biblia son porcentualmente similares. Se toma como hallazgo por la brecha en la instrucción que poseen ambas poblaciones, donde en los sectores populares el clima educativo es bajo y se realiza esta práctica con similar frecuencia. En contrapartida, el número de personas que han afirmado leer folletos o libros religiosos, es el doble dentro de las villas comparando con el resto país (el porcentaje se replica de manera idéntica si sólo se toma esta práctica por adscripción religiosa dentro y fuera de la Villa).

Al finalizar el capítulo se hizo un análisis de las practicas según adscripción religiosa y zona. Resultó interesante observar que prácticamente el total de los evangélicos reza u ora, en comparación con los católicos donde uno de cada diez no lo hace. La brecha se agranda entre ambas adscripciones respecto a la lectura de la Biblia, donde dentro del primer grupo son cerca del 85% los que lo hacen y cerca del 40% para el grupo de católicos.

# **Relacional: jerarquía, mediaciones y capital espiritual**

*“Sorprende al mundo el milagro cotidiano  
de comunidades cristianas en los terrenos decretados desechables,  
perdidos, en los que no hay nada que esperar”.*

*Zengarini (2020)*

## **Relacional**

A lo largo de esta investigación se ha hecho una presentación de las características sociodemográficas de los habitantes de las Villas porteñas, luego se ha hecho un análisis sobre sus prácticas y creencias religiosas. Los ejes mencionados al comienzo de esta tesis corresponden al desarrollo de tres rasgos planteados por Semán: el cosmológico, holista (vistos ambos en el capítulo anterior) y el relacional. Este último rasgo será descrito en este capítulo independiente, debido a que posee características distintivas y propias, aunque no abandona la esencia de los otros dos rasgos, en sí mismo.

Según se avanzó en el capítulo anterior, la tríada propuesta por diversos autores, y que en esta tesis se hace foco especialmente en lo argüido en el aporte que realiza Semán, se refuerza en su tercer aspecto: el rasgo relacional. Se podría decir, llegado a este punto, que el rasgo cosmológico se caracteriza por un diálogo constante entre el sujeto (su modo de vivir, sus creencias y prácticas), el contexto y la divinidad, diálogo que es realizado en el día a día; a su vez, el rasgo holista se afinsa al incorporar el físico, el cuerpo, como un espacio más donde interviene y se relaciona con lo sagrado. Estos dos rasgos describen la relación entre el sujeto y lo sagrado mayormente desde una dimensión más bien personal, no comunitaria. El rasgo Relacional viene a explicar la relación vincular y vinculante que existe entre lo sagrado, la persona y los otros individuos y cómo entre individuos se relacionan, a su vez, con lo sagrado mismo en su diferencia y jerarquía. El enfoque, principalmente, está puesto en el entorno familiar, pero no es excluyente (yo y los demás - lo divino), luego se explicará por qué.

La modernidad, como la describe el autor, se manifiesta en su opuesto, considerando al malestar como algo separado de lo espiritual y de cualquier relación con lo sagrado; que puede haber causa biológica y que, por otro lado, puede haber sufrimiento psíquico. Prescinden de fuerzas espirituales y no consideran que las consecuencias de los actos de las personas puedan traer desgracia o malestares, sino culpa. Culpa que debe ser elaborada y no expiada. Dicha modernidad parte de compartimentos separados, como puede ser la estética, la religión, lo terapéutico o lo ideológico, sin considerar las fuerzas espirituales como el puente que une estos compartimentos.

Dentro de los argumentos propuestos por el autor recién mencionados, y en contraposición a dicha experiencia moderna, el rasgo relacional se presenta como una experiencia en la cual unos tienen la capacidad de influir sobre otros. El continuum físico

- moral que se ha descrito en el rasgo holista circula entre padres e hijos, aliados y rivales, ahijados y amigos donde el curso de lo sagrado se desarrolla vía lazos sociales. Dicho esto, los pecados o maleficios de generaciones antiguas repercuten en las nuevas, teniendo los padres y abuelos la posibilidad de garantizar el resguardo de sus hijos desde y a través de medios religiosos (p. 66). Es así como “una madre puede ser el vehículo de sanación para un hijo descarriado formando una corriente de poder entre el templo, la fotografía que ha llevado al pastor, su propia persona y el hijo de marras”, como ejemplificó Semán (2001, pág. 66).

Los modelos que se han mostrado en el capítulo anterior para explicar este punto fueron el de hijos problemáticos y violencia familiar. Respecto a los hijos rebeldes, la experiencia popular muestra una alternativa para dar razón a dicho actuar, que el saber de otras áreas indica que es producto de problemas psicológicos o traumas infantiles y por lo tanto deben ser resueltos vía psicología o profesiones afines. En cambio, como otro modo de explicarlo, el fruto de su rebeldía podría deberse a un desbalance con lo espiritual, por lo tanto, para poder encauzar la actitud del hijo se deben llevar a cabo acciones compensadoras en ese orden: el espiritual.

Respecto a la violencia familiar, el desbalance planteado en el ejemplo anterior se puede producir donde un miembro agrede físicamente a otro y, en vez de buscar solución psicológica o legal, se busca solución en el plano espiritual. La lógica popular indica que dicha violencia se debe resolver para lograr una armonía familiar y no en pro de los derechos individuales. El eje no está en el “yo”, sino en la idea de una experiencia vinculante entre los miembros de la familia donde cada uno tiene un papel específico en la red de reciprocidades. De esta manera, el tejido de roles familiares se traduce en una relación con lo sagrado que contradice el carácter monista e individual. Esto se debe a que, en la experiencia popular, la relación con lo sagrado se da desde el lugar de hermano, padre, madre o hijo que pide soluciones a la figura sagrada (puede ser un santo o algún otro ser) o expía faltas según cómo ha desempeñado cada uno su papel o rol desde el lugar jerárquico que desempeña. La noción comunitaria se encuentra por encima de los derechos e, incluso, de los dones individuales.

Al llevar adelante la EPRA, se ha tenido en cuenta este aspecto y se ha hecho una pregunta específica para sondear el rasgo relacional en las Villas de Buenos Aires. Se consultó a los respondentes sobre el grado de acuerdo sobre la afirmación “Una madre a

través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual puede lograr la sanación de su hijo”. Más de la mitad, el 55.3%, ha respondido estar muy de acuerdo; el 26.8% están un poco de acuerdo; y el 17,9% afirma no estar nada de acuerdo. En suma, más del 80% han afirmado estar de acuerdo, al menos un poco, en que la sanación física de un familiar directo (en este caso un hijo) puede lograrse por vías espirituales. Los porcentajes son muy similares a los citados en el capítulo anterior respecto a la afirmación “Hay enfermedades que pueden curarse a través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual”.

El perfil del respondente que cree al menos un poco en dicha afirmación, posee algunas características distintivas: inicialmente, son más las mujeres (55.3%) que los hombres (44.7%), la creencia decrece con la instrucción y crece con la edad. Sólo uno de cada tres respondentes coinciden en estar muy de acuerdo en que se puede enfermar o dañar a alguien con un ritual, número que llama la atención ya que puede considerarse que son dos caras de la misma moneda, que una existe en contraposición de la otra. Cerca del 90% de las personas que han estado en presencia de un milagro arguyen estar de acuerdo, dato que es imposible profundizar, ergo, sería interesante constatar si hubo un cambio en esta perspectiva a partir de haber estado en presencia de un milagro.

Hasta aquí se ha analizado cuáles eran las características distintivas de aquellos que han respondido afirmativamente que creen en la afirmación “Una madre a través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual puede lograr la sanación de su hijo”. Más allá de las características distintivas que posee este grupo, se valora que aquello que teorizaba Semán sobre el rasgo relacional, se evidencia en los resultados de la EPRA. De esta manera, y cerrando lo comenzado en el capítulo anterior, los tres rasgos propuestos por el autor hallan anclaje empírico en los datos de la encuesta.

De cara a los datos que sustentan este rasgo, queda suspendida la idea de por qué se cree que una madre tiene dicha capacidad: si es por el vínculo con lo sagrado que posee la madre o por el vínculo con su hijo; si es por el rol de madre y tiene, además de la capacidad, la obligación; si la circunstancia le da poder a la madre para interceder por su hijo ante lo divino; o si tuvo poder para sanar a su hijo, tendrá el poder para sanar a los hijos de otros. Estas preguntas sin respuestas fomentan la reflexión sobre el mundo popular, donde la lógica de representación, delegación y transmisión tienden a responder

a un orden jerarquizado, donde los hijos son una continuación de sus padres y sus padres se ven, a su vez, continuados en sus hijos.

La pregunta surge como resultado de una comparación: si, por un lado, ciertas figuras se presentan como advocaciones ad hoc, para resolver temas puntuales (como ser San Cayetano: el trabajo; Santa Lucía: la vista; San expedito: causas urgentes), ¿es posible que existan personas que estén “más cerca” de lo divino, como para que se tomen como mediadores? Si se cree que una madre tiene capacidad de sanar a un hijo, qué posición ocupan aquellos que poseen un vínculo familiar, como abuelos/as, tíos/as, hermanos/as; por otro lado, existen distintas posiciones ocupan aquellos que tienen un rol religioso específico, como sacerdotes, monjas, pastores y curanderos.

Estas preguntas se analizarán en el apartado siguiente, no sólo teniendo en cuenta a aquellos respondentes que han afirmado tener una foto de un familiar fallecido en el altar hogareño, sino también aquellas personas vivas que se consideran más “poderosas” respecto al vínculo con lo divino.

## **Jerarquía**

El acceso a lo divino es variado, se ha analizado hasta ahora las distintas maneras de expresar y vivir lo sagrado, en lo cotidiano y en comunidad. Ahora bien, como se argüía en el apartado anterior, el acceso a lo sagrado no se da sólo a través de las ritualidades, sino también a través de los vínculos. Una figura religiosa puede ser el móvil que transporte las inquietudes, pedidos, promesas, ante la figura máxima, celestial, divina. A su vez, se planteará aquí, cómo algunas personas gozan de mayor “poder”, para llegar a ser intercesores o interlocutores con lo divino.

Semán (2001), como otros, y antes Duarte, han analizado lo antedicho bajo el término “jerarquía”, donde el contraste central se da en contraposición a la experiencia moderna, la cual plantea que cada individuo vale lo mismo que otro, tanto en relación con lo divino como en relación con otros individuos. Una de las frases más famosas de Sri Sri Ravi Shankar, gurú de una espiritualidad orientalista, pero con rasgos modernos característicos de un capitalismo empresarial, refiere a honrar la propia singularidad (como búsqueda de la propia dignidad y derechos de la persona). A su vez, el discurso cristiano es igualitario basado en la idea de ser todos hijos de Dios.



Los sectores populares no poseen esta característica, dicha tendencia a la igualación, o al menos no de una manera problemática. Siguiendo la afirmación de Semán, “el pueblo de Dios de la lógica popular se representa a sí mismo a través de un prisma desigualador y jerarquizante” (p.64), apartándose el elemento jerarquizador (como las mediaciones burocráticas) sólo queda esta desigualación de cara a lo sagrado.

Si bien Semán desarrolla la teoría sobre jerarquías en el ámbito de la religión popular, no ha sido iniciada por él. Antes, Louis Dumont (1992) sentó una base partiendo de la teoría de Mauss, el cual, bajo el concepto de persona como construcción, opuso la idea de agente como individuo históricamente invariable. Dumont comienza la línea (en su interpretación del sistema de castas de la india) que continuó Semán (2001), quien afirmó que las clases populares encuadran su experiencia de forma holista, jerárquica y complementaria, en oposición el individualismo moderno.

Siguiendo al autor, se ha transformado la cultura de los grupos populares en Latinoamérica de cara el impulso modernizante sostenido por las elites. Dicha transformación se refleja en un cambio de prioridades, donde se elevan los valores familiares (versus proyecto individual y de carrera), la localidad (versus universalismo), la reciprocidad (versus el contrato) y el trabajo como combinación entre “fuerza y corazón” (versus realización personal). De esta manera, la cultura popular dialoga con la cultura que la engloba reinterpretando y, a su vez, relativizándola.

La noción de “jerarquía”, según explica Duarte (2002), se basa en que toda experiencia humana, sea esta intelectual o práctica, involucra una distribución diferencial culturalmente definida revistiendo a la persona de determinado “valor” en el mundo. Se desune la idea de “poder” y de “jerarquía” debido a que el valor en la sociedad no trae consigo la dominación y explotación, necesariamente. Además de quedar relativizada la idea de clase social, propone una nueva mirada que interpreta el poder y el valor social de cada individuo. Duarte (2002), siguiendo un ejemplo propuesto por Dumont sobre las castas indias (1972), arguye que “la preeminencia jerárquica (sostenida por la ideología de la pureza) incumbe a los brahmanes, mientras que el poder político (de la realeza, por ejemplo) incumbe a los Chatrias - segundos, y no primeros, en el orden cosmológico mayor” (p. 176), dando razón a la teoría que desdobra.

Dumont (1979) propuso definir el vínculo entre ambos planos de la jerarquía como “englobante” y “englobado”, como una relación estructural. Explica Stolcke (2001)

que la complejidad del concepto radica en que dicha jerarquía no hace referencia a una forma de realización en tanto a desigualdad política o económica, más bien en dos planos. Sean estos: el plano concreto, como puede ser el estructural, y uno superior, la jerarquía como valor trascendente que envuelve el plano estructural o concreto. Es por esto por lo que la idea de jerarquía como unificadora (castas, clases sociales, etc.) queda fuera de este sistema en un plano superior que pone a la religión por encima del poder y lo engloba, en la relación antes mencionada sobre la teoría dumontiana.

Semán ofrece dos ejemplos para profundizar la idea de jerarquías, sustentándose en dicho valor diferencial. Muestra aquellas ideologías que en su centro tienen los valores familiares: el trato de los hijos rebeldes y las agresiones dadas en el seno familiar. Si bien esto se ha mencionado en la introducción y al comienzo de este capítulo, se dará cuenta de ambos para evidenciar la tipología que desarrolla distintos roles dentro del núcleo familiar, en su relación con lo sagrado y con derechos, obligaciones y posibilidades entre sí. Si bien estas dos ilustraciones han servido para desarrollar el rasgo Relacional y, a su vez, para analizar las respuestas de los respondientes citadas al principio de este capítulo, dejan abierta la puerta de la mediación en la creencia popular.

Como se había mencionado al comienzo del capítulo, el rasgo Relacional viene a explicar la relación vincular y vinculante que existe entre lo sagrado, la persona y los otros individuos y cómo entre individuos se relacionan, a su vez, con lo sagrado mismo en su diferencia y jerarquía. Si bien el enfoque planteado está puesto en el entorno familiar, estos resultados plantean la hipótesis de no ser excluyente, sino más amplio. Dicho supuesto, planteado en el capítulo anterior, identificó que un 75% de los respondientes de la EPRA, que poseían un altar hogareño, además de tener una imagen de una deidad, sumaban una del Papa Francisco y en algunos casos la de un familiar fallecido.

De esta forma, el rasgo cosmológico que empapa la cotidianeidad del “más acá” con el “más allá”, se complejiza en el rasgo relacional al introducir a “los vivos”, como intercesores, o figuras que tienen más poder que otras en el entramado que teje lo humano con lo divino. Aquello que afirmó Navarro, sobre “hacer dones a los Dioses y a los hombres que los representan” (2013, p.80), además de referirse a los santos (dentro del dogma) se alinea con la hipótesis propuesta, donde se incorpora diversas figuras del barrio, de la familia y de lo cotidiano como puentes hacia lo divino.

Hasta aquí, el análisis ha llevado a reflexionar sobre el carácter jerárquico que distingue a una figura por sobre otra para interceder con lo divino. Adentrando en este aspecto, fruto de un análisis teórico y de atisbos empíricos, surge a modo de pregunta si el orden jerárquico propuesto como distintos niveles de cercanía con lo humano/divino se replica entre las personas comunes y “sin título” (que no sean curas, monjas, obispos, pastores, etc.). Al principio del capítulo se hizo la pregunta sobre el poder de una madre para interceder con su hijo, dejando abierta la posibilidad de ahondar sobre si el poder que se le atribuyen a las madres respecto a sus propios hijos se puede replicar en otros ámbitos (u otros vínculos).

Para introducir este tema, es conveniente destacar que en los sectores populares el contexto determina que sus habitantes participen de manera baja en las categorías de poder, ingresos y prestigio, anclan su matriz de sentido en valores, seguridades y prestigios no materiales; se comienza a evidenciar la otra lógica, propuesta por Parker (1993, p.46). A continuación, la idea teórica que aquí se esboza: que con cada figura religiosa que se suma, con cada bautismo, cambio de religión y con cada experiencia religiosa y milagrosa, la persona además de acercarse a lo sagrado se destaca de entre los demás por su vínculo con lo sagrado. Se ven expresados así, en su búsqueda de reconocimiento e identidad, sus anhelos y esperanzas.

Sobre el surgimiento de pastores evangélicos en iglesias barriales, Semán (2010) analiza que aquellos fieles que se sintieron sin espacio para acceder a posiciones de privilegio (por estar separados y vueltos a casa, por ser pobres y menos competentes para tareas de lecto escritura) y desarrolla cómo decidieron emprender con una iglesia propia en su barrio. Se ilustra que, además de no tener que viajar al templo, esta era la manera de reivindicar los “dones” que habían sido menospreciados o desconocidos (profecía, cura) por no tener respaldo por su condición de simples fieles; fue la solución ante el escollo presente en su camino y su búsqueda recién mencionada. De esta manera,

“El ex curandero, aquel que había sido un borracho, la que tenía un santuario y que se habían salvado gracias “al evangelio” quedaban en el barrio con el aura de su victoria y, conociendo las claves de un discurso que, como el pentecostal, se había expandido hasta tornarse una de las posibilidades legítimas de constitución y resolución de problemas”. (p. 26)

Serán mencionadas de aquí en adelante como “capital espiritual popular” aquellas particularidades que se han detectado en la EPRA y en esta investigación, que revisten a las personas de cierto poder simbólico para destacarse en su vínculo social y aquel con lo divino.

### **Capital espiritual – Capital Espiritual Popular**

La contradanza propuesta por Dumont, entre poder y jerarquía, confluye en una disociación de la idea de estamentos sociales marcados. La idea de una jerarquía que englobe y se encuentre por encima de todo poder, capitaliza una brújula teórica que puede ser usada para interpretar los peldaños que conforman el vínculo con lo divino, como también aquellos que diferencian a las personas en su forma de vincularse entre sí.

La propuesta de Dumont dialoga con la de Bourdieu, quien plantea una doble ontología de lo social, por un lado, anclada en los cuerpos y por el otro en las estructuras (1997), donde por un lado halla lo objetivo (estructura, exterioridad) y por el otro lo subjetivo (experiencia, interioridad, percepción y apreciación) (Arriaga, 2017) que estructuran la acción (Bourdieu y Wacquant, 2008). Dicha diferenciación, se complementa con lo argüido por Dumont, citado más arriba, quien plantea una doble interpretación del poder: el poder estructural y el social (al que llama Jerárquico).

Para explicar la realidad social, Bourdieu emplea dos términos clave: el campo y el *habitus*. El campo lo entiende como espacio de conflicto y competencia, donde los involucrados se relacionan como rivales, modificando su *habitus* (disposición, un modo de obrar) original hacia un *habitus* específico, requerido para cambiar hacia una posición más favorable (Bourdieu, 1999). Dado que el uso de esta línea teórica supone una superación entre el objetivismo y el subjetivismo, es posible dar el paso hacia una lectura de la religión como producción simbólica, donde los especialistas religiosos contribuyen a imponer su visión del mundo (Arriaga, 2017), configurando el campo religioso como la monopolización de la gestión de los bienes de salvación (Bourdieu, 2010). La participación de los laicos en el consumo de los bienes de salvación, legitiman la posición social en la estructura de la distribución del capital de autoridad religiosa.

Diversos autores (Finke, 2003; Guest, 2007; Baker y Skinner, 2006; y Baker, 2009) coinciden en que el término “Capital Espiritual” es entendido como aquellos

recursos que los creyentes pueden acumular en virtud de su participación en las comunidades religiosas (Arriaga, 2015). A su vez, Iannaccone (1990) define al Capital Religioso como "las habilidades y la experiencia específicas de la religión de uno, incluido el conocimiento religioso, la familiaridad con el ritual y la doctrina de la iglesia, y la amistad con otros fieles" (p. 299).

Pese a que comúnmente los términos "religioso" y "espiritual" se presentan como opuestos ('no soy religioso, pero soy espiritual'), dando al último cierta esencia individualista, resistente al dogma o anti institucional, uno puede nutrirse del otro analíticamente. Arriaga muestra que se desprende de esta idea un cierto declive de la religión (de la búsqueda del capital religioso), para dar paso a un ascenso simultáneo de la espiritualidad (capital espiritual), que no dará cuenta de las posiciones estructurales del campo religioso.

Para enmarcar el capital espiritual dentro de la teoría sociológica, Verter (2003) propone una reformulación de la propuesta de Bourdieu:

"Así, si el capital religioso es concebido *a la Bourdieu* posee algo que es producido y acumulado dentro del marco de la institución hierocrática, el capital espiritual puede ser considerado como una mercancía más ampliamente difundida, gobernada por más complejos patrones de producción, distribución, intercambio y consumo" (2003, p. 158).

Continuando con Verter, afirma que el capital espiritual "no opera en el marco de un mercado libre, y se encuentra estructurado en el campo religioso, y ello es así porque los competidores no disfrutan de iguales ventajas" (2003, p. 158). El autor identifica tres estados en que el capital espiritual puede ser identificado: incorporado, objetivado o institucionalizado. Sintéticamente, el estado *incorporado* refiere a las disposiciones y conocimientos sobre el campo religioso (*incorporado como habitus*); el estado *objetivado* refiere a los bienes materiales y simbólicos (objetos sagrados, vestimentas, etc.), los cuales deben tener previamente "algún" conocimiento incorporado para "saber usar el objeto"; finalmente el estado *institucionalizado*, que refiere a las organizaciones religiosas.

Verter analiza aquellas debilidades que encuentra en la teoría de Bourdieu: refiere a que la jerarquización del capital en un campo también puede influenciar otro campo contiguo y dicha interacción, a su vez, entre individuos que habitan múltiples campos

(Arriaga, 2017). Estos casos pueden darse donde “el capital espiritual puede ser moneda válida en campos distintos del religioso, y los laicos pueden ejercer un poder espiritual en virtud de un capital material o simbólico acumulado en otro campo” (Verter, 2003, p. 164).

Dentro de lo expuesto, el recorrido teórico que ha atravesado el capital espiritual no desarrolla aquellos aspectos que pueden estar identificados con una religión popular. En el caso de Verter, sólo afirma que “amasar capital dentro de una tradición religiosa popular generalmente requiere un bajo nivel de inversión en comparación con hacerlo dentro de una alternativa espiritual esotérica”<sup>30</sup> debido a que “se puede ver que el capital espiritual tiene un valor laboral” (Verter, 2003: p. 167), donde la acumulación de capital que se desarrolla es a través de la práctica devocional teniendo como objetivo, determinados “logros místicos”. Arriaga (2017), en la misma línea, arguye que no solo la “producción, competencia y concurso de los bienes de salvación queda reservada a la Iglesia” (p. 90) sino que deja abierta la posibilidad, sin análisis, que “los consumidores (*los laicos*) pueden asumir funciones intelectuales, que Bourdieu reserva únicamente para los productores especializados” (p. 92).

El desarrollo que se le ha dado al capital espiritual favorece el análisis de las organizaciones religiosas alternativas (denominadas habitualmente bajo la etiqueta equívoca de New Age), como puede ser el neo hinduismo de la organización Sai Baba, Sri Ravi Shankar, el Arte de Vivir, entre tantas otras, pero deja un espacio sin análisis en su potencialidad heurística. La religión popular, como se ha presentado a lo largo de esta investigación, requiere un análisis específico que lleve a reinterpretar el capital espiritual, donde las personas en su individualidad poseen la agencia de producir bienes espirituales para sí y para su entorno. Corriendo el eje de la individualidad propuesta por la New Age hacia una religión personal y comunitaria al mismo tiempo.

La religión popular, al tejerse en el entremedio propuesto por De La Torre (2012) entre las instituciones y, al mismo tiempo, fuera de ellas, permite la actualización de diversas prácticas y creencias tradicionales, reinterpretadas en un nuevo contexto. El

---

<sup>30</sup> Verter utiliza el mismo paralelo que propone Bourdieu respecto al arte: un arte elevado y uno popular, aquí: una religión institucionalizada/popular y una esotérica. Este autor parte de una concepción de lo esotérico como elitista, en cuanto accesible a unos pocos. Y en cuanto elite (culto) se contraponen a lo popular (masivo). Es pasible de crítica dado que hay saberes/rituales populares que son propiamente esotéricos en cuanto asequible solo a personas iniciadas.

desafío que en esta parte se presenta no es analizar qué prácticas o rituales religiosos realizan los habitantes de los barrios marginales porteños, sino qué prácticas, rituales y creencias conforman el capital espiritual de este grupo. A su vez, si éstas conllevan, en su laboriosa conquista, a un orden jerárquico entre los representados.

Dado que es un objetivo ambicioso y una tesis en sí mismo, los recursos empíricos que se han presentado a lo largo de esta investigación no son suficientes para abarcar el fenómeno en cuestión. Sólo será posible hacer un esbozo, con los datos obtenidos en la EPRA y aquí analizados, que ayude a ser el disparador para otras investigaciones. A continuación, se pondrán sobre la mesa de trabajo aquellos resultados mencionados, para orientar el bosquejo, en clave reflexiva.

Al comienzo del capítulo sobre creencias, se presentó una tabla con las distintas figuras en las cuales los respondentes han dicho creer<sup>31</sup>. A los fines de este apartado, cabe la pregunta si la múltiple creencia en figuras que pueden ser antagónicas resulta como una caja de herramientas que sirven para ser utilizadas ad hoc. Con esto no se quiere decir que se interpreta que las personas viven una creencia en el “por las dudas”, sino que, al estar embebidos en un ambiente cosmológico, no niegan la posibilidad de acceso a lo divino en figuras de otras religiones a las cuales no se pertenece o se perteneció en otro momento. Casos que sirvan como ejemplo, hay varios: aquellos que han respondido creer en la Virgen María y al mismo tiempo en la reencarnación o en los Orixas, otros en el pecado y al mismo tiempo en la energía y en el Gauchito Gil.

A su vez, se realizó un análisis sobre qué creencias “conservaban” los respondentes al cambiarse de religión. Llamó la atención que aquellos que habían dejado el catolicismo, seguían creyendo en la Virgen María, en los Santos y en los Ángeles. Sería oportuno realizar entrevistas en profundidad a aquellos que han respondido así, para indagar sobre el porqué de dicha conservación: si es porque lo sienten como una traición a la figura, porque se considera muy poderosa como para perderla, si hubiera un temor al enojo de dicha figura, si el abandono a dicha religión se dio por un abandono institucional conservando la batea de creencias, etc.

Prosiguiendo, el cambio de religión ha sido a lo largo de todo el trabajo un interrogante que queda abierto para ser investigado independientemente. El sedimento

---

<sup>31</sup> Para esta reflexión, sólo se tomarán los valores totales propuestos de manera dicotómica entre “cree algo” y “no cree nada”.

que deja corresponde a la idea de un cambiar de religión sin abandonar 100% la vieja y sin pertenecer 100% a la nueva, dando la idea religión porosa o de pertenencia múltiple (López Fianza, 2015). Cabría la pregunta al 16% que han afirmado cambiar de religión si el estar bautizado bajo varias adscripciones les da fortaleza extra, qué beneficios les dio la transición (término que utiliza también Semán) o cómo viven y sienten la doble o múltiple membresía. Si resultara que cada bautismo reviste a la persona de mayor protección o poder, podría considerarse un logro místico el ir atravesando por dichas etapas, cambios y decisiones.

Continuando la línea de lo antedicho, el hecho que en tres de cada cuatro hogares haya un altar, por pequeño que sea este espacio sacralizado, sugiere que esta práctica reviste a las personas que habitan en él de cierta protección. A su vez, la incorporación de una imagen del Papa Francisco en dicho espacio es coincidente a la alta confianza que ha mostrado en las encuestas. Más allá de la convivencia con el espacio sacralizado, analizado en el capítulo correspondiente, partiendo del capital espiritual surge como interrogante si esta práctica, tan popular en los barrios precarios, responde a un actuar monetizado imprescindible. Un puente impostergable que allí “debe estar”, que funcione como *logro místico*, mencionado más arriba.

A su vez, ahondando la línea de logro místico, más del 80% de los encuestados han respondido creer en los milagros y dos de cada tres han afirmado haber estado en presencia de uno. Sin dejar de lado lo analizado anteriormente, el cúmulo de milagros que han afirmado vivir, contados como experiencia de vida, puede correlacionarse con la idea de capital. Es posible interpretar cada milagro vivido como un tesoro, que la divinidad ha puesto en la vida de las personas. Sin embargo, aquel tesoro considerado como privilegio de algunos, al estar presente en más del 60% propone la reflexión sobre lo volitivo de su búsqueda. De esta manera, cabe la pregunta original sobre el rol del milagro como cercanía con lo divino, por un lado, y el rol de las personas que han estado en presencia de uno ante la sociedad, por el otro.

Sería interesante entrevistar a las personas que han afirmado estar en presencia de un milagro que impactó en la salud propia, sobre cómo cambió el vínculo con lo divino a partir de ese momento y cómo cambió su vínculo con su entorno. A su vez, cómo cambió el rol social ante una promesa cumplida a cambio de un milagro vivido. Lo mismo con aquellos que tuvieron un cambio de vida y lo han vivido como un milagro.



Si bien en la EPRA no se recogieron este tipo de testimonios, es posible contar con algunos de otras investigaciones (aunque no se hayan hecho con este propósito), que relatan cómo cambia la vida de las personas tanto a nivel personal y en su vínculo con lo sagrado, como en su vínculo social. Este es el caso de lo que traza Zengarini (2020) cuando afirma que:

Esta propuesta de vida no crea personas tristes ni desencantadas, sino profundamente alegres, porque experimentan que el dinamismo del reino que todo lo transforma las atraviesa por dentro. *Sorprende al mundo el milagro cotidiano*<sup>32</sup> de comunidades cristianas en los terrenos decretados desechables, perdidos, en los que no hay nada que esperar. (p.84)

A diferencia de lo que planteaba Suárez Guava (2019), respecto a que el *hau* (de Mauss) es el poder espiritual de la propiedad personal que la *cosa* dada lleva, como un vínculo espiritual entre lo que se da y el ser, se podría pensar que la *persona* que ha recibido algún don tiene la potestad (y la obligación) de hacer circular aquello divino que quedó impregnado en su *ser*. Así, poseyendo la esencia de lo divino de manera compartida con su esencia humana, se considere (por sí y por los demás) más cerca de lo divino que aquellos que no la poseen.

Finalmente, analizando la jerarquía, cabría consultar si a dichas personas les han solicitado que intercedan con lo divino, si han tenido pedidos para que recen, que impongan las manos o que recomienden qué prometer o qué hacer ante personas que atravesaron situaciones similares. Con esto, podría correrse el eje de “rezarle a San Cayetano por el trabajo” para dejar entrar a personas vivas en la gracia de la intervención con lo divino. Alguna estela similar deja a su paso la tradicional cura del empacho o del mal de ojo, donde algunas personas tienen el don, o la conexión, por encima de otras (reciben consultas) y se ven impelidas a interceder entre hombres y Dioses.

---

<sup>32</sup> Destacado propio.

## ***Conclusiones, logros, hallazgos***

### *Sobre el rasgo Relacional*

Habida cuenta de los datos recabados, se destaca que cerca del 80% de los respondientes de la EPRA han afirmado estar de acuerdo, al menos algo, en que la sanación física de un familiar directo puede lograrse por vías espirituales. De esta manera, las respuestas acompañan lo mencionado: la idea de una experiencia vinculante entre los miembros de la familia, donde se enlaza una red de reciprocidades con el rol que ejerce cada uno dentro del grupo familiar y ante la divinidad. Esta relación entre familiares y lo sagrado contradice el carácter individual, comúnmente hallado en la experiencia moderna (desarrollada en el cuerpo del capítulo).

En la experiencia popular, los dones individuales se encuentran por debajo de la experiencia comunitaria y la relación con lo sagrado se da desde el lugar, rol o papel que cada uno ocupa dentro de esa comunidad (padre, hermano, hijo). De esta manera, cada uno pide soluciones a la figura sagrada (que puede ser un santo o algún otro ser) para expiar faltas, pero lo hace desde el rol jerárquico que desempeña dentro del grupo.

El perfil del respondiente se hermana con aquellos que han afirmado estar en presencia de un milagro, ya que 9 de cada 10 de aquellos, han respondido estar de acuerdo con lo mencionado. Si bien dicho perfil se encuentra alineado con aquellos que se identificaron para el rasgo cosmológico y el relacional, se destaca que este grupo está compuesto por más mujeres (55.3%) que hombres (44.7%), que la creencia decrece con la instrucción y crece con la edad. En el nadir de la lógica, prácticamente la misma cantidad han argüido que se puede dañar o enfermar a alguien por vías espirituales.

Siguiendo los datos que sustentan el rasgo relacional, se deja sin respuesta el por qué creen que una madre tiene dicha capacidad, fomentando la reflexión sobre el mundo popular. Reflexión que se rumia desde la lógica de un orden jerarquizado, desde la representación, delegación y transmisión. Así como en la lógica popular lo espiritual y lo físico (rasgo holista) no funcionan como compartimentos estancos, aquí, cada miembro del grupo lo hace de la misma manera: la noción comunitaria sugiere que cada miembro es continuación del otro y no la suma de individualidades.

### *Sobre Jerarquía*

Lo analizado sobre jerarquía aporta una capa más a la hora de describir los distintos accesos a lo sagrado dentro de los ámbitos populares: el vínculo como vehículo (se suma a lo ya analizado: la sacralización de la cotidianidad, ergo, el espacio en el que se habita, y de las ritualidades). A su vez, para nutrir este apartado, se ha analizado el tipo de vínculo que liga a las personas y a lo divino, debido a que la noción de "jerarquía" indica que la experiencia humana se distribuye de manera diferencial respecto al "valor" en el mundo de cada uno. Dicho valor en la sociedad no implica necesariamente "dominación" y "explotación", ni una realización de la desigualdad, sino a la jerarquía como roles sociales, como valor trascendente, unificador y por encima de toda estructura.

Finalmente, es posible incorporar, además de los santos y aquellos con roles específicos, diversas figuras del barrio, de la familia y de lo cotidiano como puentes hacia lo divino. Da cuenta de lo antedicho el hecho que 3 de cada 4 personas que tienen un altar hogareño suman a la figura del Santo, Cristo o Virgen, la imagen de un familiar fallecido y la imagen del papa Francisco. Se presenta, a partir de lo manifiesto, una nueva pregunta: si el orden jerárquico propuesto como distintos niveles de cercanía con lo humano/divino se replica entre las "personas comunes" y sin roles específicos, ya mencionados.

### *Sobre Capital espiritual*

Dado que en los sectores populares el contexto determina que sus habitantes participen de manera baja en las categorías de poder, ingresos y prestigio, anclan su matriz de sentido en valores, seguridades y prestigios no materiales. Se halló que la búsqueda de reconocimiento e identidad, reflejo de sus anhelos y esperanzas, se presenta de una manera particular. Se propuso el término "Capital espiritual popular" para aquellas particularidades que se han detectado en la EPRA, como en esta y otras investigaciones, que revisten a las personas de cierto poder simbólico para destacarse en su vínculo social y aquel con lo divino.

El campo religioso popular se configura según el uso, aprovechamiento y capitalización de los bienes de salvación, los cuales legitiman la posición social en la

estructura de la distribución del capital de autoridad religiosa. Dichos bienes, a diferencia de otros campos religiosos son identificados como “logros místicos” y las personas en su individualidad poseen la agencia de producirlos para sí y para su entorno (relacional). De esta manera, el eje se corre de la individualidad propuesta por la New Age, hacia una religión personal y comunitaria al mismo tiempo.

Aquellos bienes identificados, como logros místicos, fueron diversos. El primero se relaciona con la múltiple creencia en figuras que pueden ser antagónicas. Al estar embebidos en un ambiente cosmológico, la posibilidad de acceso a lo divino no es exclusiva ni se hace por una sola vía. Es por ello por lo que se puede llegar a través de figuras de diversas religiones a las cuales no se pertenece o se perteneció en otro momento (por ejemplo, creer en la Virgen María y al mismo tiempo en la reencarnación o en los Orixas, creer en el pecado y al mismo tiempo en la energía y en el Gauchito Gil).

En esta misma línea, el hecho de tener un altar en el hogar con alguna figura, sacralizando el espacio, se interpretó como el segundo logro místico. Es el caso del cruce dado entre los que han afirmado confiar mucho en alguna figura y luego han puesto una foto de ella en su altar hogareño (santo, Papa o familiar). Más allá de la convivencia con el espacio sacralizado, ya analizado, se vislumbra un actuar monetizado, imprescindible; como un puente impostergable que allí “debe estar”.

A su vez, se encontró que aquellos que cambiaron de religión no abandonaron del todo las creencias que asumieron. Este es el caso de los que dejaron el catolicismo, para ser evangélicos, pero seguían creyendo en la Virgen María, en los Santos y en los Ángeles. La idea de un cambio que deja sedimentos afloró al hacer diversos cruces y análisis, se percibió que no se abandona del todo la “antigua” religión ni se pertenece 100% a la “nueva”. Esta idea de religión porosa o múltiple (estar bautizados por dos o más religiones) fue el tercer logro místico hallado.

El cuarto, y último logro místico identificado en esta investigación, se relaciona con haber estado en presencia de un milagro. Surge al notar que, fuera de estos ámbitos, el estar en presencia de un milagro es un tesoro difícil de hallar; pero en la EPRA más del 60% han sido testigos de uno. La cantidad de personas lleva a considerar un posible carácter volitivo, el milagro como algo posible de obtener, entre lo místico y lo potestativo, que evidencia una amonedación del milagro como una relación con el capital.

Finalmente, queda en el aire la pregunta si las personas, a partir de haber accedido a alguno de estos logros místicos (en especial al último), u otros, sean vistos por sus pares como personas más cercanas a la divinidad, teniendo pedidos para que recen, consultas, incluso que impongan las manos: destacándose entre sus pares como intercesores entre hombres y Dioses.

# Conclusiones generales

*“El Pueblo de Dios de la lógica popular  
se representa a sí mismo a través de un prisma  
desigualador y jerarquizante.”*

*Semán (2001)*

La religión en los sectores populares expresa una lógica propia, que no surge de una forma católica antigua, premoderna o primitiva, sino del amalgamiento de distintos factores que la construyen y diferencian. Al haber evaluado cuantitativamente los atributos propuestos por Semán, se detectaron diversas correlaciones que permiten, al sumarlas, arribar a una descripción de las creencias y las prácticas religiosas en estos contextos populares.

A lo largo de esta tesis y al finalizar cada capítulo se fueron destacando aquellas conclusiones, logros y hallazgos particulares. Se comenzó con dos puntos de partida, hacia una misma meta: por un lado, la teoría acumulada fruto de distintas investigaciones y como centro la propuesta de los tres atributos propuestos por Semán. Por otro lado, los distintos datos recabados sobre prácticas y creencias en las villas de la ciudad de Buenos Aires, relevados por la ya mencionada EPRA.

El primer propósito por sobre todo tipo de objetivo fue no priorizar la teoría por sobre el dato. De esta manera se han analizado los resultados con el ojo predisposto a aprender de los encuestados, de los cruces y de los resultados obtenidos sin pretender encajar la teoría a la fuerza, desarrollando un Lecho de Procusto “académico”.

Desde los albores del primer capítulo, las respuestas de los encuestados reflejaron una alta auto percepción religiosa y aún más alta creencia en Dios. Creencia que se vio identificada como cercana, paternal, esperanzadora y milagrosa. La carga afectiva puesta en la fe da cuenta de cierta familiaridad entre los creyentes y dicha divinidad.

Habida cuenta de los datos recabados sobre creencias, fue posible construir un perfil sobre las facetas particulares que aparecieron a la hora de comprender cuáles son las figuras divinas, sagradas y seres más convocantes y convocados dentro de los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires. Se destaca que, en algunos casos, los respondentes afirman creen en alguna figura sin considerarse religiosos y, al mismo tiempo sucede algo similar con los dogmas de fe, como la creencia en el pecado sin adscribir a ninguna religión.

En la misma línea, se notó que los católicos más jóvenes volcaban su creencia en el Gauchito Gil, quien permanece fuera de los márgenes del canon católico oficial, pero no se encontró esta creencia entre los “excatólicos”. Para ser una figura no oficial del catolicismo llama la atención que la totalidad de adeptos adscriban a dicha religión. A su

vez, algunos católicos (aunque en un porcentaje bajo), han afirmado creer mucho en San la Muerte y, unos menos, pero apareciendo, en los Orixas. A su vez, se halló que quienes han afirmado creer en estas figuras con un alto nivel de impugnación, también han afirmado confiar mucho en la parroquia del barrio, los curas y las monjas.

Se precisa destacar que, entre las figuras analizadas, hubo más respondentes que han afirmado creer más en la energía que en los Santos, y más en la astrología que en el Gauchito Gil. Se destaca porque dichas creencias son asociadas generalmente a la clase media, aunque aquí se muestre que han empapado los sectores más vulnerados.

La “otra lógica” se vislumbró en los resultados, donde se observa una creencia en figuras que se creen antagónicas o incompatibles entre sí, fuera de estos contextos. Este fue el caso de evangélicos que creen en la Virgen María, en los Santos y en los Ángeles y en el Diablo al mismo tiempo, evidenciando que han cambiado de religión sin abandonar totalmente lo que creían o en quiénes confiaban. La raíz de una religión previa condiciona la manera de creer en la nueva etapa, conformando una creencia “nueva” que incluye costumbres, creencias y fe que atraviesan tanto a la persona como a distintas religiones.

Este mismo proceso de cambio y conservación se evidenció en los movimientos migratorios de quienes habitan las Villas de Buenos Aires, los cuales han traído Vírgenes, santos, rituales y costumbres de su zona y los han amalgamado con las locales, conformando así un crisol único de maneras de expresar y vivir la fe. El rasgo cosmológico propuesto por Semán, que se ve en toda la investigación, viene a dar cuenta y explicación de tal amalgamamiento, yuxtaposición y complejidad en el entramado de creencias.

Avanzando sobre este trabajo, además de analizar las creencias también se investigó sobre las prácticas y el modo de vivir, también poseedor de lógica propia. Dicha manera de vivir en el mundo, vinculada a prácticas y ritualidades, fue comprendida al analizar la postura de los respondentes frente al milagro y las experiencias religiosas.

El alto grado de creencia en los milagros, en estos contextos, va de la mano de lo postulado por Semán. De todas formas, hubo algunos hallazgos que sobresalieron tal como que aquellos que no creen en los milagros, en su mayoría, son solteros (aunque este hallazgo pueda estar sesgado por la juventud de los encuestados y el estado civil sea solo



una faceta más de su edad). Cruzando con aquellos “tipos de milagros experimentados” (categorizados en este trabajo) induce a pensar que los milagros se identifican como “a través de” y “por” la relación con los demás y no como experiencias propias e individuales. Dichas categorías acompañan los tres rasgos propuestos por Semán, donde se pudieron ubicar experiencias religiosas y milagros tanto para el rasgo cosmológico, como el holista y relacional.

Destacando el rasgo cosmológico, aquellos milagros o experiencias que expusieron los respondientes -salvo algunos casos- no se encuentran cargadas de hechos extraordinarios sino más bien se pudo ver que el vínculo con lo sagrado se orquesta desde lo cotidiano. Debido a esto, cada cosa, cada logro del día a día se interpreta como tiznado por lo divino, al alcance de la mano para quién comprende y se encuentra atento a los resortes que mueven el mundo de lo inalcanzable, acercado a las personas de manera divina.

Algo similar sucede con el rasgo holista, donde la (supuesta) polaridad físico-moral se encuentra maridada e interdependiente. El primer indicador sobre este rasgo se relaciona con el alto grado de creencia en que se puede enfermar (o sanar) a alguien a través de un ritual o de una acción personal, zenit y nadir en un mismo horizonte. En la línea de lo antedicho, prácticamente todas las respuestas apuntaron a la sanación del otro a través de un ritual, no de sí mismos<sup>33</sup>. El carácter contractual de la promesa obliga a la persona a ofrecer algo tan importante para sí, como para ser valorado por la deidad, ante la posibilidad de que se realice un milagro (como también se teme una represalia ante la promesa incumplida). Dada esta brecha, se apreció que esta deuda es imposible de ser saldada, se transforma en una manera de vivir, convirtiendo los hábitos cotidianos en pequeñas devoluciones por el beneficio otorgado: dedicando un espacio dentro del hogar para la adoración a la figura milagrosa, por ejemplo. Esta manera de vivir, como un constante agradecer y devolver, cuadra dentro del rasgo cosmológico en todo sentido.

En el recorrido del análisis, se halló que el vínculo entre la deidad (o figura sagrada) se comienza con una promesa donde la persona ofrece algo que será entregado o realizado luego del cumplimiento de la otra parte. Este carácter contractual obliga de manera inversa a lo propuesto por Mauss, ya que la promesa anticipa lo que se ofrece a

---

<sup>33</sup> Esto se terminó de evidenciar al recabar los resultados de quienes habían respondido creer que algo malo puede pasar si se incumple una promesa.

cambio. Este pacto, pone en funcionamiento el espiral de gratuidades antes de que suceda el primer don, acción que se asemeja a la Dote, donde las familias pactan antes del matrimonio, qué darán a cambio. La posibilidad de poseer agencia para modificar, corregir o desviar el curso de las energías y que dichas energías (o fuerzas, etc.) actúen en consecuencia en la vida cotidiana, evidencia la fusión entre lo trascendente y lo inmanente.

Dicha dinámica se enraíza en lo experiencial y lo emotivo, el vínculo con la figura sagrada involucra a la totalidad de la persona para hacer de su día a día un constante intercambio de dones, obligación y agradecimiento. Se evidenció qué se vehicula a través de promesas, altares hogareños, actitudes frente a lo ordinario y lo extraordinario. El más allá es un más acá, que modifica las trayectorias personales, familiares y comunitarias, donde la acción de uno también puede cambiar el curso de las energías que circundan a sus allegados. Para esto cada persona posee una actitud abierta y predispuesta, simple y positiva, en constante revisión y en diálogo con lo sagrado.

Se halló que las prácticas más comunes son rezar u orar en casa y asistir a un templo o iglesia (igualmente son de alta frecuencia en todo el país, no sólo en las Villas porteñas). Algo que llamó la atención fue que, porcentualmente, las personas que tienen como hábito leer la Biblia, folletos o libros religiosos resultaron similares tanto en las villas como en el resto del país, evidenciando que la brecha en la instrucción, y en el clima educativo, no es una barrera para acceder a tal práctica.

Hasta aquí se destacó el rasgo cosmológico y el rasgo holista, y se continuó con el rasgo relacional, el cual completa aquello que recoge y desarrolla Semán. La alta creencia en que la sanación física de un familiar directo puede lograrse por vías espirituales, da cuenta del rasgo mencionado. La experiencia vinculante contradice el carácter individualista, comúnmente hallado en la experiencia moderna. De esta manera, la experiencia comunitaria se encuentra por encima de los dones personales donde, ante la divinidad, cada uno ocupa un rol, lugar o papel desde el cual se forja la relación con lo sagrado y con los demás.

Sería interesante promover una futura investigación donde se entreviste (en profundidad) a quienes han respondido de forma afirmativa que una madre puede sanar a un hijo (a través de un ritual o acción personal), como también a aquellas personas que han afirmado estar en presencia de un milagro. Por más que se intuya que sigue la

lógica de un orden jerarquizado (representación - delegación - transmisión) reverdece la pregunta que interpela si, así como en la lógica popular, lo espiritual y lo físico (rasgo holista) no funcionan como compartimentos estancos, el rasgo relacional viene a articularse de la misma manera. Si así fuera, podría darse lo siguiente para cada miembro del grupo familiar: una noción comunitaria que sugiere que cada miembro es continuación del otro y no la suma de individualidades.

Lo hallado hasta aquí es reforzado por una capa más, desde el análisis hecho sobre la jerarquía, respecto a cómo es el acceso a lo sagrado en los ámbitos populares. Lo jerárquico aparece como un valor que posee cada persona, que lo sitúa de manera diferencial respecto a lo sagrado y a su entorno. Sin ser este valor un signo de dominación, explotación, subyugación, se manifiesta como rol social, como valor trascendente, unificador y por encima de toda estructura: de esta manera, el vínculo se revela como vehículo.

Lo dicho refuerza la idea que se mencionó al principio, sobre los distintos tipos de “poder” que tienen determinadas figuras, de cara al rasgo cosmológico; roles que ocupan las figuras entre las personas; las figuras entre sí y las figuras como intermediadoras entre lo divino y lo humano. Como en un camino inverso, pero siguiendo la misma lógica, el rasgo relacional desde el punto de vista jerárquico sitúa a cada individuo en un rol, también, con relación a las figuras, uno con las personas entre sí y otro entre las personas y lo divino, como intercesoras.

Esta idea promueve la reflexión sobre la relación vincular y vinculante entre las personas, lo sagrado y el entorno; desde la diferencia y jerarquía. Dicha relación, además de ser dentro del entorno familiar, incluye entornos externos al íntimo. De esta manera, el entramado que compone los vínculos entre lo sagrado y lo humano, incorpora de manera jerarquizada a personas sin roles específicos (curas, monjas, pastores, etc.) como puentes hacia lo divino.

Finalmente, fruto de la reflexión a la cual se arribó en estos últimos párrafos, cabe la pregunta sobre qué le da jerarquía a cada persona, situándola en distintos grados, en comparación con los demás. El interrogante se halló al buscar comprender qué prestigios no materiales generan reconocimiento social, como para revestir con cierto poder simbólico y destacar a cada uno en su vínculo social y con lo divino. A aquellos bienes no materiales que poseen estas características se propuso llamarlos, en esta investigación, “Capital Espiritual Popular”.

A diferencia de otros campos u otros ámbitos, los bienes identificados como capital espiritual popular se revelan como “logros místicos”, a través de los cuales se legitima la posición social distribuida como autoridad religiosa. Cada persona posee agencia para producirlos para sí y para su entorno, conformando una religión personal y comunitaria al mismo tiempo. En esta investigación fueron detectados cuatro posibles logros místicos.

El primero fue identificado en relación con la creencia múltiple en figuras, dogmas y seres que pueden ser, incluso, antagónicos entre sí. Por considerar el acceso a lo divino por vía múltiple sin dar exclusividad a ninguna figura o incluso religión, la persona se relaciona con efigies de diversas pertenencias religiosas abarcando más espacios de protección que, en una sola fe, no llegarían a tener.

El segundo logro místico se registró como la posesión de un altar hogareño, sacralizando el espacio cotidiano y destinando un lugar privilegiado para la adoración (dirigida a figuras, santos, el Papa o algún familiar).

El tercer logro místico se describió en función de los que han cambiado de religión, sin abandonar totalmente las creencias que poseían, ni asumir totalmente las nuevas. Se considera, así, debido al sedimento que deja a su paso el cambio, donde da la idea de religión porosa o múltiple se evidencia en, por ejemplo, estar bautizados por varios credos con el fin de sumar protección, sin anular y manteniendo la que se tenía.

Finalmente, el cuarto logro místico identificado se relaciona con haber estado en presencia de un milagro. Dicho milagro entendido en clave de religión popular, como algo posible de obtener si se busca y persigue, entre lo recibido de manera mística y de manera potestativa a través de una predisposición personal.

La clave de este último logro místico identificado abre la pregunta que pretende responder si aquellas personas que han estado en presencia de un milagro pasan a ser identificadas por sus pares como personas más cercanas a la divinidad. Deviniendo en sujetos que reciben consultas, pedidos de consejos u de oración, imposición de manos, etc., como intercesores destacados entre hombres y Dioses.

A su vez, el esbozo teórico de enjuto y limitado desarrollo, que se expuso hacia el final del último capítulo, y sintetizados párrafos atrás, en el cual se propuso llamar Capital Espiritual Popular a aquellos logros místicos monetizados, que distinguen a las personas en su jerarquía ante el vínculo con lo divino y con sus pares, resulta una tesis en sí misma.

El postulado reviste interés para las ciencias porque ha sido desarrollado el capital espiritual desde una perspectiva acorde a la modernidad, pero no se ha tenido en cuenta esta posibilidad y variable para la religión popular. El camino que se sugiere para desarrollar esta novedad es lograr entrevistas en profundidad con aquellos que han afirmado estar en presencia de un milagro y con aquellos que han cambiado de religión, para detectar el traspaso entre un “antes” y un “después”.

Llegando al final, al haberse atravesado todo este trabajo de investigación, hubiese sido interesante construir un índice que distinga tipos de religión según grado de cosmologocidad, holisticidad y relacionalidad, diferenciando a los creyentes entre sí. Por el diseño de la investigación, esta posibilidad ha quedado afuera, aunque me interesaría realizarlo en futuros trabajos no ya sin una base, sino desde el camino construido.<sup>34</sup>

A modo de síntesis, los tres rasgos propuestos por Semán han sido una vía para comprender la religión en los sectores populares que encontró una base empírica a través de haber sido contrastada cuantitativamente con los datos recabados en EPRA. La lógica

---

<sup>34</sup> Las variables que se podrían usar son las siguientes:

***Para grado de cosmologocidad:***

- Pluralidad de religiones
  - Participación en distintos cultos
  - Creencia múltiple
- Lo sagrado atraviesa todos los ambientes
  - Milagro
  - Experiencia religiosa
  - Altar hogareño
- Promesa
  - Beneficio - Castigo // Don - Contradón en relación con lo sagrado
    - Intercambio con lo sagrado

***Para el grado de Holisticidad:***

- Sanación
- Conexiones entre lo físico - Moral // Anímico - Biológico
- Promesa
  - Beneficio - Castigo // Don - Contradón en relación con lo sagrado
    - Sanación a través de rituales, rezos, prácticas.

***Para el grado de Relacionalidad:***

- Poder de sanación
- Jerarquía / Rol social
- Beneficio - Castigo // Don - Contradón en relación con lo sagrado
  - Capacidad de influir en el bienestar - malestar de las demás personas a través de una relación con lo sagrado.

***Para Capital Espiritual Popular, como dador de jerarquía***

- Múltiple creencia
- Religión porosa o múltiple;
- Sacralización de espacios dentro del hogar
- Presencia de milagro

propia que fluye en estos contextos, evidenciada a lo largo de toda la investigación, resaltó el modo particular de vivir y expresar la fe.

El perfil del creyente en estos ambientes es cosmológico, por hacer de su creencia un modo de vida. El día a día está atravesado por lo sagrado, dando espacio para creencias múltiples y participación en distintos cultos, donde el milagro forma parte de un diálogo en el orden de las reciprocidades. El intercambio con lo sagrado logra, además de formar parte de la esfera espiritual, emocional y mental, abarcar un espacio físico donde se puede dedicar un espacio dentro del hogar (altar hogareño o del barrio (ermita) para el culto conformando así la convivencia con lo sagrado en todos los planos posibles.

El rasgo holista fue reflejado en las conexiones entre lo físico y lo moral, entre lo anímico y lo biológico, donde la sanación, los beneficios y las enfermedades pueden devenir en logros o faltas en el ámbito espiritual. La promesa, como vehículo, fue identificada como una manera de poner en marcha la reciprocidad entre lo humano y lo celeste, siendo a través de rituales, rezos y prácticas, maneras de llegar a obtener beneficios tanto espirituales como físicos.

El rasgo relacional forma parte de lo hallado dentro del perfil del creyente en estos contextos. Esto se debe a la amplia percepción de que una acción personal puede devenir en la sanación (o enfermedad) de un familiar. Dentro de este rasgo, se halló que la relación con lo sagrado se da de forma jerarquizada y con diversas capacidades para influir o torcer el curso de las energías, como consecuencia de este vínculo. Así, el beneficio o el castigo no sólo está condicionado por lo expresado en los otros rasgos, sino también por la posición que ocupa el individuo dentro de la familia y en la sociedad.

Dicha relación vincular y vinculante fue identificada con un orden jerárquico que ubica a las personas en distintas posiciones frente a lo sagrado. La jerarquía que distingue a las personas entre sí es dada por el rol social (dentro de la familia y dentro de la sociedad) y también podría darse por distintos “logros místicos” que revisten a las personas de prestigios no materiales identificados en esta investigación.

En estos espacios la múltiple creencia, la religión porosa (o múltiple), la sacralización de espacios dentro del hogar, la voluntad de vivir día a día desde y por lo religioso y la conexión cotidiana con lo milagroso, entre todo lo mencionado, forman

parte de la lógica propia de estos contextos, que no es premoderna, atrasada o primitiva, sino única, actual y en constante actualización.

# **Bibliografía**



- Abduca, L. (2008). *Sociogénesis de las villas de la ciudad de Buenos Aires*. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La plata: Departamento de Sociología.
- Algranti, J. (dir.) (2013). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos.
- Amegueiras, A. (2008), *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional - UNGs.
- Arriaga, G. (2017) Reflexiones en torno al capital espiritual en la sociología de las religiones. *Revista Sociedad y Religión*, Vol.27, N°48, pp. 69-96.
- Baker, C. (2009). *Blurred encounters? Religious literacy, spiritual capital and language*, pp. 105-122 en Dinham, A. et al (eds). *Faith in the public realm. Controversies, policies and practices*. Bristol: Policy Press.
- Baker, C. y Skinner, H. (2006). *Faith in action: the dynamic connection between spiritual and religious capital*. Manchester: The William Temple Foundation's Research Project.
- Ballent, A. (2018). Estado, política y vivienda entre dos peronismos: *los grandes conjuntos habitacionales y las acciones en villas miseria en Buenos Aires, 1946-1976*. E.I.A.L. Vol. 29, pp. 33-35. Tel Aviv.
- Benveniste, E. (1965), *Vocabulaire des institutions Indo-Européennes*. París. Minuit.
- Berger, P. (1999). *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Birman, P. (1995). *Fazer estilo criando gêneros: Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: EdUERJ.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2010). *La eficacia simbólica: Religión y Política*. Buenos Aires: Biblos.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Büntig, A. (1969). *El catolicismo opular en la Argentina*. Cuaderno I. Sociológico. Buenos Aires: Bonum.

- Büntig, A. y Chiesa, C. (1972). *El catolicismo popular en la Argentina*. Pastoral. Buenos Aires: Bonum.
- Carozzi, M. J., Maya, M. B. y Magrassi, G. (1991). *Conceptos de antropología social. Los Fundamentos de las Ciencias del hombre*. Buenos Aires: CEAL.
- Carozzi, M. J. (2006). *Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década de los 90*. En Míguez, D. y Semán P. (eds.) *Entre santos cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos, pp. 97-110.
- Corten, A. (1998). *La Banalisation du Miracle: Analyse du Discours de l'Argumentation*. Porto Alegre. Horizontes Antropológicos, N°8. En Semán, P. *Más allá de la descripción, más acá del dualismo: efectos cruciales de un recorrido entre países*. El Colegio de México, A.C., Investigaciones y disciplinas Estudios Sociológicos, vol. XXVII, N°81, septiembre-diciembre, 2009, pp. 1041-1059.
- De la Torre, R. (2012). *La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada*. Civitas, Vol. 12, N° 3, septiembre-diciembre, pp. 506-521.
- DGEyC del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires Recuperado el 06-06-2021 de <https://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/wp-content/uploads/2016/01/CV031601.pdf>.
- DGEyC del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. (s/f). Recuperado el 6/6/2021 de [https://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/?page\\_id=813](https://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/?page_id=813).
- DGEyC del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. (s/f). Recuperado el 7/10/2021 <https://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/?p=50395>
- Duarte, L. F. D. (2002). *Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. Ciênc. saúde coletiva*, Vol.8, N°1, pp.173-183.
- Duarte, L. F. D. (1993). *A outra saúde: mental, psicossocial, físico moral?*. Salvador: Encontro Nacional de Antropologia Medica.
- Dumont, L. (1992). *Homo hierarquicus*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo.
- Duch, Ll. (1976) *Experiencia religiosa*. Estudios franciscanos. N°77, pp. 15-32.

- Durkheim, E. (1968 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. París. Ed PUF.
- Fernandes, R. C. (1994). *O Peso da Cruz. Manhas, Mazelas e Triundos de um sacerdote particular em Romarias da Paixão*. Río de Janeiro: Rocco.
- Finke, R. (2003). *Spiritual capital: definitions, applications, and new frontiers*. Templeton Foundation [Online]. Recuperado en: [http://www.metanexus.net/spiritual\\_capital/pdf/finke.pdf](http://www.metanexus.net/spiritual_capital/pdf/finke.pdf).
- Freud, S. (2010). *El malestar de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frigerio, A. (1994). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
- Frigerio, A. (2007). *Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina*. Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate. Buenos Aires: Biblos/ACSRM, pp. 87-118.
- Gallo G. y Semán, P. (2015). *Rock evangélico, música electrónica y nueva era vaivenes entre música y religión*. Buenos Aires: Sociedad.
- Giménez, J. R. (1956). *Espacio*. Recuperado en <http://www.materialdelectura.unam.mx/images/stories/pdf5/juan-ramon-jimenez-181.pdf>
- Giménez, M. N. y Ginóbili, M. E. (2003). *Las 'villas de emergencia' como espacios urbanos estigmatizados*. Argentina, Historia actual On Line (HAOL), N°75. Universidad Nacional del Sur, pp. 75-81.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guest, M. J. (2007). *In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource pp. 181-200* en Kieran F. & Peter C. Jupp (eds.) *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate.
- Golbert, L. y Lépole, E. (2018). *Pasado y presente de la población villera en la ciudad de Buenos Aires*. La revista del Plan Fénix, año 8, N° 71, pp. 40-47.
- González, E. (2008). *Las expresiones religiosas de las nuevas necesidades populares*. Buenos Aires: Revista de uso litúrgico Vida Pastoral, N°269, enero/febrero.
- Iannaccone, L. (1990). *Religious Practice: A Human Capital Approach*, Journal for the Scientific Study of Religion N°29, pp. 297-314.
- Imaz, J.L. (1995). *“Lo sagrado en las ciencias sociales: de Durkheim a Mircea Eliade”*. Buenos Aires: Boletín de Lecturas Sociales y Económicas. UCA. FCSE. Año 3, N°16.

- Jauri, N. (2011). *Las villas de la Ciudad de Buenos Aires: una historia de promesas incumplidas*. Buenos Aires: Question: Revista especializada en periodismo y comunicación, Vol1, N°29.
- Konfino, D. (2018). *Las villas: de la erradicación a la urbanización*. *Ámbito*. Recuperado de <https://www.ambito.com/politica/las-villas-la-erradicacion-la-urbanizacion-n4021057> en 23/3/2020.
- Lépore, E. (2014). *Participación laboral y modalidades de inserción socio-ocupacional en las villas de la ciudad*. En Ana Lourdes Suárez, Ann Mitchell y Eduardo Lépore, *Las villas de la ciudad de Buenos Aires. Territorios frágiles de inclusión social*. Buenos Aires: Educa, pp. 95-139.
- López Fidanza, J. M. y Galera, C. (2012). *Religiosidad Popular en el siglo XXI: Transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires*. Revista Estudios Cotidianos. Recuperado en <http://www.estudioscotidianos.com/index.php/estudioscotidianos1/article/view/19>
- López Fidanza, J. M. (2014). *La regulación social de la religión. El caso de una devoción popular problematizada*. Buenos Aires: Tesis de maestría en Sociología. UCA.
- López Fidanza, J. M. (2015). *Diversidad de Creencias* en Suárez, A. L. (Eds.) *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Macció, J. y Lépore, E. (2012). *Las villas en la ciudad de Buenos Aires. Fragmentación espacial y segmentación social*. En E. Lépore (coord.), “Capacidades de desarrollo y sociedad civil en las villas de la ciudad de Buenos Aires”. Buenos Aires: Educa, pp. 43-114.
- Mallimaci, Fortunato. (2010), *Entre lo “que es” y lo que “queremos que sea”:* *secularización y laicidad en la Argentina*. Buenos Aires: Sociedad y religión, N°32/33 Vol. XX, pp. 8-30.
- Mallimaci, F. (dir) (2013), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F.; Giménez Béliveau, V.; Esquivel, J.C. & Irrazábal, G. (2019) *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias*

- y *Actitudes Religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Informe de Investigación, N° 25. CEIL-CONICET. ISSN 1515-7466.
- Martín, E. (2007). *Aportes al concepto de la religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina*. En: Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (Comp.). *Ciencias sociales y religión en América Latina - perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
  - Mauss, Marcel (2012 [1969]). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
  - Miguens, J. (2015). *Modernismo y satanismo en la política actual*. Ediciones Madrid: Siruela.
  - Míguez, D. (2012). *Canonizaciones y moralidades en contextos de pobreza urbana. Las Lógicas del orden y la transgresión en la Argentina de fines del siglo XX*. Buenos Aires: Cultura y religión, Vol. VI, N°1, pp. 241-274.
  - Mitchell, A. (2014). *Las organizaciones de la sociedad civil de las villas: proveedores de servicios y fuerzas para el cambio*. En Ana Lourdes Suárez, Ann Mitchell y Eduardo Léopore, *Las villas de la ciudad de Buenos Aires. Territorios frágiles de inclusión social*. Buenos Aires: Educa, pp. 219-251.
  - Llompart, J. (1969). *La religiosidad popular*. En Gómez Tabarnera, J. M. (coord.), *Folklore y costumbres de España*. Madrid: Instituto Español de Antropología Aplicada, pp. 217-246.
  - Navarro, S. (2013). *El (des)interés solidario. Economía de las prácticas del voluntariado*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades orientación Sociología. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
  - Noel, G. y Semán, P. (2011). *El concepto de cultura popular como marco de la religiosidad popular*, en Amegueiras, A. y Alem, B. (comps.). *Culturas Populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*. Buenos Aires: UNGSM, pp. 3-16.
  - Oszlak, O. (1991). *Merecer la ciudad. Los pobres y el derecho al espacio urbano*. Buenos Aires: Humanitas. EstuDios Cedés.
  - Parker, C. (1993), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.
  - Piepper, J. (1974). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialph.
  - Rostas, S. y Droogers, A. (1995). *El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción*. Buenos Aires: Alteridades.

- Ribeiro, J. M. (2015) *Prácticas y sentidos de la religiosidad popular en los peregrinos de los santuarios de Nuestra Señora que Desatanudos y de San Expedito*. Tesis de Maestría. UCA.
- Sanchis, P. (2008). *Cultura brasileira e religião... passado e atualidade*. Cuadernos Ceru, 19, serie 2, 71-92.
- Semán, P. (2000). *El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares* en Svampa, M. (comp.), Desde abajo. La transformación de las identidades sociales. Buenos Aires: Biblos-Universidad Nacional de General Sarmiento, pp.155-180.
- Semán, P. (2001). *Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea*. Buenos Aires: Ciencias Sociales y Religión, año 3, N°3, pp. 45-74.
- Semán, P. (2006). *Bajo Continuo: Exploraciones Descentradas Sobre Cultura Popular y Masiva*. Buenos Aires: Golra.
- Semán, P. (2007). *Psicologización y Religión en un barrio del Gran Buenos Aires*. Debates do Ner Vol. 8, p. 9-44.
- Semán, P. (2010). *De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso*. Santiago de Chile: Cultura y Religión, vol. IV, N° 1, pp. 16-33.
- Semán, P. (2010). *Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio*. Buenos Aires: Apuntes de Investigación del CECYP, N°18, pp. 71-107.
- Semán, P. (2019). Recuperado en 13-09-2020 de <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-modernocentrismo-como-obstaculo-epistemologico-en-el-estudio-de-la-religion-con-especial-pero-no-unica-referencia-a-sectores-populares/>
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Soneira, J. (1996). *La Renovación Carismática en la Argentina: entre el carisma y la institución*. Porto Alegre. Paper presentado en las VI Jornadas sobre alternativas Religiosas en América Latina.

- Suárez, A. L. y Groisman F. (2008). *Segregación residencial y logros educativos en Argentina*. En Katzman, R. y Queiroz Ribeiro, L. (orgs.) *A cidade ontra a Escola. Segregação urbana e desigualdades educacionais em grandes cidades da América Latina*. Río de Janeiro: Letra capital, pp. 33-58.
- Suárez, A. L., Mitchell, A. y Lépre, Ed. (2014) *Las villas de la Ciudad de Buenos Aires. Territorios frágiles de inclusión social*. Buenos Aires: EDUCA.
- Suárez, A. L. (2014a), *El campo religioso en los 'asentamientos precarios' de Buenos Aires. Una aproximación desde la situación religiosa de las mujeres*, Debates do NER, Porto Alegre: UFRGS Año 15, N. 25, Enero/Junio 2014, pp.241-270.
- Suárez, A.L. (2014b), *El rol de las mujeres en el gobierno de la Iglesia. Un cambio que tarda en llegar* en Renolds, J. M. y Frigerio, A. (comp.), *Visiones del Papa Francisco desde las ciencias sociales*, Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- Suárez, A. L. (2015). *Creer en las Villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Suárez, A. L. (2016). *Devociones, promesas, y milagros: aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares*. Buenos Aires: Ciencias Sociales y Religión, Vol. 18, N°24, pp. 54-70.
- Suárez Guava, L. A. (2019). *Cosas vivas: Antropología de objetos, sustancias y potencias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S.J.
- Stolckle, V. (2001). *Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont*. Revista Antropología Vol.44 N°2. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000200001>
- Verter, B. (2003). *Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu*. Sociological Theory, N°21 (2), pp. 150-174.
- Viotti, N. (2011). *Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos*. Buenos Aires: Papeles de Trabajo, Año 5, N° 8, pp. 135-152.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina. 1980-2001*. Buenos Aires: UNGSM.

- Zengarini, G. (2020) “*¡Dicen haciendo... y ponen en el centro la relación! El camino de la comunidad eclesial desde la narración de sus protagonistas*” en Suárez, Ana Lourdes (comp.), *La comunidad Virgen de la Asunción*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.



# **Anexos**

# **Anexo 1**

## **Una mirada sociodemográfica actual y comparativa de las villas de Buenos Aires**

### **Capítulo anexo con datos comparativos del 2011 y del 2019.**

En el capítulo donde se realizó una descripción sociodemográfica de los habitantes de las villas de emergencia de la ciudad Autónoma de Buenos Aires, se hizo un esfuerzo por reflejar cuál era la situación al momento de haber realizado la EPRA. Al existir datos más recientes, y tener acceso a los mismos, se consideró oportuno exponerlos comparativamente con los que dieron base al mencionado capítulo, sin incorporarlos allí sino en este capítulo anexo, para no promover un desvío de los objetivos de esta tesis.

El análisis puntual que se detalla en el apartado sociodemográfico, junto a esta mirada comparativa en el tiempo, tienen por objetivo enriquecer este trabajo y aportar, a quien recurra a este, una herramienta actualizada.

Este anexo refleja un trabajo donde el resultado es la actualización de los datos de 8 de los 9 cuadros que se presentaron oportunamente. El único cuadro que no se anexa aquí refiere a los ingresos de los habitantes de la muestra, ya que no es posible realizar un paralelo comparativo tal cual se hizo en el capítulo que abre este trabajo.

Desde aquí, se presentarán los cuadros siguiendo el orden en que los cuadros y los datos aparecieron:

**Referente al Cuadro 1. Tabla comparativa entre estructura etaria de CABA y Villas de CABA**

<b>Estructura Etaria (Distribución porcentual)</b>	<b>Villas de CABA 2011</b>	<b>Villas de CABA 2019</b>	<b>CABA 2011</b>	<b>CABA 2019</b>
Población de hasta 5 años	15,7%	12,2%	7,1%	5,9%
Población de 6 a 12 años	17,1%	15,1%	7,8%	7,6%
Población de 13 a 24 años	26,0%	23,5%	18,2%	15,3%
Población de 25 a 44 años	28,6%	28,9%	27,9%	29,4%
Población de 45 a 64 años	10,0%	16,0%	22,4%	23,4%
Población de 65 años o más	2,6%	4,3%	16,6%	18,5%
<b>Total</b>	100%	100%	100%	100%
Promedio de edad	23,5	27,5	38,5	40,4

Fuente: Encuesta anual de hogares 2011, tabulados de Suárez (2015). Encuesta Anual de Hogares 2019 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados propios.

En el cuadro referente al N°1, se observa que la población joven (de hasta 12 años) continúa siendo porcentualmente el doble en la ciudad que en las villas. Inversamente, la población mayor a 45 años tiene mayor peso en la ciudad que en las villas. Se evidencia a lo largo de estos años que el cambio más significativo radica en que se percibe una tendencia al crecimiento de los estratos mayores y una disminución en los más jóvenes tanto en el resto de la ciudad como en las villas.

**Referente al Cuadro 2. Distribución porcentual de la estructura de los hogares - CABA y Villas de CABA**

Estructura de hogares	Villas de CABA 2011	Villas de CABA 2019	CABA 2011	CABA 2019
Tamaño promedio de los hogares	4.4	2.8	2.5	2
Personas que viven en hogares con más de 5 miembros	25.8%	15.2%	3.3%	4.4%
(Distribución porcentual)				
Hogares con 1 miembro	4,3%	26.1%	29,3%	42,9%
Hogares con 2 o 3 miembros	28,6%	44,3%	46,6%	44,6%
Hogares con 4 miembros	26,1%	14,4%	14,7%	8,2%
Hogares con 5 miembros o más	40,9%	15,2%	9,4%	4,3%
<b>Total</b>	100%	100%	100%	100%

Fuente: Encuesta anual de hogares 2011, tabulados de Suárez (2015). Encuesta Anual de Hogares 2019 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados propios.

En lo referente al cuadro N°2, en el 2019 se registró un crecimiento en los hogares con 1 solo miembro, tanto en villas como en el resto de la ciudad el crecimiento porcentual es notorio. El crecimiento en la cantidad de hogares con 2 o 3 miembros sólo se vio en los barrios precarios y no en el resto de la ciudad. A su vez, la contracara del crecimiento de la cantidad de hogares de un solo miembro se ve reflejada, en todos los casos, en una disminución en los hogares con 4 miembros o más. Esto indica que en el 2011 existían el doble de hogares con 4 miembros o más que en el 2019.

**Referente al Cuadro 3. Distribución porcentual de déficits en vivienda y hábitat - CABA y Villas de CABA.**

Vivienda y hábitat	Villas de CABA 2011	Villas de CABA 2020
Déficit de saneamiento*	21,4%	19.3%
Hacinamiento **	44,9%	40.5%
Tenencia irregular de la vivienda	83,7%	65.2%

\*Hogares con baño sin descarga de agua o que no disponen de retrete o inodoro

\*\*Más de dos personas por cuarto. Incluye hogares que no disponen de ambientes de uso exclusivo

Fuente: Encuesta anual de hogares 2011, tabulados de Suárez (2015). Encuesta Anual de Hogares 2019 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados propios.

En lo referente al cuadro N°3, sólo se destaca una regularización de la vivienda respecto a los datos recabados en EAH 2011 respecto al 2019 y una leve mejora respecto al saneamiento y al hacinamiento.

**Referete al Cuadro 4. Distribución porcentual de cobertura de salud - Villas de CABA y CABA**

Cobertura de salud	Villas de CABA 2011	Villas de CABA 2019	CABA 2011	CABA 2019
Personas sin cobertura médica (sólo hospital público)	74.8%	73.3%	21.1%	17,6%

Fuente: Encuesta anual de hogares 2011, tabulados de Suárez (2015). Encuesta Anual de Hogares 2019 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados propios.

Para el cuadro N°4 sólo se observa que fuera de las villas de CABA se refleja una disminución en la cantidad de personas que acceden a una cobertura médica sólo a través de los hospitales públicos. Para los que habitan dentro de las villas, no se registraron cambios representativos.

**Referente al Cuadro 5. Distribución porcentual de clima educativo - Villas de CABA y CABA**

Educación	Villas de CABA 2011	Villas de CABA 2019	CABA 2011	CABA 2019
Años prom. de educ. de la población de 25 años o más	8.1	9,1	12.7	13.5
Adultos con universitario completo	2.1%	2,1%	32.1%	33.5%

Fuente: Encuesta anual de hogares 2011, tabulados de Suárez (2015). Encuesta Anual de Hogares 2019 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados propios.

En lo que respecta al cuadro N°5, no se registraron cambios significativos en lo registrado en el 2011 sobre lo recogido en el 2019.

**Referente al Cuadro N°7. Distribución porcentual de problemas de empleo - Villas de CABA y CABA**

Problemas de empleo (desocupación o subocupación)	Villas de CABA 2011	Villas de CABA 2019	CABA 2011	CABA 2019
Jefes de hogar	22.2%	32.2%	9%	29.76%
Mujeres	40.7%	65.3%	16.2%	51.7%

Fuente: Encuesta anual de hogares 2011, tabulados de Suárez (2015). Encuesta Anual de Hogares 2019 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados propios.

En el cuadro que hace referencia al N°7 se evidencia un crecimiento en los problemas de empleo tanto para los habitantes de las villas porteñas como para los que residen en el resto de la ciudad. Posiblemente los números que más llamen la atención sean los que refieren al crecimiento en la cantidad de mujeres con problemas de empleo en toda la ciudad de Buenos Aires. El salto porcentual más grande se da en los jefes de hogar de CABA, donde en el 2011 el 9% tenían problemas de empleo y en el 2019 ese número prácticamente alcanza el 30%, triplicando su cantidad.

**Referente al Cuadro N°9. Distribución porcentual de la población de CABA por lugar de nacimiento. Población total, residentes en villas y resto de la ciudad, 2010.**

País de origen	Villas 2011	Villas 2019	Resto de la ciudad 2011	Resto de la ciudad 2019	Total CABA 2011	Total CABA 2019
Argentina	53.1	59.5	88.9	82.4	86.8	84.4
Otro país	46.9	40.5	11.1	17.6	13.2	15.6
Total	100 (172.542)	100 (1739)	100 (2.717.609)	100 (12581)	100 (2.890.151)	100 (14.319)

Fuente: Encuesta anual de hogares 2011, tabulados de Suárez (2015). Encuesta Anual de Hogares 2019 de la Ciudad de Buenos Aires. Tabulados propios.

En lo referente al cuadro N°9, resulta interesante el cambio inverso en la distribución porcentual de habitantes según lugar de nacimiento comparando las villas porteñas y el resto de la ciudad. Resulta que la población de personas nacidas en Argentina creció en las villas y disminuyó en el resto de la ciudad. Si se analiza sólo el total de CABA, este dato llamativo que se evidencia para los habitantes de las villas de la ciudad queda diluido y no ofrece la riqueza que muestra el análisis de manera diferenciada.



## **Anexo 2**

Encuesta sobre la presencia religiosa en  
asentamientos precarios de Buenos  
Aires (EPRA).

Programa Desarrollo Humano y  
Organizaciones de la Sociedad Civil

# Encuesta sobre la presencia religiosa en asentamientos precarios de Buenos Aires

Programa Desarrollo Humano y Organizaciones de la Sociedad Civil

Estamos trabajando para la UCA. Vamos a entrevistar a personas del barrio para saber un poco más sobre las creencias y prácticas religiosas de la gente, sus preocupaciones y sus modos de enfrentar los problemas. Tenga en cuenta que no hay respuestas correctas o incorrectas, para nosotros todas son válidas si responde con sinceridad. Además, tenga la seguridad de que no se identificará a las personas que respondan y tampoco sus respuestas. Le agradecemos enormemente su tiempo.

Fecha: ...../...../ 2014

HORA DE INICIO: .....hs

Barrio: .....

Encuestador:.....

Supervisor:.....

## DATOS PARA LA CUOTA:

Sexo				Grupo de Edad					
Varón	1	Mujer	2	18 a 24	1	25-44	2	45 y más	3

## DATOS DEL ENCUESTADO

A. Nombre:

.....

B. Edad: .....

C. Sexo: Varón 1 Mujer 2

D. Dirección:

.....

## A – Creencias

<b>1. a) Independientemente del hecho de que vaya a la Iglesia o no, diría usted que es...</b>		<b>b) En pocas palabras, diga por qué:</b>
...una persona religiosa	1	
...una persona poco religiosa	2	
...una persona no religiosa	3	

<b>2. ¿Cree en Dios?</b>							
Sí	1	No	2	Duda	3	Ns/Nr	9

<b>3. Le pido que me diga 3 palabras que asocia con el término "Dios"</b>		
	a.	b.

<b>4. Le pido que me diga si cree mucho, poco o nada en...?</b>	<b>Mucho</b>	<b>Poco</b>	<b>Nada</b>	<b>Ns/Nr</b>
a. La Virgen María	1	2	3	9
b. Los santos	1	2	3	9
c. Los ángeles	1	2	3	9
d. Los orixás	1	2	3	9
e. El Gauchito Gil	1	2	3	9
f. San La Muerte	1	2	3	9
g. La existencia del Cielo	1	2	3	9
h. La existencia del Infierno	1	2	3	9
i. La existencia de los demonios	1	2	3	9
j. La existencia del pecado	1	2	3	9
k. La Resurrección	1	2	3	9

l. La Reencarnación	1	2	3	9
m. La Energía	1	2	3	9
n. La Astrología	1	2	3	9
o. Que se pueda enfermar o dañar a alguien con un ritual	1	2	3	9

<b>5. a) ¿Cree en los milagros?</b>		Si dice Sí	<b>b) ¿Alguna vez ha sentido que estaba en presencia de un milagro?</b>		Si dice Sí	<b>c) ¿Podría mencionar el milagro?</b>			
						Sí	1	Sí	1
						No	2	No	2
Ns/Nr			Ns/Nr	9					

**6. ¿Cómo se conecta con Dios en su vida cotidiana?**

---

**7. ¿Recuerda alguna experiencia religiosa que lo haya marcado? ¿Podría mencionarla?**

---

## B – Práctica Religiosa

8. Durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos, etc., ¿con qué frecuencia ha asistido a un templo o iglesia para una ceremonia de culto?

Más de una vez por semana	1
Una vez por semana	2
Algunas veces al mes	3
Algunas veces al año	4
Nunca	5
Ns/Nr	9

9. La semana pasada ¿asistió a una celebración religiosa?

Sí	1
No	2
Ns/Nr	9

10. ¿Usted considera que su grado de práctica religiosa es...

... alto?	1		
... medio?	2		
... bajo?	3	Ns/Nr	9

<b>11. a) ¿En los últimos años, su práctica religiosa...</b>		<b>b) ¿Por qué?</b>	
... creció?	1		
... disminuyó?	2		
... se mantuvo igual?	3		
Ns/Nr	9		

<b>12. a) ¿De qué santo, Virgen o Cristo es devoto?</b>	<b>b) Si dice Sí: ¿Le hizo alguna promesa a éste o a otro santo?</b>	
	Sí	1
	No	2
	Ns/Nr	9

<b>13. En el último año, ha interactuado o consultado a un...</b>	<b>Sí</b>	<b>No</b>	<b>Ns/Nr</b>
a. Pastor	1	2	9
b. Sacerdote católico	1	2	9
c. Pai o Mae	1	2	9
d. Curandero o sanador	1	2	9
e. Adivino o vidente	1	2	9
f. Otro ESPECIFICAR: .....	1	2	9

<b>14. ¿Cuáles de las siguientes actividades practicó en el último año?</b>	<b>Sí</b>	<b>No</b>	<b>Ns/Nr</b>	<b>¿Cuál? ¿Cuáles?</b>
a. Rezar u orar en su casa	1	2	9	-----
b. Realizar una ofrenda	1	2	9	-----
c. Leer la Biblia	1	2	9	-----

d. Comulgar o participar en la santa cena	1	2	9	-----
e. Misionar o Predicar	1	2	9	-----
f. Leer libros o folletos religiosos	1	2	9	-----
g. Cultos de prosperidad o siembra	1	2	9	-----
h. Participar de algún ritual por un difunto	1	2	9	-----
i. Recibir la imagen de la Virgen en su casa	1	2	9	-----
j. Confesarse	1	2	9	-----
k. Asistir a una fiesta religiosa	1	2	9	
l. Concurrir a una peregrinación o procesión	1	2	9	
m. Asistir a novenas	1	2	9	
n. Concurrir a santuarios	1	2	9	
o. Tener un encuentro carismático con el Espíritu Santo	1	2	9	
p. Rezar en una ermita en la calle	1	2	9	
q. Asistir a retiros o encuentros espirituales	1	2	9	
r. Otra: Especificar:..... .....	1	2	9	

<b>15. a) ¿Tiene Ud. algún altar (por pequeño que sea) en su casa?</b>		<b>b) Si dice Sí: ¿Qué imágenes tiene?</b>
Sí	1	
No	2	
Ns/Nr	9	

**16. ¿Participa en las siguientes instituciones, grupos o asociaciones?**

Institución / grupo / asociación	a. Participa		b. ¿Cuál es el nombre de la institución?	c) ¿Está dentro del barrio?	
	Si	No		Si	No
i. Asociación de una colectividad	1	2		1	2
ii. Parroquia / iglesia / templo (no para celebraciones religiosas)	1	2		1	2
iii. Comedor comunitario	1	2		1	2
iv. Grupos de ayuda/alcohol/adicciones	1	2		1	2
v. Otra ESPECIFICAR:..... .	1	2		1	2

**17. En caso de haberse acercado en el último año a la parroquia / iglesia / templo (excluyendo la asistencia a celebraciones religiosas) ¿podría indicarnos el o los motivos por los cuales lo hizo?**



## C - Pertenencia religiosa

18. a) ¿Cuál es su religión?		b) Dentro de esa religión, ¿a qué Iglesia, parroquia o templo asiste con más frecuencia?
Católica	1	
Evangélica	2	
Adventista	3	
Iglesia de los Santos de los Últimos Días	4	
Testigo de Jehová	5	
Umbanda/Quimbanda/Batuque	6	
Ninguna	7	
Otra (Especificar):..... ....	8	
Ns/Nr	9	

19. a) A lo largo de su vida, ¿ha cambiado de religión?		b) Si dice Sí: ¿A qué religiones adhirió antes? (se anotan todas las que diga)	
Sí	1	Católica	1
		Evangélica	2
		Adventista	3
		Iglesia de los Santos de los Últimos Días	4
No	2	Testigo de Jehová	5
		Umbanda/Quimbanda/Batuque	6
		Ninguna	7
		Otra (ESPECIFICAR)..... ....	8
Ns/Nr	9	Ns/Nr	9

20. a) Cuando Ud. nació, ¿cuál era la religión de su madre?		b) Cuando Ud. nació, ¿cuál era la religión de su padre?	
Católica	1	Católica	1
Evangélica	2	Evangélica	2
Adventista	3	Adventista	3
Iglesia de los Santos de los Últimos Días	4	Iglesia de los Santos de los Últimos Días	4
Testigo de Jehová	5	Testigo de Jehová	5
Umbanda/Quimbanda/Batuque	6	Umbanda/Quimbanda/Batuque	6
Ninguna	7	Ninguna	7
Otra ESPECIFICAR..... .....	8	Otra ESPECIFICAR..... .....	8
Ns/Nr	9	Ns/Nr	9

21. a) Durante el último año, ¿asiste a celebraciones, rituales o charlas de otra religión?

Sí	1	b) Si dice Sí: ¿de qué religión era el evento al que asistió?
No	2	
Ns/Nr	9	

## D - Opiniones

**22. ¿Cuán de acuerdo está con cada una de las siguientes afirmaciones?**

<i>22. a) Puede pasarme algo malo si no cumplo con lo prometido (a Dios o a un santo)</i>					
Mucho	1	Poco	2	Nada	3
<i>22. b) Hay enfermedades que pueden curarse a través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual</i>					
Mucho	1	Poco	2	Nada	3
<i>22. c) Una madre a través de un ritual, una oración o una experiencia espiritual puede lograr la sanación de su hijo</i>					
Mucho	1	Poco	2	Nada	3
<i>22. d) El aborto debe estar prohibido</i>					
Mucho	1	Poco	2	Nada	3
<i>22. e) La homosexualidad es una enfermedad</i>					
Mucho	1	Poco	2	Nada	3

<b>23. a) ¿Conoce a Claudio María Domínguez?</b>	<b>b) Si dice Sí: ¿Qué opina de él?</b>
Sí	1
No	2
Ns/Nr	9

**24. ¿Confía mucho, algo o nada en las siguientes personas?**

	Muc ho	Alg o	Na da	Ns/N c
a. Vecinos	1	2	3	9
b. Asistentes / Trabajadores sociales	1	2	3	9

c. Docentes / Maestros	1	2	3	9
d. Médicos	1	2	3	9
e. Curas	1	2	3	9
f. Monjas	1	2	3	9
g. El Papa Francisco	1	2	3	9
h. Pastores evangélicos	1	2	3	9
i. Presidenta	1	2	3	9
j. Algún otro (especificar):.....	1	2	3	9

**25. ¿Confía mucho, algo o nada en las siguientes instituciones?**

	<b>Muc ho</b>	<b>Alg o</b>	<b>Na da</b>	<b>Ns/N c</b>
a. Iglesia Católica	1	2	3	9
b. Las iglesias evangélicas	1	2	3	9
c. Gobierno Nacional	1	2	3	9

d. Gobierno de la Ciudad de Bs. As.	1	2	3	9
e. Policía	1	2	3	9
f. Instituciones u organizaciones sociales del barrio	1	2	3	9
g. La parroquia de este lugar	1	2	3	9
h. Cáritas	1	2	3	9
i. Gendarmería	1	2	3	9

**26. Si tuviera la ocasión de pedirle al Papa Francisco un cambio en la Iglesia Católica, ¿qué le pediría?**

--

## E – MeDios de Comunicación

<b>27. El último mes, ¿a qué meDios de comunicación religiosos (revista, diario, radio, TV) tuvo acceso?</b>	Si dijo Sí: ¿Con qué frecuencia?	
	De vez en cuando	1

Medio 1: .....	Una vez por mes	2
	Todos los días	3
Medio 2: .....	De vez en cuando	1
	Una vez por mes	2
	Todos los días	3
Medio 3: .....	De vez en cuando	1
	Una vez por mes	2
	Todos los días	3

<b>28. a) En el último mes, ¿te relacionaste con algo religioso por internet (Facebook, mails, blogs)?</b>		<b>b) Si dice Sí: ¿Podrías indicar cuáles?</b>
Sí	1	
No	2	
Ns/Nr	9	

<b>29. a) ¿Está bautizado?</b>		<b>b) Si dice Sí: ¿Qué edad tenía cuando se bautizó?</b>	<b>c) ¿En qué religión fue bautizado?</b>
Sí	1		
No	2		
Ns/Nr	9		
<b>d) Si es evangélico: ¿recibió otro bautismo antes de ser bautizado evangélico?</b>			

Para concluir, le solicitamos que nos brinde algunos datos personales:

F. Nivel educativo alcanzado:		G. Lugar de nacimiento:	H. Estado Civil:		I. ¿Se casó por Iglesia?	
Sin instrucción	1			Soltero	1	Sí
Primaria incompleta	2	Unión de hecho		2	No	2
Primaria completa	3	<b>Hace 5 años, ¿dónde vivía?</b>	Casado	3	Ns/Nr	9
Secundaria incompleta	4		Separado	4		
Secundaria completa	5		Divorciado	5		
Universitario o superior	6		Viudo	6		

J. ¿Tiene alguna profesión u oficio?		K. Si dice sí: ¿Cuál?	L. ¿Tiene trabajo actualmente?	
Sí	1			Sí
No	2	No		2
Ns/Nr	9	Ns/Nr		9

M. Ud. en su hogar es:				¿Tiene hijos?		Si dice Sí: ¿Cuántos?	
Jefe	1	Otro	4	Sí	1		
Conyuge	2	Ns/Nr	9	No	2		
Hijo	3			Ns/Nr	9		

**N. Puede suceder que para verificar el trabajo de los encuestadores se quieran comunicar con Ud., ¿podría darnos su número de teléfono? .....**

**Observaciones** (para uso del encuestador):