
Una escucha sociológica para la sinodalidad. El caso práctico de La Tablada

CLAUDIO ANTONIO PULLI*

Pontificia Universidad Católica Argentina

claudiopulli@yahoo.com.ar

Recibido 04.05.2021/ Aprobado 08.07.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p155-183>

RESUMEN

«El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra “Sínodo”. Caminar juntos -laicos, pastores, Obispo de Roma- es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica».

Las palabras del papa Francisco funcionan como una clave de lectura de este artículo que propone “una escucha sociológica para la sinodalidad” desde un caso concreto. Para ello se hace un uso riguroso de diversas herramientas que permiten medir los diferentes “decibeles” de las creencias y prácticas religiosas, puntualmente, en una ciudad del Conurbano, porque se hace necesario poner el foco en un lugar determinado.

Quizás, nos preguntemos qué sentido tiene leer un texto tan específico de La Tablada si uno no vive en dicha ciudad. La respuesta es que, más allá de los datos relevados y notificar cuantitativamente determinados indicadores de una investigación de tesis, resulta interesante conocer qué variables se manejaron, qué indicadores se midieron, con qué autores se dialogó, cuál fue la metodología utilizada; pues, abstrayéndonos de los valores absolutos, todo el elenco de información producido

* El autor es sacerdote del clero de la diócesis de San Justo (2007, Bs. As, Argentina), y desde el 2013 párroco de San Pantaleón-San Teodosio de La Tablada. Es profesor de Teología de las Facultades de Ciencias Sociales e Ingeniería de la UCA. Es miembro del programa condiciones de vida y religión del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA (IICS).

para esta investigación resulta sumamente significativo para la praxis pastoral de la Iglesia, para la teología urbana, para la sociología de la religión.

Palabras clave: Sinodalidad; Creencias; Prácticas religiosas; Religiosidad popular; Fe tecnomediada; Hibridación

A Sociological Listening for Synodality

The Case Study of La Tablada

ABSTRACT

«The road of synodality is the path that God expects of the Church of the third millennium. What the Lord asks of us, in a sense, is already all contained in the word "Synod." Walking together - laity, pastors, Bishop of Rome - is an easy concept to express in words, but it is not so easy to put into practice». The words of Pope Francis function as a key to reading this article that proposes "a sociological listening for synodality" from a specific case. For this, a rigorous use is made of various tools that allow measuring the different "decibels" of religious beliefs and practices, punctually, in a city of the Conurbano, because it is necessary to put the focus on a certain place. Perhaps, we wonder what is the point of reading such a specific text of La Tablada if one does not live in that city. The answer is that, beyond the data surveyed and quantitatively notify certain indicators of a thesis research, it is interesting to know what variables were handled, what indicators were measured, with which authors there was a dialogue, what was the methodology used; for, abstracting us from absolute values, the whole range of information produced for this research is extremely significant for the pastoral praxis of the Church, for urban theology, for the sociology of religion.

Keywords: Synodality; Beliefs; Religious Practices; Popular Religiosity; Technomediated Faith; Hybridization

1. Introducción. Las ciencias sociales en el Magisterio contemporáneo

Ya los obispos en Aparecida reconocían que hoy día las fronteras trazadas entre las ciencias se desvanecen y se sugiere la idea de que ningún conocimiento es completamente autónomo; y que, por lo tanto, esta situación le abre un terreno de oportunidades a la teología para interactuar con las ciencias sociales (cf. DA 124). Por otro lado, a su tiempo, Juan Pablo II afirmaba que la vida diaria muestra cuán interesado está cada uno en descubrir, más allá de lo conocido de oídas, cómo están verdaderamente las cosas. Este es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias,

que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad (cf. *FR* 25). A nuestro parecer, estas afirmaciones nos interpelan como comunidad teóloga, hacia una consideración de plantearse cada vez más una producción académica basada en el tipo de “aprendizaje colaborativo”, promoviendo una variedad de producción académica “poliédrica” que siga acrecentando la comprensión teológica.

Francisco subraya que cuando algunas categorías de la razón y de las ciencias¹ son acogidas en el anuncio del mensaje, esas mismas categorías se convierten en instrumentos de evangelización; es el agua convertida en vino. Es aquello que, asumido, no sólo es redimido sino que se vuelve instrumento del Espíritu para iluminar y renovar el mundo (cf. *EG* 132); así, cada teóloga, cada teólogo con sus diferentes abordajes, colabora con sus colegas en el progresivo discernimiento de la realidad y, en sí, los signos de los tiempos.

En resumen, como apunta el Papa, la Iglesia, que es discípula misionera, permanentemente necesita crecer en su interpretación de la Palabra revelada y en su comprensión de la verdad. Refiriéndose a las ciencias sociales, y citando a Juan Pablo II, el obispo de Roma señala que la Iglesia presta atención a sus aportes «para sacar indicaciones concretas que le ayuden a desempeñar su misión de Magisterio». La realidad es que esa variedad ayuda a que se manifiesten y desarrollen mejor los diversos aspectos de la inagotable riqueza del Evangelio (cf. *EG* 40). De este modo, en el esfuerzo de la producción científica, con tonada multidisciplinar y en clave colaborativa, se retroalimenta el propio desarrollo teológico, cooperando con el resto de la academia, provocando una positiva interdependencia.

¹ En *Evangelii Gaudium* (133), el Papa puntualiza que la Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Al respecto, los obispos latinoamericanos indican que la cultura actual debe ser conocida, evaluada y en cierto sentido asumida por la Iglesia, con un lenguaje comprendido por nuestros contemporáneos. Solamente así la fe cristiana podrá aparecer como realidad pertinente y significativa de salvación. Pero, esta misma fe deberá engendrar modelos culturales alternativos para la sociedad actual. Los cristianos, con los talentos que han recibido, talentos apropiados, deberán ser creativos en sus campos de actuación: el mundo de la cultura, de la política, de la opinión pública, del arte y de la ciencia (cf. *DA* 480).

2. La esencia de la sinodalidad está en la Trinidad

El eco ontológico del término “social” resuena en la categoría trinitaria de relación. Ya Caldarola indica que este vocablo, en cierta forma, refiere a una alianza entre las personas, que alude a un cierto vínculo de una persona con otra; y que, por lo tanto, la sociabilidad es una característica propia del ser humano. El objeto de estudio de las ciencias sociales es la socialidad del ser humano, es decir, el ser humano y las relaciones sociales. Por lo tanto, la sociabilidad implica una vida en comunidad porque es una propiedad específica de la naturaleza humana.²

«Dios es uno, pero no solitario», afirmaba hace siglos San Hilario de Poitiers, por lo que las relaciones perijoréticas de amor recíproco son constitutivas del ser y de la vida del Dios unitrinitario. Cambón nos ayuda a preguntarnos: Dado que el ser humano está hecho “a imagen y semejanza” de Dios (Gn 1,26) y está llamado a “participar de la naturaleza divina” (2 Pe 1, 4) ¿Cuál es la importancia de vivir en los vínculos humanos y en todos los aspectos de la sociedad, el mismo tipo de realidad existente en el Dios Trino?³

La Santísima Trinidad no es tanto ni solamente una realidad para contemplar sino una forma existencial de todas las cosas, y en particular, el dinamismo de cada relación humana. Por tanto, un elemento de discernimiento de todo comportamiento humano-social es preguntarse si tiene “sabor” a Trinidad:⁴ solidaridad, unidad, diversidad, diálogo, participación, alteridad, pluralidad, libertad, etc. Cambón plantea la necesidad de un nuevo paradigma social: la relación como clave interpretativa de la convivencia humana (so-

2 Cf. Gabriel Carlos Caldarola, *Didáctica de las ciencias sociales* (Buenos Aires: Bonum, 2010), 15s. Al mismo tiempo, este autor enfatiza que la interdisciplinariedad invita a desarrollar una actitud de apertura al diálogo, respeto, humildad y prudencia, ya que supone un trabajo en equipo con profesionales de distintas disciplinas, de integración y estimula la innovación (cf. *Ibid.*, 9).

3 Cf. Este modelo se puede observar en Cambón, *La Trinidad ¿modelo social?* (Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2014), 15s.

4 Sucintamente, podríamos examinarlas en base a las cualidades trinitarias, por ejemplo, de la siguiente manera: “Persona”: todos tenemos la misma dignidad, “Unidad”: “Qué todos sean uno”, “Perijóresis”: comunión, “Agape”: amor de donación, “Kénosis”: servicio, “Relación”: Ser para el otro (Somos siendo con otros).

ciología). ¿Qué es lo que concretamente puede significar? ¿Qué novedades aporta una dinámica de tipo unitrinitario en las relaciones interpersonales y en la organización de la sociedad?⁵

Reiteradas veces el papa Francisco ha exhortado a desarrollar una cultura del encuentro, que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan. Es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que «el todo es superior a la parte». El poliedro representa una sociedad donde las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente, aunque esto implique discusiones y prevenciones. Porque de todos se puede aprender algo, nadie es inservible, nadie es prescindible. Esto implica incluir a las periferias. Quien está en ellas tiene otro punto de vista, ve aspectos de la realidad que no se reconocen desde los centros de poder donde se toman las decisiones más definitivas (cf. *FT* 215).

En toda la encíclica “*Fratelli Tutti*”, el planteo es eminentemente “operativo”: ¿Cómo se hace para vivir “unitrinitariamente”? Según lo revelado por Jesucristo, todo esto debemos experimentarlo no sólo “fuera” de nosotros y en nuestro interior, sino entre nosotros, en la calidad de nuestras relaciones, porque Jesús, no solo nos “redimió” individualmente, sino también las relaciones entre nosotros.⁶

Desde el comienzo de su papado, Francisco volvió a poner insistentemente en la agenda de la Iglesia la sinodalidad. No sólo es observable en sus dichos, sino también en sus gestos, acciones, propuestas y directivas. El largo camino sinodal de escucha del Pueblo de Dios en la Iglesia de la Amazonía (2019); el pedido a la Comisión Teológica Internacional para la elaboración de un documento sobre “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia” (2014-2018); y el proceso sinodal ya iniciado para la “XVI Asamblea

5 Cf. *Ibid.*, 16s.

6 Cf. *Ibid.*, 18.

General Ordinaria del Sínodo de los Obispos” sobre Sinodalidad de la Iglesia (2023), son algunos ejemplo del fuerte llamado del obispo de Roma a toda la Iglesia a redescubrir la sinodalidad como una de sus principales dimensiones constitutivas. Como afirmaba el Papa en su discurso por la “Commemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” el 17 de octubre de 2015:

«El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra «Sínodo». Caminar juntos —laicos, pastores, Obispo de Roma— es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica».

En última instancia, la sinodalidad encierra un elemento trinitario por excelencia, lo que implica una praxis y una mística específica, redescubriendo al Dios trino, que es familia, que es comunidad, comunión de personas divinas que, a fin de cuentas, “caminan juntas”.

3. El “caso” práctico de La Tablada

La inédita Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, de noviembre de 2021, constituye otro evento sinodal contemporáneo. Entre sus objetivos se encuentran: reavivar la Iglesia de una nueva manera, presentando una propuesta reformadora y regeneradora; ser un evento eclesial en clave sinodal, y no sólo episcopal, con una metodología representativa, inclusiva, participativa y tecnomediada (metodología que, a nuestro parecer, vino para quedarse); con el protagonismo de todos los bautizados, abarcando la diversidad de todos los que integramos la Iglesia en estas latitudes.

Alentados por el Papa, todos los bautizados: hombres y mujeres, consagradas y consagrados, diáconos, sacerdotes y obispos están llamados a ser discípulos misioneros en una Iglesia en salida. Como señala el “Documento para el camino” de preparación a la Asamblea, es una gran ocasión para un amplio proceso de escucha para el discernimiento personal y comunitario, suscitando muchas contribucio-

nes del Pueblo de Dios en la escucha recíproca y las deliberaciones comunes en preparación a nuestra Primera Asamblea Eclesial.

El proceso de sinodalidad exige la escucha: Amplio proceso de escucha, escucha del Espíritu, escucharnos mutuamente, escuchar el clamor de la tierra cuidando nuestra casa común, escucha recíproca, escuchar el grito de los pobres, tenemos que escuchar a los pueblos indígenas y afroamericanos por un deber de justicia, escuchar a las víctimas... son todas expresiones que afloran en los últimos documentos producidos en la Iglesia. Pero, hace tiempo que variados actores de la sociedad le “hablan” a la Iglesia. Un ejemplo claro de esto son las ciencias sociales que hace décadas le “dice” muchas cosas. En particular, la sociología. Enhorabuena disponerse a escuchar.⁷

Concretamente, una propuesta que hacemos aquí es “una escucha sociológica para la sinodalidad”, desde un caso en particular de investigación empírica: creencias y prácticas⁸ religiosas en la ciudad conurbana bonaerense de La Tablada. Lo hacemos por medio de diversas herramientas que permiten medir los diferentes “decibeles” de voces para la escucha.⁹

Poner puntualmente el foco en una ciudad Argentina nos permite, con datos empíricos, desde la casuística, alcanzar una mayor comprensión del estado de situación religiosa en general (emparentado con el conocido método inductivo: ir de lo particular a lo general). Como señala Mallimaci, las sociedades del siglo XIX eran tan creyentes como la del siglo XXI, lo que ha cambiado es en qué y

7 Fortunato Mallimaci, Alejandro Frigerio, Ana Lourdes Suárez, Pablo Semán, María Julia Carozzi, Floreal Forni, Renée De la Torre, Juan Martín López Fianza, Eduardo Léopore, Moisés Sbardelotto, Cristián Parker, Eloísa Martín, José Casanova, etc. sólo son algunos de los sociólogos y antropólogos latinoamericanos que hace décadas le “hablan” a nuestra Iglesia.

8 En los próximos dos apartados de este artículo, desarrollaremos brevemente cómo está el estado de situación de cosas, respecto de las creencias y prácticas religiosas en la actualidad, utilizando herramientas sociológicas de investigación.

9 Claudio Antonio Pulli, *Una escucha sociológica para la sinodalidad* (Buenos Aires: Agape libros, 2021).

cómo se cree,¹⁰ por eso nos parece imperioso trabajar en este tiempo sobre estas cuestiones, para describir la situación religiosa actual.

Quizás, nos preguntemos qué sentido tiene considerar algo tan específico de La Tablada si uno no vive en esa ciudad, qué aportes podría brindarnos. La respuesta es que, más allá de los datos relevados y notificar cuantitativamente determinados indicadores de una investigación de tesis, resulta interesante conocer qué variables se manejaron, qué indicadores se midieron, con qué autores se dialogó, cuál fue la metodología utilizada; pues, abstrayéndonos de los valores absolutos, todo el elenco de información producido para este trabajo académico resulta sumamente significativo para la praxis pastoral de la Iglesia, para la teología urbana, para la sociología de la religión: Recomposición religiosa, desinstitucionalización, feminización de la fe, creer sin pertenecer, bricolaje, religiosidades populares, hibridación son algunos de los conceptos que aparecen en dicha investigación. «Se trata de aproximaciones conceptuales que los teóricos de la religión han ido encontrando para ayudar a iluminar la dinámica del campo religioso actual. Un campo cambiante, que se va reconfigurando», prologa Suárez.¹¹

Es un intento por caracterizar la manera en que se está vi- viendo la probable recomposición religiosa, en un contexto de transformación y cambio del paradigma cultural y post ruptura del monopolio católico, la desinstitucionalización de la fe, la creciente combinación de creencias cristianas provenientes del catolicismo con creencias no católicas, provenientes de diversas fuentes religiosas y diferentes tradiciones,¹² percibiendo incluso cómo la religión se constituye hoy en nuevas formas por medio de las culturas digi-

10 Fortunato Mallimaci, «Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina» en *Modernidad, religión y memoria*, comp. Fortunato Mallimaci (Buenos Aires: Colihue, 2008), 75-90.

11 Ana Lourdes Suárez, prólogo a *Una escucha sociológica para la sinodalidad* (Buenos Aires: Agape libros, 2021), 4.

12 Renée De la Torre, «La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada», *Civitas* 12, N° 3 (2012): 506-521.

tales comprendiendo que “lo digital” está haciendo también a “lo religioso”.¹³

Para nuestra investigación pudimos delinear un instrumento de recolección de datos¹⁴ acorde a la riqueza y complejidad de nuestro objeto de estudio,¹⁵ por eso se elaboró un extenso cuestionario con preguntas cerradas y abiertas: ítems donde nos interesaba rescatar la “voz” del respondente o donde el aspecto relevado tiene aún un carácter muy exploratorio.¹⁶

Darle “voz” a los tabladenses, con variadísimas estrategias; recorriendo sus calles, tomando un mate con ellos en la puerta de sus casas (previo a la pandemia del covid-19), conversar mientras esperaban atender o ser atendidos en algún local del barrio, charlando con algún joven en alguna plaza o mirando un partido de fútbol en alguna cancha del barrio, etc.; haciéndoles, incluso, preguntas abiertas para que describan cómo son sus altares hogareños y devociones, qué piensan de Dios, etc. El desafío fue dejar planteado puntualmente “El caso de La Tablada”. Nos pareció muy valioso salir a encuestar, tantear la realidad de una ciudad del AMBA.

Por caso, asumimos el desafío de emprender la trabajosa tarea de realizar por primera vez una encuesta representativa del espacio religioso tabladense. Ciertamente, ser párroco en este territorio, favoreció en mayor medida la comprensión de la tarea.

13 Moisés Sbardelotto, «La reconstrucción de lo ‘religioso’ en la circulación en redes socio-digitales», *La Trama de la Comunicación* 18 (2014): 151-170.

14 El diseño del cuestionario fue realizado luego de los procesos de revisión de una serie de cuestionarios latinoamericanos específicos, sobre creencias y prácticas religiosas.

A su vez, fue una acción en conjunto ya que no “tercerizamos” los quehaceres propios del trabajo de campo, al contrario, trabajamos codo a codo con cada encuestador siguiendo continua y pormenorizadamente cada paso de nuestra investigación recorriendo con ellos cada uno de los sectores de La Tablada.

15 Al respecto, seleccionamos distributivamente según cuota etaria y sexo, en proporción a los datos censales existentes del Partido de La Matanza de la Provincia de Buenos Aires de 2010.

16 Usando de base el utilizado para la EPRA, y tomando cuatro dimensiones claves: creencias; prácticas religiosas; pertenencia religiosa y opiniones; y niveles de confianza en instituciones y actores religiosos. La EPRA es la “Encuesta sobre la presencia religiosa en asentamientos precarios de Buenos Aires” de 2014 dirigido por Ana Lourdes Suárez; fue la investigación inspiradora, que se realizó en los territorios más informales de la CABA con foco en las creencias, vivencias y prácticas religiosas de sus habitantes. Cf. Ana Lourdes Suárez (dir.), *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires* (Buenos Aires: Biblos, 2015).

Diseñamos una metodología que nos permitiera efectuar generalizaciones de los aspectos estudiados a nuestro universo de estudio, al que definimos como todos los habitantes de la ciudad de La Tablada de la Provincia de Buenos Aires mayores de diecinueve años. A la encuesta la llamamos «Creencias y prácticas religiosas en la ciudad de La Tablada» de 2016-2017 (ENTA) y fue aplicada a una muestra representativa de los aproximadamente 115.000 habitantes residentes en dicha ciudad.¹⁷

4. Las creencias

Las creencias en sí tienen un gran componente social ya que generalmente se asumen en la primera socialización¹⁸. Nueve de cada diez argentinos creen en Dios.¹⁹

Para poder tener una primera aproximación de cómo perciben los habitantes de una ciudad a la divinidad se puede solicitar a cada

17 El tamaño de la muestra calculado fue de cuatrocientas personas según nuestra perspectiva estadística, en función de nuestro nivel de desagregación y para reducir lo máximo posible nuestro margen de error. Se realizó un trabajo de campo en distintos puntos vitales de la ciudad de La Tablada, manejamos una perspectiva cuantitativa, empleando como herramienta principal de recolección de datos, el cuestionario estructurado.

18 Aunque esto no supone un *fijismo*: la agencia del individuo las recrea, las fusiona con otras nuevas, las resignifica según su propia historia, contexto, personalidad, en un proceso de recreación que lleva a ponerlas como disponibles en la socialización de nuevos sujetos. Cf. Juan Martín López Fidanza, «Diversidad de creencias», en Ana Lourdes Suárez (dir.), *Crear en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires* (Buenos Aires: Biblos, 2015): 71-87.

19 La Encuesta de la Deuda Social Argentina (EDSA) provista por el Observatorio de la Deuda Social (ODSA) en su relevamiento de 2013 y el coordinado por Fortunato Mallimaci (2013) arribaron a porcentajes coincidentes en esta dimensión para el total del país. Cf. Fortunato Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos, 2013): 36.

El Observatorio de la Deuda Social Argentina es un programa de la UCA que a partir de 2004 realiza todos los años una encuesta nacional con indicadores de desarrollo humano e integración social (Encuesta de la Deuda Social Argentina) a hogares, poblaciones y niños residentes de áreas urbanas del país. Entre sus variadas dimensiones incluyó en algunos de sus relevamientos indicadores de creencias, identidad y práctica religiosa, etc. A partir de estos relevamientos, el ODSA dispone de una base de datos primarios (5.700 hogares) con indicadores sociales válidos, metodológicamente confiables y con amplia aplicación y reconocimiento académico y político-institucional. Cf. Ana Lourdes Suárez, *Ibid.* (2015): 53.

Por otro lado, cabe aclarar que cuando preguntamos sobre la creencia o no en Dios, significa sólo en cuanto a tener la convicción de que “Dios existe”, sin necesidad de que haya un compromiso del creyente con su respuesta ni que su creencia implique un curso de acción, es decir, preguntamos por la divinidad en general. Por eso, la formulación directa de la pregunta sobre creer o no en Dios, tal como es abordada en diversos relevamientos, se inscribe dentro de una mirada sustantiva y nocional de la religión.

encuestado que verbalice tres palabras asociadas al término Dios. Las respuestas de los tabladenses nos muestran en primer lugar la preeminencia de la palabra “amor” a la hora de pensar en Dios.²⁰

Indagar sobre la creencia en Dios es central en el universo de las creencias calificadas como religiosas pero no lo agota. La creencia en otros seres de la esfera sagrada ocupa un lugar destacado para la mayor parte de los individuos.²¹ Al respecto, en nuestra encuesta solicitamos a cada respondente que precise si “cree mucho, poco o nada en...”: *la Virgen María, los santos, los ángeles, los Orixás, el Gauchito Gil, La Difunta Correa, San La Muerte, etc.*²²

Es plausible destacar que en estas múltiples combinaciones de creencias del Conurbano Bonaerense palpamos su vitalidad, y al mismo tiempo perturban el sueño a los que se creen “dueños” de

20 En nuestra investigación el 33,5% de los respondentes eligió la palabra *amor*, de clara conformidad bíblica y resonancia afectivas. A poco más de siete puntos le sigue el término *fe* (26%), a otros casi ocho, el término *todopoderoso* (18,3%) y a 2,3 el vocablo *paz* (16%). La mayor parte de las respuestas están emparentadas con la tradición cristiana, lo cual resulta razonable ya que la sumatoria de los encuestados cristianos (católicos y evangélicos) llega al 86%.

21 Como afirma López Fianza, el aspecto que se indaga de estas creencias es su carácter nocional, de simple afirmación de la existencia de las mismas. Debe recordarse que este modo de indagación ofrece sólo indicios respecto de estas creencias en una escala tripartita de intensidad, nada afirma de los diversos modos y variaciones con que los individuos conciben a cada uno de estos seres y realidades, ni del grado de compromiso o identificación con ellos. Más allá de esta prevención, ésta es una valiosa información a relevar en cuanto da cuenta del horizonte de sentido en el que los individuos construyen su comprensión del mundo. Cf. *Ibid.*, 74.

22 En La Tablada, los resultando de “creer al menos algo en...”, fueron: 1) Jesús (95,7%); 2) Espíritu Santo (91,4%); 3) Ángeles (84,9%); 4) Virgen María (81,6%); 5) Santísima Trinidad (80,4%); 6) Santos (77,1%); 7) San Cayetano (74%); 8) Santo Patrono de la parroquia católica más cercana (66%); 9) San Expedito (62,1%); 10) Difunta correa (39,7%); 11) Gauchito Gil (36%); 12) Pachamama (34,9%); 13) Orixás (19,1%) y 14) San La Muerte (16,1%).

Una cuestión interesante que se repite en diferentes encuestas, resulta ser el caso de la creencia en la Virgen María: el 81,6% de los respondentes dice creer al menos algo en ella, superando incluso el porcentaje que se reconoce como perteneciente a esta tradición (76%).

La tendencia de creer en la Difunta Correa asciende con la edad; al punto que, más de la mitad de los adultos mayores tabladenses encuestados dice creer al menos algo en ella: 51,4%, siendo este el valor porcentual más alto de esta serie. Sin embargo, con el resto de estas figuras extra-católicas, la tendencia es que la franja etaria que dice creer mucho en ellos es la más joven, siendo la Pachamama la que se lleva el mayor porcentaje de creyentes (24,6%).

Cuando hicimos nuestro trabajo de campo pudimos observar que las marcas religiosas del Gauchito Gil fueron numerosas—incluso, nos encontramos con dos santuarios del Gauchito bastante grandes, uno en el parque de una casa, y el otro, al borde de la vía de uno de trenes que atraviesan nuestra ciudad—; sin embargo, los porcentuales correspondientes a La Difunta Correa fueron superiores, aunque esta creencia no se encuentra visibilizada. Respecto de los creyentes del Gauchito Gil, como señala Carozzi, sus creyentes sostienen un *habitus* que es la de construirle altares y rendirle culto frente a ellos en pago de promesas, más que concurrir a altares ajenos; esto vuelve extremadamente visible la multiplicación de su culto. Cf. María Julia Carozzi, «Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América», *Folkloricas* 20 (2005), 13-21.

verdades y ortodoxias; que así como los jóvenes toman mayor distancia de las instituciones, también lo hacen de normas y prescripciones; y sobre todo analizamos que, como dice Mallimaci, la gran mayoría de los habitantes buscan vivir sus creencias a su manera,²³ quieren y exigen elegir²⁴ sus pertenencias.²⁵

Al continuar con nuestro apartado de creencias, en función del espeso imaginario cultural judeo-cristiano (en la existencia del cielo, el infierno, los demonios, el pecado, la resurrección y la reencarnación), el pecado fue el ítem con mayor adhesión: el 77,7% de los encuestados cree fuertemente en el pecado (y el 86,3% dice creer al menos algo). Por lo tanto, se denota una conciencia fuerte de pecado, a pesar de reiteradas declaraciones institucionales de la iglesia católica que opinan lo contrario.²⁶

Seis de cada diez encuestados afirman creer mucho en la resurrección (64,8%), mientras que casi cuatro de cada diez lo hacen en la reencarnación (38,9%)²⁷. Resulta llamativo señalar que uno de cada cuatro encuestados cree al mismo tiempo fuertemente en la resurrección y en la reencarnación; y de estos, el 90,8% son cristianos. Al indagar este binomio se evidencia la penetración que ciertas

23 En nuestra serie vemos que más allá de considerar la variación del nivel educativo, en promedio, no varían mucho los porcentuales de creencias, lo que cambia es el tipo de creencia: en uno de los bordes, los de nivel educativo bajo con un tipo de creencia más vinculado al culto de los difuntos milagrosos; en el otro borde -los de nivel alto-, quizá -si se quiere-, un tipo de creencia más naturalista.

24 Vale observar los porcentuales de los que dicen creer algo en cada una de estas figuras, pero sobre todo, tener un miramiento particular sobre esos datos que duplican el porcentual de los que creen mucho. Por ejemplo, los nacidos en AMBA que creen al menos algo en el Gauchito Gil (35,6%), como así también La Difunta Correa (38%), San La Muerte (18,8%) y la Pachamama (35,9%); tal vez, una línea interpretativa sea que estos datos insinúan un tipo de religiosidad popular conurbana; ya que, como advierten Rostas y Droogers, las religiosidades populares lejos están de ser entidades estáticas y estables; son formuladas por sus usuarios, en un proceso de invención o reinterpretación permanente. Cf. Susanna Rostas y André Droogers, «El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción», *Alteridades* 5 (1995): 81-91.

25 Cf. Fortunato Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos, 2013).

26 Cf. Juan Martín López Fidanza, «Diversidad de creencias», en Ana Lourdes Suárez (dir.), *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires* (Buenos Aires: Biblos, 2015), 71-87.

27 Las mujeres, los de mayor edad y los de menor nivel educativo son quienes más creen tanto en la resurrección como en la reencarnación; la única tendencia sociodemográfica en la que difieren se encuentra en el lugar de nacimiento: los extranjeros son quienes más creen en la primera; mientras que los argentinos que no nacieron en el AMBA son quienes más creen en la segunda.

ideas de influencia oriental tienen en todos los estratos de la sociedad argentina.²⁸

Ante la pregunta *¿Cree en los milagros?*, casi nueve de cada diez respondientes contestaron afirmativamente (88%); es decir, el milagro es una realidad posible y creíble para los habitantes (y no sólo) de La Tablada.^{29 30} De las 200 respuestas de quienes accedieron a relatar el milagro se explicita a Dios como agente del milagro en 8 ocasiones; a la Virgen en 6 veces, menos de la mitad de las veces que se le atribuye a la oración (en 13 oportunidades). Este último agente -un tanto más despersonalizado- registró ser el mayor promotor de milagros, aunque cabe señalar que predominan quienes no mencionan ningún agente (75%).

Por todo lo analizado en este apartado llegamos a la conclusión, junto con Mallimaci que la gran mayoría de los habitantes quieren y exigen elegir sus pertenencias: «Religión sin iglesia, creer sin pertenecer, creyentes a su manera, son expresiones que nos permiten describir un proceso complejo que combina presencia de religiosidad, en términos de creencias y prácticas, y desapego institucional».³¹

28 Cf. *Ibid.*, 79.

29 Para llevar la indagación a un plano más personal y experiencial, se consultó a los que respondieron afirmativamente a la anterior pregunta si alguna vez ha sentido que estaba en presencia de un milagro. El 58,5% de los que creen en los milagros respondió positivamente (la mitad de todos los encuestados): seis de cada diez encuestados en La Tablada afirman haber estado en presencia de un milagro.

30 A los que respondieron afirmativamente la anterior pregunta se les invitó a relatar brevemente el milagro. La gran mayoría de ellos accedió a hacerlo (94%). Organizamos las respuestas en diez categorías. Se destacan tres categorías de milagros: los referidos a la salud, a pedidos concedidos y los que implicaron una salvación en una situación de riesgo de vida. El dinero no fue mencionado por ninguno de los respondientes, como tampoco las referencias al amor de pareja (aunque muchas veces se encuentra en el imaginario de los líderes religiosos cristianos).

31 *Ibid.*, 76.

5. Las prácticas religiosas

Subrayamos la preeminencia de tres grupos de prácticas religiosas³² coexistentes. En primer lugar, las prácticas cristianas clásicas; en segundo lugar, las prácticas tecnomediadas y, por último, las que son afín al movimiento *New Age*.

Dentro del primer grupo, resaltan (en variados estudios) dos totalmente distintas entre sí pero que a la vez señalan la complementariedad de lo institucional y lo personal en la vinculación con lo sagrado, que son: asistir al templo o iglesia para la ceremonia de su culto y rezar u orar en casa.^{33 34}

Sobre esta complementariedad de prácticas, Suárez indica que la primera, rezar en casa, es una actividad efectuada desde un ámbito doméstico; lugar desde el que se toma la iniciativa de entablar un vínculo “personal” con lo sagrado. El porcentaje de respuesta tan alto a esta pregunta puede leerse como revelador de la existencia de un espacio “propio” para el vínculo con la trascendencia³⁵. Sin embargo, la segunda práctica, contrariamente a la primera, se realiza en un ámbito institucional mediante la participación en ceremonias con una ritualidad establecida. Quizás estemos frente a un amigable cuentapropismo institucionalizado; pero con primacía en lo individual, como afirma Hervieu-Léger:

32 Para Suárez, la forma en que las personas se vinculan con lo sagrado, la manera en que mantienen activas sus creencias, los rituales por los que sus devociones y vivencias religiosas se conservan, se alimentan y se significan son todas dimensiones de las prácticas religiosas. Son diversos aspectos que ayudan a comprender cómo las personas viven y expresan su fe; dichas prácticas pueden categorizarse según sean de tipo más individual o comunitario, según se realicen en espacios privados o públicos, según el grado en que responden a rituales institucionalmente establecidos, según el tipo y grado de compromiso religioso que expresan, etc. Cf. *Ibid.*, 89.

33 En La Tablada, como en muchos otros estudios, los primeros lugares del ranking lo ocupan, con porcentajes que superan el 70%, dos prácticas totalmente distintas entre sí pero que a la vez señalan la complementariedad de lo institucional y lo personal en la vinculación con lo sagrado: 1) rezar u orar en casa (77,8%), y 2) asistir al templo o iglesia para la ceremonia de su culto (74%).

34 Un extenso grupo de ítems (27), sobre prácticas religiosas, lo hemos preguntado a todos los encuestados; incluyendo a los que dijeron no creer en Dios o ser personas no religiosas. Se les pidió que indicaran, para cada práctica, si la habían realizado o no en el último año.

35 Cf. *Ibid.*, 90.

«La “subjetivización” metaforizante de los contenidos de las creencias y a la separación de las creencias y las prácticas; la crisis de la noción de “obligación religiosa”; los desplazamientos del significado de las prácticas en relación con la norma institucional que define las condiciones de la anamnesis autorizada, etc., constituyen los síntomas más fácilmente identificables y mensurables de la desintegración de todos los sistemas religiosos del creer».^{36 37}

Al respecto, algunos autores insinúan que cuentapropismo e institucionalización no son términos excluyentes sino más bien modalidades con distintas intensidades y combinaciones; ya Catoggio, Irrazábal y López Tessore, entienden que cuentapropismo religioso es «una forma de individuación religiosa, a partir de la cual hombres y mujeres construyen sus creencias sin la mediación de los especialistas religiosos y/o participación de grupos religiosos».³⁸

El Gráfico 1 evidencia, como en el resto del país,³⁹ la feminización de todas las prácticas religiosas: las mujeres superan en porcentaje a los varones.

Según nuestro ranking, las prácticas con incidencia media, conforman un elenco de prácticas donde se combinan diversas maneras de vinculación con lo sagrado;⁴⁰ si se quiere, desde lo más material como realizar una donación/ofrenda (en la dinámica del don y contradon *mausseano*: una donación/ofrenda material a cambio de un beneficio divino), pasando por la lectura formativa básica de textos religiosos y el hecho de movilizarse hacia espacios religiosos (como una fiesta o un santuario); hasta llegar a la práctica religiosa televisiva-tecnomediada.

36 Cf. Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder, 2005), 276.

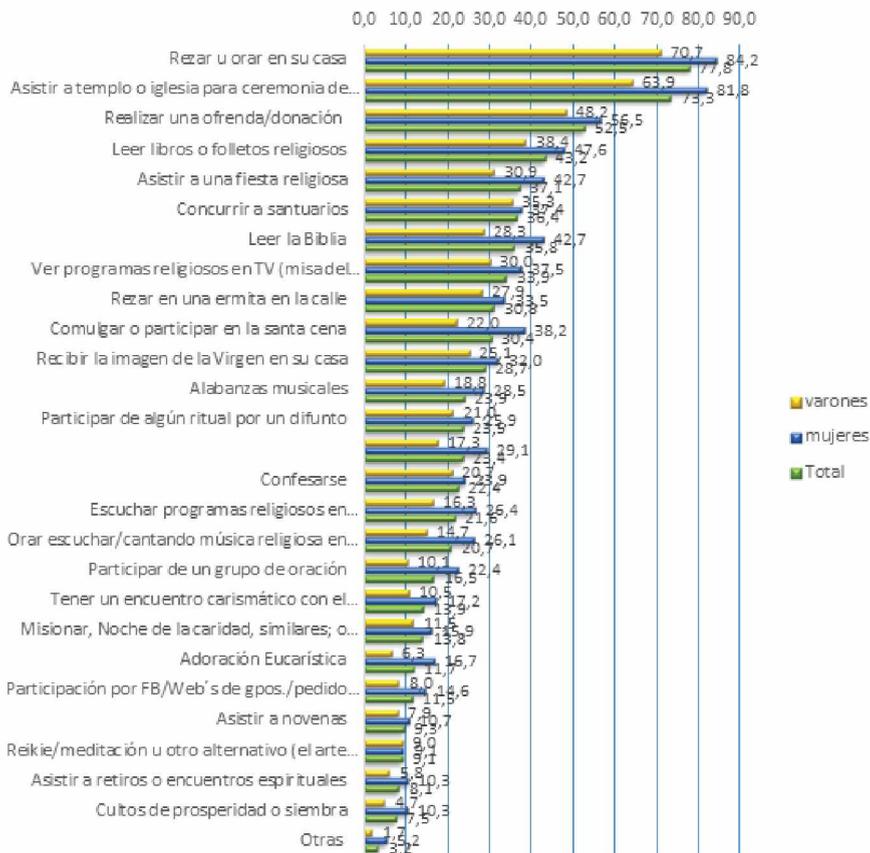
37 Sobre los que asisten “poco”, es decir, algunas veces al año Hervieu-Léger argumenta que puede leerse también como un guiño a un mundo religioso en el que uno “no está” verdaderamente, pero al que está unido por recuerdos festivos, emociones antiguas y apegos estéticos; es decir, donde el elemento religioso de vinculación queda reducido a su marca cultural. Cf. «El peregrino y el convertido. La religión en movimiento», en Pinto Durán (reseña), *Liminar. Estudios sociales y humanísticos* 1 (2007), 208-212.

38 Cf. Soledad Catoggio, Gabriela Irrazábal, Verónica López Tessore, «Creencias, ritos y prácticas religiosas según la asistencia al culto» en Fortunato Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos, 2013), 181.

39 *Ibid.*, 39.

40 Son variadas: realizar una ofrenda/donación (52,5%), leer libros o folletos religiosos (43,2%), asistir a una fiesta religiosa (37,1%), concurrir a santuarios (36,4%), leer la Biblia (35,8%) y ver programas religiosos en TV (33,9%).

Gráfico 1. *Practicó en el último año... % que respondieron afirmativamente por sexo*



Fuente: procesamientos propios en base a la Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas en la Ciudad de La Tablada 2016-2017 ENTA.

Por otro lado, agrupamos las prácticas tecnomediadas⁴¹ con su peso específico propio, como por ejemplo, escuchar programas

41 Uno de los mayores desafíos, en especial para los que no son “digitales nativos”, es dejar de ver el mundo virtual como una realidad paralela, esto es, separada de la vida de todos los días, y acostumbrarse a ver en ella un espacio antropológico entrelazado por la raíz con los otros espacios de la vida. La tecnología ha introducido el mundo digital dentro de nuestro mundo cotidiano. Los medios digitales no son puertas de salida de la realidad, sino “prótesis”, extensiones capaces de enriquecer nuestra capacidad de vivir las relaciones e intercambiar informaciones. Cf. Antonio Spadaro, «La fe y el ambiente digital: “nodos” críticos y prospectivas», en Sociedad Argentina de Teología, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías* (Buenos Aires: Agape libros, 2014), 21-43.

religiosos por radio o internet y orar escuchando o cantando música religiosa desde el celular, Tablet, etc.; estas tienen mayor relevancia en sus porcentuales que prácticas religiosas “clásicas” tales como participar en un grupo de oración, misionar, predicar o hacer adoración eucarística, como señala Sbardelotto:

«La fe practicada en los ambientes digitales apunta a un cambio en la experiencia religiosa del fiel y en la manifestación de lo religioso. Cambio que se da por medio de nuevas temporalidades, nuevas espacialidades, nuevas materialidades, nuevas discursividades y nuevas ritualidades». ⁴²

Evidentemente, en los últimos años, y sobre todo en tiempo de pandemia, la fe practicada en los ambientes digitales ha cambiado en muchos casos la experiencia religiosa de los fieles. ⁴³ Que las tecnologías actuales forman parte de nuestro entramado cotidiano es un hecho innegable; ahora, cuál es la medida su injerencia en la praxis pastoral, es una cuestión que seguimos investigando.

Hoy día en la *Web* y en el mundo de las aplicaciones móviles nos encontramos con experiencias, vivencias, modos de encuentro, procesos comunicacionales, creencias, saberes y tradiciones, etc.; dentro de la gran oferta existente, podemos visitar sitios virtuales denominados “parroquias”, “altares”, “cementeros”, “adoración eucarística” virtual, como así también “comunidades eclesiales”, “grupos de oración” *Facebook* o *Instagram*, “misas dominicales” por *YouTube*; videos divertidos y “expres” de sacerdotes *TikToker*, etc.

Al respecto, podríamos preguntarnos por las “prótesis” que utilizamos o utilizaríamos para vivenciar más ampliamente la fe, de modo singular durante el tiempo de pandemia del covid-19.

«No tengan miedo de hacerse ciudadanos del mundo digital. El interés y la presencia de la Iglesia en el mundo de la comunicación son importantes para dialogar con el hombre de hoy y llevarlo al encuentro con Cristo: una Iglesia que acompaña en el camino sabe ponerse en camino con todos», afirmaba Francisco en su mensaje para la *48 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (Comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro)* el 1 de junio de 2014 https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.pdf

⁴² Cf. *Ibid.*, 164.

⁴³ Una religiosidad marcada por la poca fidelidad institucional y doctrinal, por la fluidez de los símbolos en tránsito religioso y por la subjetivación de las creencias: de la herejía tradicional, pasamos a la *e-rejía*, o sea, bricolajes digitales de la fe, en que el propio individuo produce, de forma autónoma, el dispositivo de sentido que le permite orientar su vida y responder a las cuestiones últimas de su existencia estableciendo un vínculo entre su solución creyente personal y una tradición creyente instituida a la cual él se reporta de manera libre. Cf. *Ibid.*, 166.

Algunos de estos sitios o aplicaciones son extensiones de grupos de encuentro presencial pero otros nuclean a personas que nunca se encontrarán físicamente, y que en muchos casos se autodenominan “comunidades”.⁴⁴

La cuestión es que la religión *on line*, al desencadenar cambios notables en la experiencia religiosa, transforma también el carácter de la propia religión: es tanto señal cuanto producto de la mediatización. Por eso, como indica Sbardelotto, es importante percibir cómo la religión se constituye hoy en nuevas formas por medio de las culturas digitales y comprender que “lo digital” está haciendo a “lo religioso”.⁴⁵

Este predominio de prácticas tecnomediadas (*on line*) por encima de otras, si se quiere, más clásicas (*off line*) que requiere la presencia física de las personas quizás tenga que ver, además del largo período que estuvimos “encuarentenados”, con lo que implica la dinámica algorítmica que retroalimenta dicha participación y “gustabilidad”.

La posibilidad de vivenciar la fe de una manera tecnomediada abre nuevos desafíos que incluye, por un lado, en muchos casos el refuerzo de un cuentapropismo religioso: una nueva religiosidad virtual móvil que dista por ello de ser menos profunda o efímera⁴⁶; pero que a la vez genera nuevos riesgos, propios de la “burbuja” endógena que se genera cuando las plataformas filtran y construyen nuestros perfiles de interés, y así se pierde de vista la diversidad, se aumenta la intolerancia y los fundamentalismos, se clausura la novedad, a lo imprevisto que sale de nuestros esquemas relacionales o

44 Cf. Mariel Caldas, «Las tecnologías actuales en las comunidades pastorales mirándolas como TEP (Tecnologías de Empoderamiento y Participación)» en *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2014), 353-365.

45 Cf. *Ibid.*, 155.

46 Con la mediatización digital, ocurre un desvío de la autoridad eclesial y una automatización de los fieles en prácticas religiosas conectadas, contribuyendo así, para el desarrollo de nuevas prácticas sociales y religiosas profundamente marcadas por los comportamientos de autonomía individual y de conectividad. Cf. *Ibid.*, 166.

mentales. Por tanto, lo otro o el otro se vuelve significativo sólo si es de algún modo semejante a uno, sino, no existe, asegura Spadaro.⁴⁷

Consideración aparte hacemos sobre la práctica religiosa alternativa⁴⁸ vinculada a la integración cuerpo-mente, con cierta referencia a lo natural que tienen que ver con aquellas disciplinas, prácticas y creencias que subjetivamente nos parecen similares como son el reiki, la meditación, las técnicas de respiración propuestas por el arte de vivir, taichí, chiquom, etc.; que son incluidas bajo el movimiento *New Age*, que cree en la inmanencia de Dios, que en todo hombre hay una chispa divina y que cualquier práctica⁴⁹ o creencia que funcione para el individuo es correcta.⁵⁰ Esta religiosidad alternativa se encuentra alentada por un consumo abierto a la libre elección.

Además de las numerosas opciones de prácticas religiosas que más arriba nos propusimos indagar en nuestro campo de estudio, también preguntamos por las prácticas vinculadas a las devociones: la presencia de altares en los hogares y las promesas efectuadas a devociones personales.⁵¹ Esta trilogía es quizás una de las áreas

47 Cf. *Ibid.*

48 Según De la Torre, se está produciendo una integración de retazos de tradiciones y valores *New Age* ofreciendo una religiosidad alternativa alentada por un consumo abierto a la libre elección y a la personalización de los menús creyentes; generándose así bricolajes y contenidos híbridos entre: las religiones de oriente y occidente, entre la magia y el catolicismo, entre lo indio y la nueva era. A su vez, esta religiosidad de consumo está también intensamente mediada por los mensajes mediáticos, la literatura de autoayuda, la ciencia, la ficción, los talismanes mágicos, la industria de la música (principalmente en el pentecostalismo) y los tele-evangelistas (como la denominación brasileña "Iglesia Universal del Reino de Dios"). Cf. Renée De la Torre, «La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada», *Civitas* 12, N° 3 (2012), 506-521.

49 Incluyendo disciplinas de sanación alternativas (algunas de origen oriental): centralización, proyección astral, visualización guiada, iridología, reflexología, gemoterapia, cromoterapia, renacimiento, shiatzu, sanación con poder de pirámides, cristaloterapia, etc. A esto habría que sumarle también el empleo de diversas técnicas nuevas y tradicionales como medios de transformación personal: yoga, reiki, meditación, canalización, consultas astrológicas, cartas de tarot, etc.

50 Cf. María Julia Carozzi, «Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales», *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 2, N° 5 (1998), 13-21.

51 Por un lado, las devociones religiosas por parte de creyentes se caracterizan por la carga de respeto y/o admiración hacia figuras sagradas, implican algún tipo de vínculo emocional que se expresa generalmente a través de prácticas o ritualidades. Las promesas son expresiones de esas prácticas por lo que pueden ser abordadas como instancias que mantienen vivas las devociones. Cf. Ana Lourdes Suárez, «Devociones, promesas, y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares», *Ciências Sociais e Religião* 18, N° 24 (2016): 56.

más emotivas en referencia a las prácticas religiosas y que pueden generarse en las personas por diversos motivos; ya sea por una necesidad (por ejemplo, un devoto recurre a una figura religiosa implorando por su salud), por alguna cuestión piadosa (verbigracia, en un espacio doméstico de oración el creyente recrea personal y extrainstitucionalmente su vínculo con lo divino), por costumbre o tradición familiar (por ejemplo, un miembro joven de una familia continúa con la práctica de hacer una promesa a una figura religiosa querida en beneficio de algún familiar anciano), etc.

Dicha devoción a una figura religiosa, es una manifestación de la fase experiencial y emotiva de una creencia. Se establece un vínculo con una “figura” que involucra enteramente al sujeto; y que comporta muchas veces la práctica de la “promesa” en la que el vínculo queda encausado en una dinámica circular de devoción-entrega-confianza-obligación-agradecimiento, por la que se sella un espacio emocional.⁵² Dicho espacio contiene una alta carga emotiva y de sentido, que se expresa en las múltiples ritualidades del repertorio del contexto sociocultural, que a su vez se cimenta en trayectorias socioreligiosas personales, familiares y comunitarias en constante resignificación.⁵³

En nuestra investigación preguntamos sólo por los altares en las casas.⁵⁴ En realidad, más que una práctica religiosa en sí es un es-

Por otro lado, las fuentes de las devociones pueden surgir en torno a figuras no siempre de origen estrictamente religioso, sino que a veces son transferidas desde otras áreas de actividad de las que los devotos participan como, por ejemplo, el mundo del espectáculo o del fútbol. Cf. María Julia Carozzi, *Ibid.* (2005), 16. Un caso analizado por Carozzi es el de la figura de Gardel, cuyos homenajes se constituyen en verdaderos rituales que contribuyen a la construcción de su sacralidad; una sacralidad que resuena, para quienes creen, con la posibilidad de obrar milagros. Cf. María Julia Carozzi, «Rituales en el horario central: sacralizando a Gardel en los homenajes televisivos», *Ciências Sociais e Religião* 6, N° 6 (2004), 11-29.

52 En referencia a las devociones, podemos decir que el grueso de las devociones en la ciudad de La Tablada, ampliamente va dirigido a figuras oficiales reconocidas por la institución eclesial, y muy poco a figuras marginales a la misma. Las dos más importantes de las católicas son la Virgen y Jesús, donde más de la mitad de los que dijeron tener devociones nombraron a la Virgen y un cuarto a Jesucristo; cabe resaltar que a una distancia considerable de estas se encuentra la del Gauchito Gil, primera figura extra católica, con una devoción que no llega al 10%. Una gran ausente en el plano de las devociones es la Difunta Correa a pesar de que dos de cada diez respondientes habían manifestado creer mucho en ella.

53 Cf. Ana Lourdes Suárez, *Ibid.* (2016).

54 En La Tablada cuatro de cada diez encuestados manifestó tener un altar en su casa. Aquí las mujeres, los de mayor edad, los de menor nivel educativo y los argentinos que no nacieron en

pacio sustentador de otras prácticas (varias de nuestro largo listado analizado más arriba pueden tener como entorno un altar doméstico, por ejemplo orar, rezar novenas o leer la Biblia), convirtiéndose en un “territorio” doméstico desinstitucionalizado de vinculación cercana con lo sagrado; en definitiva es una instancia habilitadora de diversas expresiones de fe que pueden efectuarse fuera de la institución religiosa.⁵⁵

6. La globalización. Amenazas y oportunidades

Para finalizar, junto con Casanova, afirmamos que, bajo las condiciones de la globalización, de modo singular en este tiempo de pandemia, todas y cada una de las religiones del mundo experimentan procesos múltiples de *aggiornamento* que ya no sólo recurren a sus propias tradiciones sino también gradualmente a otras. Al mismo tiempo, este autor manifiesta que:

«Lo que es nuevo de verdad en nuestra era global es la presencia y disponibilidad simultáneas de todas las religiones del mundo y todos los sistemas culturales, de los más “primitivos” a los más “modernos”, a menudo desligados de sus contextos espaciales y temporales, listos para apropiaciones individuales flexibles o fundamentalistas».⁵⁶

A su vez, la globalización, en cierta forma, se convirtió en una especie de “gran ola migratoria virtual”, que no incluye un desplazamiento físico pero sí psíquica y desterritorializada que, gracias a la utilización de las TICs, pareciera transformarlo todo, permanentemente; ya sea desde el trabajo a distancia pasando por las telecompras intercontinentales, la capacitación personal y la vivencia de la fe tecnomediada hasta las relaciones interpersonales transnacionales.

AMBA son quienes más manifestaron tener un altar en su casa (por pequeño que sea). Las imágenes que componen estos altares son variadas y tienden a coincidir con las devociones. Aquí también la imagen predominante sigue siendo la Virgen (68%), seguida por Jesucristo (38,3%). Luego le siguen San Cayetano (17%), San Expedito (17,1%) y el Gauchito Gil (10,9%).

55 Cf. Ana Lourdes Suárez, *Ibid.* (2015).

56 José Casanova, «Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial», *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7 (2007), 13.

Lo cierto es que, en este mundo globalizado en constante transformación, la religión sigue jugando hoy un papel globalmente importante⁵⁷. En este marco, desigual y marcadamente asimétrico, la globalización representa:

«No sólo una gran oportunidad para las viejas religiones del mundo en la medida en la que puedan liberarse de las restricciones territoriales del estado-nación y recuperar sus dimensiones transnacionales, sino también una gran amenaza en la medida en la que la globalización implica la desterritorialización de todos los sistemas culturales y amenaza con disolver los lazos esenciales entre historia, pueblo y territorios que han definido todas las civilizaciones y religiones del mundo».⁵⁸

Terminando, sólo nos queda intentar respondernos una última cuestión ¿actualmente, cómo juegan todas estas complejidades en cada uno de nuestros “territorios” pastorales específicos?

7. Conclusiones

El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. “Caminar juntos”, fácil de expresar con palabras, pero difícil ponerlo en práctica. Al inicio de este artículo recordábamos las palabras del papa Francisco para proponerlas como clave de lectura hacia una escucha sociológica de los diferentes “decibeles” de las creencias y prácticas religiosas de los tabladenses que en medio de la trama conurbana buscan darle sentido a sus vidas. El cometido de esta investigación implicó contribuir a que la vida de quienes habitan el primer cordón del Conurbano, que suele estar bastante invisibilizada, sea más conocida, “escuchada” y apreciada.

En primer lugar, con diferentes herramientas sociológicas, se caracterizó la diversidad de las creencias. Básicamente, hemos podi-

57 Más del ochenta por ciento de la población mundial sigue alguna religión. Cf. Petrella, *Dios en el Siglo XXI* (Buenos Aires: Debate, 2010). A su vez sugerimos ver el video Ted “El futuro de la religión: Ivan Petrella” en https://youtu.be/Lgg_tQO0qu4

58 José Casanova, *Ibid.*, 14-15.

do responder tres cuestiones: la intensidad del creer de los tabladenses; en qué creen y cómo perciben ellos lo divino. Al respecto, afirmamos que el nivel de creencia en Dios de los tabladenses es muy alto y, en gran medida, así se autoperciben. A su vez, llegamos a la conclusión que la mayoría de los tabladenses busca vivir sus creencias a su manera y palpamos las múltiples combinaciones de creencias que demostraron su vitalidad y plasticidad cuentapropista.

En segundo lugar, detectamos un doble flujo de creyentes: de un lado, los católicos que creen más allá del canon establecido y esperado por sus referentes eclesíásticos; del otro, el contraflujo de los no católicos que creen en postulados propios de la iglesia católica⁵⁹. En los creyentes católicos detectamos varios “puntos de fuga” ya que tienden a creer menos o más allá de las figuras y postulados propios de su canon.⁶⁰

A su vez, detectamos un porcentaje de creyentes que asociaron a Dios con imágenes relacionadas al cosmos, ya sea los que afirmaron creer en “la energía”, o vinculados con cosas más terrenales como “la naturaleza” y “la pachamama”. No logramos reconocer un vínculo afectivo que colme y satisfaga a los tabladenses. De todos modos, aquí mencionamos solamente algunos indicios de lo que queremos afirmar; sin dudas, habrá que seguir indagando estas sutiles tendencias o deslizamientos de matiz conurbana específica; por eso, sería muy interesante poder aplicar nuestra encuesta en otros territorios del primer cordón, como así también poder repetir esta misma investigación dentro de algunos años. En base a estos indicios de diferenciación, proponemos una

59 Sobre esto último, el ejemplo más evidente lo detectamos en aquellos que manifestaron creer al menos algo en la Virgen María, superando el porcentaje de aquellos que se reconocen pertenecientes a la tradición católica.

60 Por ejemplo, son católicos la mayoría de los que dijeron creen en La Difunta Correa, el Gauchito Gil, la Pachamama, los Orixás y San la Muerte; a la vez, sólo un poco más de la mitad de los católicos dijeron creer en los santos, figuras propias de la iglesia católica. Para completar lo que estamos afirmando sobre el cuentapropismo tabladense, reconocimos la penetración de cierto grado de influencia de las tradiciones y creencias orientales, ya que pudimos constatar que muchos afirmaron creer en la resurrección y al mismo tiempo en la reencarnación.

posible línea investigativa respecto de un factible tipo de religiosidad popular-conurbano.⁶¹

Por otro lado, resaltamos la preeminencia de tres grupos de prácticas religiosas que coexisten en La Tablada. En primer lugar, las prácticas cristianas que las llamamos “clásicas”; en segundo lugar, las prácticas tecnomediadas, con su peso específico propio; y por último, las que son afín al movimiento *New Age*. Podemos decir que se detectaron variadas maneras en que los creyentes tabladenses están viviendo su multireligiosidad.

Cuando nos detuvimos en el primer grupo, observamos que las dos terceras partes de los encuestados, realizan dos prácticas religiosas muy diversas entre sí: rezar u orar en casa y asistir al templo o iglesia para la ceremonia del culto. Ambas se complementan, no sólo por el ámbito en que cada una de ellas se llevan a cabo, una en el doméstico y la otra en el institucional; sino también por el tipo de práctica, la primera, el creyente al tomar la iniciativa personal, procura establecer un vínculo con lo sagrado; la segunda, participando en celebraciones que desde lo institucional se le propone una ritualidad establecida. Nos encontramos con un cuentapropismo religioso institucionalizado, con primacía en lo individual.

El segundo conjunto de prácticas que surgió de nuestra investigación, fueron las prácticas religiosas tecnomediadas, que en

61 Igualmente, así como detectamos que muchos creen en los milagros, a la hora de preguntar por los agentes del milagro, mínimamente aparece la figura de Dios como su artífice; algunas veces el autor del milagro es fruto de un esfuerzo personal por medio de la oración (la posibilidad de curar una enfermedad a través de un ritual), pero la mayoría nada expresa de su autor, parecería que existiera un plano “mágico” que produce el milagro; estaríamos en presencia de una vinculación más de conveniencia con el ser superior; se acepta que la oración o un rito, algo espiritual, tiene una influencia sobre una curación física; pero no llegaría a tener consecuencias negativas o hacer daño, si uno no cumpliera la promesa establecida. Quizás tenga que ver con una relación más distante, menos comprometida, menos relacional o más fría con lo divino. No pareciera que en nuestro territorio cobre mayor relevancia la obligación, la reciprocidad y la deuda con Dios. Sobre esto último, quisimos resaltar sutiles diferenciaciones, que marcan cierto deslizamiento de cómo se concibe la divinidad en un territorio específico del GBA: una cierta plataforma de religiosidad popular y cierto matiz Conurbano específico: una concepción de lo divino del tipo “Conurbano”; tal vez, no tan afectivo-relacional; quizá, un poco menos sensible y más distante que la netamente religiosidad popular clásica: cosmológica, holista y relacional. Cf. Pablo Semán, «Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea», en *Ciencias Sociales e Religião*, año 3, N° 3 (2001): 45-74.

varios casos las hemos encontrado superando los porcentuales de las prácticas religiosas “clásicas” cristianas. Todavía no podemos medir el impacto que está generando actualmente la metamorfosis de las tecnologías de información y comunicación; pero es evidente, particularmente demostrado en la pandemia del covid-19, que están cambiando en muchos casos la experiencia religiosa de los fieles, al punto que “lo digital también está haciendo a lo religioso”. La posibilidad de vivenciar la fe de una manera tecnomediada abre nuevos desafíos, que incluye una nueva religiosidad virtual móvil, que dista por ello de ser menos auténtica o fugaz.

Por último, en un tercer conjunto agrupamos las prácticas acordes al movimiento *New Age*, que en La Tablada tienen una incidencia, en algunos casos, superior a las prácticas anteriormente mencionadas. Esta religiosidad que denominamos “alternativa” se encuentra naturalmente alentada por un consumo abierto a la libre elección. Creemos relevante seguir analizando las producciones religiosas de la modernidad y las producciones modernas de las religiones.⁶²

A su vez, coincidimos con Parker que hoy día el catolicismo latinoamericano «está siendo amenazado ya no desde el frente o desde el flanco sino por sus propias bases, fieles cuyas creencias difusas sólo reconocen nominalmente su adhesión al catolicismo»⁶³. Si bien sabemos que los habitantes de La Tablada tienden a mantener la religión que les fue transmitida por sus padres, y que en su mayoría fueron bautizados en la fe católica; algún indicio diferente podemos observar en su trayectoria a través de la porosidad. Cuando buceamos en el seno de la Iglesia católica, notoriamente pudimos darnos cuenta que es la religión que más expulsó a sus fieles; siendo

62 Cf. Fortunato Mallimaci, *Ibid.* (2008).

63 Cf. Cristián Parker Gumucio, «¿América Latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso» en Jaime Llambias-Wolf (ed.), *América Latina: interrogantes y perspectivas* (York: York Bookstore, 2013), 15.

Cf. Mariel Caldas, «Las tecnologías actuales en las comunidades pastorales mirándolas como TEP (Tecnologías de Empoderamiento y Participación)» en *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2014), 353-365.

ellos los que más participaron de otros cultos, charlas y acudieron a referentes de otras tradiciones religiosas.

Los indiferentes (ateos, agnósticos y sin religión) en nuestro territorio representan la tercera fuerza en orden de incidencia, después de los evangélicos. Si bien el grupo de los indiferentes no pertenecen a ninguna institución, tampoco pudimos afirmar que se encuentran fuera del mundo de lo “sagrado”; ya que una gran porción de los mismos, afirmó creer en Dios, son un ejemplo claro de los que creen “sin pertenecer”.⁶⁴

Nos resulta desafiante poder replicar nuestro cuestionario en otros espacios del primer cordón, como así también repetir esta misma investigación con cierta periodicidad en La Tablada. Por su parte, nos fue imposible volcar en un primer trabajo toda la información que hemos generado; queda a disposición nuestra base de datos ENTA para ulteriores investigaciones de nuestro territorio de estudio. Desearíamos también abrir a futuro otra línea investigativa para indagar, desde perspectivas cualitativas, cómo efectivamente los tabladenses viven su fe, cómo significan sus creencias y sus prácticas religiosas; y cómo manifiestan una probable religiosidad del tipo popular-conurbano. Hay que seguir caminando juntos: hay mucho por escuchar.

Bibliografía

- Caldarola, Gabriel Carlos. *Didáctica de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Bonum, 2010.
- Caldas, Mariel. «Las tecnologías actuales en las comunidades pastorales mirándolas como TEP (Tecnologías de Empoderamiento y Participación)». En *La transmisión de la fe en el mundo de las*

⁶⁴ Destacamos que, dentro de este segmento, los varones y los jóvenes fueron quienes menos declararon pertenecer a alguna adscripción.

- nuevas tecnologías*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2014.
- Carozzi, María Julia. «Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales», en *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, vol. 2, N° 5 (1998): 13-21.
- Carozzi, María Julia. «Rituales en el horario central: sacralizando a Gardel en los homenajes televisivos», en *Ciências Sociais e Religião*, año 6, N° 6 (2004): 11-29.
- Carozzi, María Julia. «Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América», en *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 20 (2005): 13-21.
- Casanova, José. «Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial», en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N° 7 (2007): 1-20.
- Catoggio, Soledad.; Irrazábal, Gabriela y López Tessore, Verónica. «Creencias, ritos y prácticas religiosas según la asistencia al culto». En Mallimaci, Fortunato (dir.), en *Atlas de las creencias en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo (Aparecida)* (2007), <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- De la Torre, Renée. «La religiosidad popular como ´entre-medio´ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada», en *Civitas*, vol. 12, N° 3 (2012): 506-521.
- Francisco. *Discurso por la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos* (2015), https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html
- Francisco. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* (2013), https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

- Francisco. *Mensaje para la XLVIII Jornada mundial de las comunicaciones sociales* (2014), https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.pdf
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Hervieu-Léger, Danièle. «El peregrino y el convertido. La religión en movimiento», en A. M. Pinto Durán (reseña), *Revista Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, año 5, vol. V, N° 1 (2007): 208-212.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Fides et Ratio* (1998), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- López Fianza, Juan Martín. «Diversidad de creencias». En Suárez, Ana Lourdes (dir.), *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2015.
- Mallimaci, Fortunato. «Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina». En Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue, 2008.
- Mallimaci, Fortunato (dir.). *Atlas de las creencias en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- Parker Gumucio, Cristián. «¿América Latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso», en Jaime Llambias-Wolf (ed.), *América Latina: interrogantes y perspectivas*, York: York Bookstore (2013): 205-232.
- Pulli, Claudio Antonio. *Una escucha sociológica para la sinodalidad*. Buenos Aires: Agape libros, 2021.
- Rostas, Susanna y Droogers, André. «El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción», en *Alteridades* 5 (1995): 81-91.
- Sbardelotto, Moisés. «La reconstrucción de lo 'religioso' en la circulación en redes socio-digitales», en *La Trama de la Comunicación*, vol 18 (2014): 151-170.

- Semán, Pablo. «Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea», en *Ciências Sociais e Religião*, año 3, N° 3 (2001): 45-74.
- Spadaro, Antonio. «La fe y el ambiente digital: “nodos” críticos y prospectivas». En Sociedad Argentina de Teología, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*. Buenos Aires: Agape libros, 2014.
- Suárez, Ana Lourdes. «Devociones, promesas, y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares», en *Ciências Sociais e Religião*, año 18, N° 24 (2016): 54-70.
- Suárez, Ana Lourdes. (dir.). *Crear en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2015.

