

## **“Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar”: Familia, transmisión y religión en la Argentina actual.**

Verónica Giménez Béliveau<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires / CEIL - CONICET  
Saavedra 15, PB, C.P 1083, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.  
[vgimenez@ceil-piette.gov.ar](mailto:vgimenez@ceil-piette.gov.ar)

Mariela Analía Mosqueira<sup>2</sup>

Universidad de Buenos Aires / CEIL - CONICET  
Saavedra 15, 4to piso, C.P 1083, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.  
[mmosqueira@ceil-piette.gov.ar](mailto:mmosqueira@ceil-piette.gov.ar)

Recibido el 01 de junio del 2011

Aceptado el 15 de noviembre del 2011

### **Resumen**

En tanto dispositivo central de la reproducción social, la familia es una palanca fundamental de la transmisión de la religión. Es que el grupo doméstico, actúa tanto en el plano de lo “físico” como de lo “espiritual”: la reproducción social en las sociedades occidentales modernas reconoce como uno de sus lugares privilegiados a la familia nuclear, y esto se refiere tanto a la reproducción de sus miembros (nacimientos) como a la reproducción de valores, estándares de vida, posiciones sociales y también adscripciones, prácticas y creencias religiosas.

La propuesta de este trabajo es trazar algunas líneas de análisis en torno al eje familia-religión en la Argentina actual centrándonos en la transmisión familiar de las religiones. Reflexionaremos sobre la incidencia de lo familiar en la conformación de identidades religiosas y, a su vez, cómo lo religioso contribuye diferencialmente a la cohesión de las unidades domésticas. Para ello, analizaremos las tramas de la transmisión y apropiación familiar de creencias, prácticas y ritos religiosos en la estructura social argentina.

Palabras clave: Familia- Religión- Transmisión- Argentina

### **Abstract**

As a central device of social reproduction, the family is a key lever for the transmission of religion. The domestic group acts both the "physical" and the "spiritual" level: in modern western societies, the nuclear family is the center of social reproduction. This refers both to the reproduction of members (births) and values, living standards, social positions and assignments, religious practices and beliefs.

---

<sup>1</sup> Verónica Giménez Béliveau es Doctora en Sociología/Doctora en Ciencias Sociales por la École de Hautes Études en Sciences Sociales, París/ Universidad de Buenos Aires. Investigadora Adjunta del CONICET en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL). Docente en la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires).

<sup>2</sup> Mariela Analía Mosqueira es Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becaria Doctoral del CONICET en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL). Docente en la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires).

The purpose of this paper is to draw some lines of analysis on the family-religion axis in Argentina nowadays. We will reflect on the impact of the family in shaping religious identities and also on how religion contributes differentially to the cohesion of the households. In this line, we will analyze the patterns of transmission and family ownership of beliefs, practices and religious rites in the social structure of Argentina.

Keywords: Family – Religion - Transmission- Argentina

## **Introducción**

Tanto lo religioso como lo familiar han sido campos explorados desde diversas perspectivas en el ámbito académico argentino. Sin embargo, observamos una carencia de estudios que articulen ambos ejes analíticos. En particular, dentro de las ciencias sociales de la religión localizamos una serie de trabajos que abordan de modo tangencial la temática al vincular lo religioso con cuestiones de género y/o sexualidades. En la literatura sobre el campo evangélico, podemos mencionar la producción pionera sobre mujeres pentecostales de Tarducci (1993a, 1993b, 1994, 1999, 2002, 2005, entre otros), a la que luego se le sumó el trabajo de Algranti (2007b) en torno a las posiciones de género en el discurso pentecostal y el estudio de Mosqueira (2011) sobre las configuraciones de género y sexualidad en jóvenes pentecostales. Dentro de los estudios sobre catolicismo, Bidegain (2006) aborda la participación social de mujeres católicas y Catoggio (2010) analiza las estrategias desplegadas por mujeres consagradas durante la última dictadura militar. Por su parte, encontramos una serie de estudios que indagan las intervenciones de agentes religiosos en el debate público sobre derechos sexuales y reproductivos desplegado en Argentina en los últimos años (legalización del aborto, educación sexual, matrimonio igualitario, etc.). En esta línea, destacamos los trabajos de Vaggione (2005, 2008, 2009, 2010), Felitti (2009, 2011), Irrazábal (2010, 2011), Jones (2010a, 2010b), Carbonelli y Mosqueira (2010) y Carbonelli, Felitti y Mosqueira (2011).

Frente a este cuadro de situación, la propuesta de este trabajo será explorar otras dimensiones de la compleja articulación de lo familiar y lo religioso, alejando el lente analítico de la actuación, la gestión o los discursos de las instituciones religiosas respecto de la moral sexual, el género o la familia y acercándolo a las texturas de la transmisión familiar de las religiones.

La familia es, para las ciencias sociales, una institución histórica, cuya forma, roles, extensión y atribuciones varían según la sociedad. Siguiendo a Pierre Bourdieu (1997), consideramos a la familia como un constructo histórico, social y cultural que, a su vez, se erige como principio colectivo de construcción de la realidad social. Fruto de la gestión y sostén del “sentimiento familiar” que le permite constituirse como “cuerpo”, la familia cumple un rol central en el mantenimiento del orden social. Es el “sujeto” principal de las estrategias de reproducción no sólo biológica sino fundamentalmente social pues el grupo doméstico actúa tanto en el plano de lo físico como de lo espiritual: la reproducción social en las sociedades occidentales modernas reconoce como uno de sus lugares privilegiados a la familia nuclear, y esto se refiere tanto a la reproducción física de sus miembros (nacimientos) como a la reproducción de valores, estándares de vida, posiciones sociales y también adscripciones, prácticas y creencias religiosas. Es en este sentido que la familia, en tanto dispositivo central de la reproducción social, es una palanca fundamental de la transmisión de lo religioso.

La religión se transmite, desde el principio y especialmente, en el seno de la familia. Así lo afirma el 58,9% de los/as habitantes de la Argentina que, indagados sobre los motivos de adhesión a la religión, responden “porque me la transmitieron desde chico/a”. La religión de la madre es, además, la variable más asociada a la religión del entrevistado, pues tomando el

coeficiente de asociación para variables nominales V de Crámer: en una escala que va de 0 a 1 (1 sería la asociación perfecta), la religión de la madre (0,337) está más asociada a la pertenencia religiosa del sujeto que la del padre (0,318).

La transmisión religiosa, entonces, se relaciona fuertemente con el núcleo familiar. Aquello que se transmite tiene que ver con un tipo particular de relación con lo religioso antes que con posiciones “ideológicas” o “dogmáticas”; se transmite una experiencia asociada a lo corporal, a los afectos, a las prácticas, más que a la reproducción de contenidos doctrinarios. En términos de Candau (1998: 12, 13), se trataría de una transmisión protomemorialista, inconsciente, “transmisión social que nos ancla en nuestras prácticas y nuestras codificaciones implícitas, huellas, trazas, y condicionamientos constitutivos del ethos, y aún ciertos conceptos que no son jamás verbalizados”. La transmisión de la religión opera en el nivel de la identidad y de la adhesión cultural.

En este sentido, la transmisión de lo religioso funciona, también, como principio de cohesión social al interior de las unidades domésticas, pues la capitalización diferencial de los ritos, creencias y prácticas religiosas contribuye a sostener el “espíritu de familia”. Por lo tanto, se delinea el círculo perfecto de la reproducción, donde lo familiar funciona como un canal privilegiado de transmisión lo religioso y, a su vez, lo religioso asiste en la labor de integración y continuidad familiar.

Analizaremos aquí las tramas de la transmisión y apropiación familiar de las creencias y los ritos según edad, nivel educativo, región geográfica y adscripción religiosa. Para abordar este objetivo, este trabajo se dividirá en dos apartados. En el primero, trazaremos algunas coordenadas históricas y teóricas que iluminarán la problemática planteada y en el segundo, presentaremos algunos resultados de la “primera encuesta académica sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina del siglo XXI” realizada durante el primer semestre del año 2008. Este estudio de alcance nacional, se realizó sobre una muestra<sup>i</sup> de 2403 casos y es la primera etapa de un proyecto de investigación más amplio, de tres años de duración, que tiene por norte el abordaje de las múltiples y complejas relaciones entre religión y estructura social en la Argentina actual<sup>ii</sup>. Es menester aclarar que la estrategia metodológica ejecutada solo nos permitirá desplegar una aproximación cuantitativa y descriptiva de los complejos vínculos entre lo religioso y lo familiar en la Argentina, que requerirá ser complementada y enriquecida con estudios de tipo cualitativo que den cuenta de las densidades y porosidades imposibles de aprehender en guarismos.

## **I. Pensar el eje familia-religión en la Argentina: coordenadas históricas y teóricas**

### *Coordenadas históricas*

Para comprender la relación entre lo familiar y lo religioso en la Argentina consideramos que es preciso delinear, en principio, un breve recorrido histórico que nos oriente hacia la comprensión de las condiciones de posibilidad de su articulación particular.

Tal como plantean Mallimaci y Giménez Béliveau (2007:1), la conquista europea durante el siglo XVI en los territorios de América del Sur plasmó un régimen de gobierno en el que espacios religiosos y seculares se configuraron imbricados. Así, “el modelo de Cristiandad que organiza la ocupación de los “nuevos” territorios supone la construcción de una esfera en la que Iglesia y Estado se superponen en funciones y en simbología, al interior de la cual es difícil diferenciar las componentes estrictamente políticas de aquellas puramente religiosas del ejercicio del poder”.

Es recién hacia fines del siglo XIX, con la consolidación del Estado nacional, que en la Argentina comienzan a reconfigurarse las relaciones entre lo eclesiástico y lo estatal. Impulsadas por el ideario liberal y secularizador imperante en la época, las élites urbanas gobernantes establecieron una serie de medidas tendientes a cercenar la regulación eclesiástica sobre los espacios sociales, para colocarlos bajo la órbita estatal<sup>iii</sup>.

Es preciso destacar, que estas rearticulaciones entre Estado e Iglesia Católica no tuvieron un impacto sustancial en el nivel cotidiano pues éste continúa permeado por un catolicismo de tipo popular y poco regulado por la institución eclesial. Esta poca regulación institucional de la vida cotidiana es producto de la difusa aplicación, en territorio vernáculo, del modelo parroquial formulado por el Concilio de Trento en el siglo XVI. El catolicismo local, desarrolló una expansión anárquica marcada por una lógica de concentración en los núcleos urbanos y de dispersión en las zonas rurales. Así, ante la imposibilidad de garantizar una presencia institucional estable (por falta de personal eclesiástico) se difunde una religiosidad débilmente regulada por las jerarquías católicas. Por la lógica misma de esta dinámica, entonces, el proceso secularizador desplegado por las elites liberales no altera la permanencia de esta capa de religiosidad popular desregulada institucionalmente (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007).

Ante la crisis del imaginario liberal dominante, hacia la década de 1930, emerge un tipo de catolicismo “integral”, antiliberal y anticomunista, que siguiendo los lineamientos del Vaticano, penetra la sociedad y el Estado, mediante la acción de organizaciones laicas (por ej. Acción católica) y el despliegue de iconografías, edificios y personal religioso en el espacio público.

Como señala Mallimaci (2007) este imaginario católico integral (que integra lo social, lo político, lo cultural y lo doctrinario) no supone una “recatolización” social puesto que como señalamos eso no ocurrió, sino que se trata de la construcción de un “mito movilizador” que configura un imaginario de la Argentina católica. Así, “la Argentina se convierte en una nación y estado católicos con una cultura laica catolizada: es la argentinidad, donde confluye identidad nacional con identidad católica integralista. Catolicismos nacionalistas y nacionalistas católicos. La modernidad católica disputa el espacio a la modernidad liberal y a la modernidad socialista y se impone -vía militarización y vía la dislocación que produce el peronismo – como hegemonía cultural” (Mallimaci, 2007:4).

De esta manera, en Argentina, se despliega un proceso formación de la “argentinidad” en el cual la matriz católica juega un papel central en el horizonte de sentido pues se instrumentaliza como “nacionalismo de sustitución” (Mallimaci et al, 2006) que tiende, por un lado, a homogeneizar y equalizar a la multiplicidad de etnias y pueblos que confluyeron en territorio vernáculo producto de los procesos de inmigración y, a su vez, se constituye en recurso de legitimidad para las clases dirigentes ávidas de construcción hegemónica.

Este proceso de construcción de la nacionalidad articulado a partir de la matriz católica, consideramos que es un dato central que nos permite situar la dinámica desarrollada entre lo familiar y lo religioso en la Argentina pues la “familia cristiana” se constituye en un significativo que será reapropiado y resignificado, de modo diferencial, por las diversas unidades domésticas en su trabajo de cohesión interna y de integración social. Asimismo, en este mismo movimiento, la familia se constituye en uno de los canales privilegiados de la transmisión de las identidades religiosas imbricadas con la nacionalidad, contribuyendo a la reproducción de las instituciones eclesiales.

Es importante enfatizar que esta reapropiación de las memorias y ritos cristianos es desarrollada por las familias diferencialmente, tanto diacrónica como sincrónicamente y siempre

se realiza en tensión con las instituciones religiosas ya que estas resignificaciones de ningún modo suponen un acatamiento homogéneo y sin fisuras de las doctrinas religiosas.

Ahora bien, desde las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad, la literatura especializada detecta una reconfiguración al interior del campo religioso que se caracteriza por el pasaje de un campo religioso monopolizado por el catolicismo a uno de fronteras difusas, donde el catolicismo pasa a ocupar un lugar hegemónico en competencia con diversos agentes e instituciones productoras de sentido. Por lo tanto, se observa un campo religioso marcado por una doble dinámica de ruptura del monopolio católico y de pluralización de las alternativas religiosas. Esta fragmentación del monopolio católico se centra fundamentalmente en el resquebrajamiento del imaginario que colocaba a la Iglesia Católica como garante de la autenticidad de las creencias, lugar que hoy es disputado por otros agentes e instituciones (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007).

Este doble proceso de disolución del monopolio católico y pluralización de las alternativas religiosas, asimismo, debe comprenderse en el marco del despliegue de procesos de secularización, individuación, desinstitucionalización y globalización propios de la tardo-modernidad, que impactan de manera diferencial en el contexto local reconfigurando tanto los modos de las creencias y de las increencias; como las formas de la organización familiar.

### *Coordenadas teóricas*

Nos ha resultado pertinente, a los fines analíticos, tomar como punto de partida el planteo que Bourdieu (1997) realiza respecto de la categoría familia. En sintonía con su perspectiva, consideramos a la familia como “una ficción bien fundada”, puesto que es un constructo histórico, social y cultural que, a su vez, se erige como principio colectivo de construcción de la realidad social. Así, la familia es “un principio de visión y de división común, un *nomos*, que todos tenemos en mente, porque nos ha sido inculcado a través de una labor de socialización llevada a cabo en un universo que estaba realmente organizado según la división en familias” (Bourdieu, 1997: 129).

La familia, en tanto principio de construcción (construido socialmente), es inmanente a todos los *habitus* y por esta razón, se impone como trascendente. De este modo, “la familia como categoría social objetiva (estructura estructurante) es el fundamento de la familia como categoría social subjetiva (estructura estructurada), categoría mental que constituye el principio de miles de representaciones y de acciones (matrimonios por ejemplo) que contribuyen a reproducir la categoría social objetiva. Este círculo es el de la reproducción social. La sintonía casi perfecta que se establece entre las categorías subjetivas y las categorías objetivas fundamenta una experiencia del mundo como evidente, *taken for granted*. Y nada parece más natural que la familia: esta construcción social arbitraria parece situarse del lado de lo natural y de lo universal” (Bourdieu, 1997:130). Por lo tanto, esta “universalización” y esta “naturalización” de la familia, encubre su carácter de constructo social, histórico y cultural arbitrario pues, en tanto categoría, es incorporada como *habitus* en el propio seno de una familia como “ficción social realizada”.

Siguiendo el análisis de Bourdieu, la familia como “ficción nominal” deviene en “grupo real”, auto y hétero identificado mediante el despliegue de una “auténtica labor de institución”. Esta labor de institución supone un trabajo ritual y técnico dirigido a instituir sentimientos “duraderos” y “adecuados”, en cada uno de los miembros, que garanticen la “integración” que es la condición de existencia y persistencia de la unidad familiar.

Estos ritos y técnicas, presentes desde el momento mismo de conformación de la familia (matrimonio, imposición del nombre familiar), se prolongan en diversos y repetitivos “actos de reafirmación” (celebraciones que suelen eternizar las fotografías familiares) que tienen la finalidad de generar los “afectos obligados” y las “obligaciones afectivas del sentimiento familiar” (amor conyugal, materno, paterno, filial, fraternal). Este continuo trabajo simbólico y práctico de mantenimiento de los lazos afectivos permite que el mandato de amor familiar devenga en “disposición amante” y confiera a cada uno de los miembros un “espíritu de familia” productor de afectos, solidaridades y generosidades.

Este “espíritu de familia”, entonces, se configura como la condición de posibilidad del funcionamiento familiar como “cuerpo” pues “las estructuras de parentesco y la familia como *cuerpo* sólo pueden perpetuarse a costa de la creación continuada del sentimiento familiar, principio cognitivo de visión y división que es al mismo tiempo principio afectivo de *cohesión*, es decir de adhesión vital a la existencia de un grupo familiar y sus intereses” (Bourdieu, 1997: 132). Este trabajo de integración que permite el funcionamiento familiar como “cuerpo” se vuelve imprescindible pues la familia, de otro modo, siempre tiende a funcionar como “campo”, con sus relaciones de fuerza (física, económica y simbólica) y sus luchas por la conservación o subversión de dichas relaciones de fuerza.

Por lo tanto, siguiendo a Bourdieu, consideramos que la familia funciona a la vez como “cuerpo” y como “campo”. Esto es, mediante el continuo mantenimiento del “espíritu de familia”, mediante ritos de institución, la unidad doméstica funciona como “cuerpo” y asegura su cohesión con la finalidad de dispersar la potencial disolución o ruptura que conlleva su funcionamiento como “campo”. Así, fruto de la gestión y sostén del “sentimiento familiar” que le permite constituirse como “cuerpo”, la familia cumple “un papel determinante en el mantenimiento del orden social, en la reproducción, no sólo biológica sino social y de las relaciones sociales. Es uno de los lugares por antonomasia de la acumulación de capital bajo sus diferentes especies y de su transmisión entre las generaciones: salvaguarda su unidad para la transmisión y por la transmisión, a fin de poder transmitir y porque está en condiciones de hacerlo. Es el “sujeto” principal de las estrategias de reproducción” (Bourdieu, 1997: 133).

Es importante destacar, según señala el autor, que si bien la madre cumple un rol central en la labor de integración ya que en ella recae la responsabilidad de los rituales y técnicas de institución que generan una afinidad de *habitus* en los miembros de la unidad doméstica; la integración familiar es un efecto de la dominación masculina pues ésta impone los límites a las luchas del campo. De este modo, es la dominación masculina la que orienta a la familia a funcionar con una lógica de “cuerpo”.

Mediante el despliegue de estas lógicas, la familia conserva, optimiza o debilita su posición en el espacio social según sea el saldo de la gestión colectiva de su capital familiar. En este sentido, Bourdieu indica que una de las características de los dominantes es tener familias extensas y fuertemente cohesionadas, “unidas no sólo por la afinidad de *habitus* sino también por la solidaridad de intereses, es decir a la vez por el capital y para el capital” (Bourdieu, 1997: 135). Así, la cohesión familiar permite la emergencia de una identificación (siempre provisoria) entre los intereses particulares de los individuos con los intereses colectivos de la familia.

Por su parte, la naturalización de la familia encubre las condiciones de posibilidad (que no están uniformemente distribuidas, ni son universales) para que emerja una realidad llamada “familia”. En este sentido, la familia en su definición “legítima” es un privilegio instituido en norma universal. La labor de institución que universaliza la norma, convierte a la norma en

exigible universalmente, ocultando en este movimiento, la desigualdad en el acceso a las condiciones que posibilitan dicha exigencia.

En esta línea, Bourdieu aborda el papel del Estado moderno en la institución de las categorías oficiales y la vida familiar. Así, plantea que “es manifiesto que, en las sociedades modernas, el responsable principal de la construcción de las categorías oficiales según las cuales se estructuran las poblaciones así como las mentalidades es el Estado que, mediante toda una labor de codificación provista de efectos económicos y sociales absolutamente reales (como las subvenciones a la familia), tiende a favorecer una forma determinada de organización familiar, a reforzar a aquellos que están en condiciones de conformarse a esta forma de organización, y de estimular por todos los medios, materiales y simbólicos, el ‘conformismo lógico’ y el ‘conformismo moral’, como acuerdo sobre un sistema de formas de aprehensión y de construcción del mundo, cuya piedra angular es sin dudas esta forma de organización, esta categoría” (Bourdieu, 1997: 136). De esta manera, Bourdieu (1997:138) finaliza su análisis afirmando que “la familia es en efecto una ficción, un artefacto social, una ilusión en el sentido más corriente del término, pero una ‘ilusión bien fundada’, porque al ser producida y reproducida con la garantía del Estado, recibe en cada momento del Estado los medios para existir y subsistir”.

Retomando el doble funcionamiento de la familia en tanto “cuerpo” y en tanto “campo”, consideramos que la dimensión religiosa a lo largo de los diversos contextos socio-históricos, ha jugado y juega un papel importante y variable en la configuración de este “espíritu de familia”, o en otras palabras, en la cohesión de las estructuras de parentesco o familiares. En esta línea, consideramos que la dimensión religiosa y la familiar se articulan mutuamente en dos direcciones. Por un lado, las diversas instituciones religiosas han puesto a disponibilidad, a lo largo de la historia, una multiplicidad de ritos, técnicas y memorias que han sido apropiadas y capitalizadas, de modo diferencial, por las diversas unidades familiares o parentales en su tarea de afianzar sus propios lazos de solidaridad. Asimismo, este movimiento de reapropiación por parte de las familias conduce a producir y reproducir la objetividad de las instituciones religiosas pues mediante las múltiples reactualizaciones de ritos, técnicas y memorias la familia se convierte en uno de los canales privilegiados de transmisión de las identidades religiosas.

Tal como señala Campos Machado (2006:103-104, traducción nuestra) “tradicionalmente, la familia ha sido vista por las iglesias de diferentes tradiciones como un espacio privilegiado de transmisión y/o socialización de principios religiosos, como también del control de sus seguidores”. Y agrega, para el caso de Brasil que podría trasladarse a Argentina, que “durante todo el siglo XX, el ideal de familia cristiana en Brasil fue la familia católica compuesta por padre, madre e hijos. En la perspectiva de la iglesia hegemónica, ese pequeño grupo doméstico está asociado básicamente a la función reproductiva tanto física como cultural, es por eso que temas como anticoncepción, divorcio, aborto y homosexualidad fueron y todavía son en parte, extremadamente amenazadores a la institución católica”.

Esta mutua articulación entre lo familiar y lo religioso, asimismo, puede verse cristalizada en la permanente circulación de los significantes “padre”, “madre”, “hijo” y “hermano” entre ambas instancias institucionales, generando una mutua trasposición simbólica entre parentescos terrenales y espirituales<sup>iv</sup> (Cfr. Duarte, 2006).

Establecidas estas líneas teóricas, en lo que sigue presentaremos algunos datos de la primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina, los cuales nos permitirán poner de relieve la situación actual del vínculo entre lo familiar y lo religioso.

## II. Familia y religión en la Argentina del siglo XXI: una aproximación cuantitativa.

### II.a. Lo familiar en las creencias: familia, transmisión y religión en la estructura social argentina

La transmisión de la religión, así como de otros elementos que se juegan en el espacio social de la familia, se desarrolla en el tiempo largo de las generaciones. Transmitir significa referenciarse en un pasado y proyectarse hacia un porvenir.

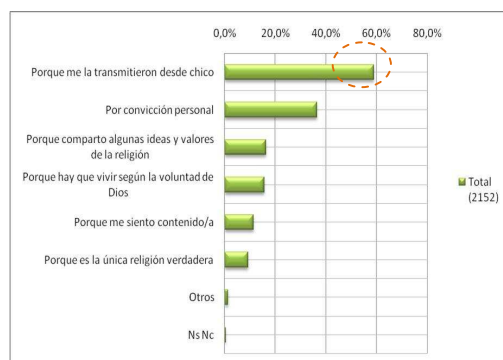
Los/as residentes en Argentina al ser consultados por su religión actual, afirmaron ser católicos en un 76,5%, indiferentes<sup>v</sup> en un 11,3%, evangélicos<sup>vi</sup> en un 9% y en un 3,2% manifestaron que adherir a otras religiones. Para dar cuenta de la incidencia familiar en la configuración de estas adhesiones religiosas tomaremos aquí las variables “motivos de adhesión a la religión”, “situación de la familia natal en torno a lo religioso” y “religión de los hijos”, pues consideramos que permiten poner de relieve el eje temporal de lo religioso. La primera, remite a la motivación “presente” de la adhesión religiosa del sujeto entrevistado y las otras dos permiten reconstruir la transmisión religiosa hacia el “pasado” familiar y hacia el “futuro”, a partir de la actitud religiosa que el sujeto afirma que adoptará respecto a su descendencia.

Cuando se preguntó a los/as residentes en Argentina por los “motivos de adhesión a la religión”<sup>3</sup> (Ver Gráfico 1), las dos respuestas que mayores porcentajes obtuvieron fueron: “porque me la transmitieron desde chico/a” (58,9%) y “por convicción personal” (36,5%). Esta tendencia pone de manifiesto la influencia de la socialización primaria en el nivel de las motivaciones presentes de adhesión religiosa.

Al ser interrogados por la situación de la familia natal en torno a lo religioso (Ver Gráfico 2), más de la mitad manifestaron proceder de un contexto familiar muy religioso (52,8%), un 37,9% de uno poco creyente, pero reproductor de ciertos ritos (por ejemplo, el bautismo) y sólo un 7,4% afirmó proceder de una familia indiferente o crítica respecto a lo religioso.

Si consideramos el legado de la religión a los descendientes (Ver Gráfico 3), la población afirma en un 70,8% que permitirá a sus hijos elegir su propia religión o creencia, mientras que el 26% manifiesta que procurará mantener la propia opción religiosa en su descendencia.

**Gráfico 1**  
**“Motivos de adhesión a la religión”**

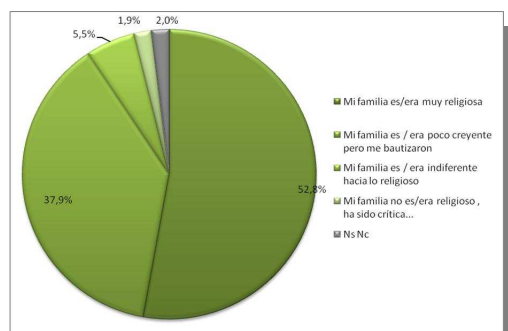


Fuente: Primera Encuesta Sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina del Siglo XXI

<sup>3</sup> Esta pregunta admitía respuestas múltiples.

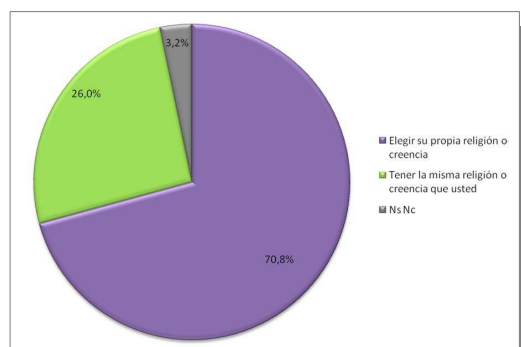


**Gráfico 2**  
**“Situación de la familia natal en torno a lo religioso”**



Fuente: Primera Encuesta Sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina del Siglo XXI

**Gráfico 3**  
**“Religión de los hijos”**



Fuente: Primera Encuesta Sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina del Siglo XXI

Consideramos que a la luz de estos primeros datos, estamos en condiciones de afirmar que la transmisión familiar tiene una incidencia significativa en la configuración de las adhesiones religiosas actuales de los/as argentinos/as y que es acompañada por el despliegue de un proceso de individuación del creer.

#### *De católicos, evangélicos e indiferentes*

La familia cumple un rol central en la transmisión tanto de la creencia como de la increencia religiosa: así como la religión de la familia de origen es definida como más religiosa entre aquellos que se enmarcaron en alguna tradición creyente particular, la transmisión de la religión a la propia descendencia también es más importante entre los fieles de alguna religión, y disminuye entre los indiferentes.

Si observamos el comportamiento de las tres variables analizadas arriba según confesión religiosa se detecta que la transmisión familiar se intensifica entre los/as católicos/as pues entre los “motivos de adhesión”, la categoría “porque me la transmitieron desde chico” asciende al

65,6%, mientras que en el total de la población es de 58,9%. En la “situación de la familia respecto de lo religioso”, la categoría “mi familia es/era muy religiosa” sube 3,2 puntos porcentuales respecto del total de la población. En cuanto al deseo de transmitir la religión a los hijos, “tener la misma religión que usted” sube 2,4 puntos respecto del total general.

Debido a las características históricas de los grupos evangélicos, y a su relativamente reciente expansión a niveles más masivos, se puede observar una combinación singular entre la transmisión en la primera infancia, cuyos porcentajes son más bajos que el total de la población, y la proveniencia de los sujetos de contextos familiares muy religiosos (entre los evangélicos esta categoría sube 1,5 puntos porcentuales) o indiferentes (categoría que asciende 2,9 puntos porcentuales). Pero si enfocamos en el deseo de transmitir la propia religión a los hijos, la opción “tener la misma religión” aumenta 8,1 puntos respecto del total general de la población.

Pero la transmisión de la relación con la religión se produce no sólo entre quienes la tienen, sino entre aquellos que son indiferentes hacia lo religioso. Podemos observar que éstos proceden más frecuentemente de contextos familiares indiferentes (aumenta 12,4 puntos) o críticos (sube casi 5 puntos) respecto de lo religioso que la totalidad de la población. Cuando se indaga sobre la transmisión de la religión a los hijos, es llamativo el aumento de 23 puntos respecto del total (70,8%) de la categoría “que elijan su propia religión”, lo que muestra que el principio de la libertad de opción prima entre los indiferentes (93,8%)

Por lo tanto, en los tres casos observados (católicos, evangélicos e indiferentes) se detecta que la unidad familiar cumple un rol importante en la transmisión tanto de la creencia como de la increencia religiosa.

### *Las generaciones, la estructura social y la transmisión religiosa*

Estudiar cómo se da la transmisión religiosa en las distintas generaciones es útil para comprender cómo se comporta la sociedad respecto de sus creencias a lo largo del tiempo. Analizando el corte por edades, podemos observar que los porcentajes de los motivos de adhesión que remiten a la socialización primaria se intensifican entre los mayores (+65 años), pues contestan en mayor proporción (5,5 puntos porcentuales más que la población general) que adhieren a su actual religión porque se la transmitieron desde chico.

Asimismo, si trabajamos con la variable situación familiar en torno a lo religioso, vemos que las generaciones más jóvenes son socializadas en contextos familiares cada vez menos religiosos. Entre los más jóvenes (18-29 años), el porcentaje de quienes declaran provenir de un contexto familiar muy religioso disminuye 4,4 puntos respecto del total población (52,8%) y en cambio se observa un aumento de 3,2 puntos porcentuales respecto del total (5,5%) entre los/as jóvenes que afirman provenir de un contexto familiar indiferente respecto a lo religioso.

Si analizamos la proyección hacia el futuro representada por la religión de los hijos, mencionamos anteriormente que la población total considera que los hijos tienen que tener la misma religión que los padres en un 26% y consideran que deben elegir su propia religión o creencia en un 70,8%. La libertad de elección es más intensa entre las generaciones más jóvenes (sube 4,8 puntos porcentuales). A su vez, estos porcentajes se complejizan al cruzar dicha variable con la situación familiar en torno a lo religioso, que nos sirve para referenciar el espacio en el que fue socializado el encuestado. Se observa que el porcentaje “tener la misma religión que los padres” asciende 9 puntos (35%) en contextos de socialización muy religiosos. Asimismo, la libertad de elección religiosa de los hijos asciende en contextos familiares poco creyentes a 79,1% y en indiferentes y críticos a 84,7% y 84%, respectivamente.

Entre los/as jóvenes y entre aquellos que provienen de hogares indiferentes o críticos, el discurso de la libertad de opción de la religión relacionado con la autonomía del individuo crece, y disminuye concomitantemente la fuerza de los lazos que ligan a una opción religiosa heredada. Esta tendencia, que se abre paso paulatinamente, no invalida la afirmación del rol central de la familia en la transmisión de la creencia y de la increencia.

Como sugerimos antes, según el coeficiente de asociación V de Crámer (0,337) se detecta que “religión de la madre” es la variable con mayor nivel de asociación a la variable “religión actual” de la población encuestada.

Nos interesa aquí analizar el comportamiento de esta variable en relación con la religión de pertenencia de los/as entrevistados/as. En el total de la población, la religión de la madre es católica en un 87,8%, evangélica en un 6,5%, indiferente en un 2% y de otras religiones en un 3,8%. Podemos observar que entre los católicos, la religión de la madre católica asciende a 95,7% (sube 7,9 puntos). Entre los evangélicos la religión de la madre es católica en un 55,9 % (baja 31,9 puntos) y evangélica en un 37,9%. Entre los indiferentes, la religión de la madre es católica en un 67,3% (baja 20,5 puntos), evangélica en un 11,4% (sube 4,9 puntos) e indiferente en un 5,4% (sube 3,4 puntos).

Si además de analizar la religión de la madre al interior de cada opción religiosa vemos también cómo se comporta al cruzarla por grupos de edad, encontramos que el porcentaje de católicos con madres católicas (95,7%), prácticamente no registra variaciones en los diversos grupos de edad. Lo cual podría sugerir que la transmisión de la religión católica por parte de las familias no ha registrado significativas variaciones generacionales.

Si nos detenemos en los evangélicos, se detecta que el porcentaje de evangélicos con madres evangélicas (37,9%), registra variaciones significativas según grupos de edad, delineando una curva que asciende entre los/as jóvenes (18 a 29 años) a 65,7%, decrece levemente a 34,4% en los adultos de 30-44 años, cae a 22,3% en adultos de 45 a 64 años y vuelve a ascender entre los mayores (+65 años) a 38,2%. Esto sugiere dos oleadas generacionales en la transmisión religiosa de las familias evangélicas: una, que podría vincularse a las comunidades de corte étnico presentes en el país desde el siglo XIX (Bianchi, 2004) y la otra, que podría relacionarse con la creciente expansión de los grupos evangélicos- en especial, pentecostales- a partir de la década del 1980 (Algranti, 2007a).

Estas cifras refuerzan el rol de la madre como eje fundamental de la transmisión de las creencias, pero también de las increencias. Pero es importante recordar, siguiendo a Bourdieu (1997), que si bien la madre cumple un rol central en la labor de integración ya que en ella recae la responsabilidad de los rituales y técnicas de institución que generan una afinidad de *habitus* en los miembros de la unidad doméstica; la integración familiar es un efecto de la dominación masculina pues ésta impone los límites a las luchas del campo. De este modo, es la dominación masculina la que orienta a la familia a funcionar con una lógica de “cuerpo”.

### *Diversidades regionales y diferencias según nivel educativo*

En cuanto a la segmentación social de la población y su relación con la transmisión de la religión, observamos que entre los sectores medios (aquellos que han completado sus estudios secundarios y terciarios) se intensifican los motivos de adhesión referidos a la socialización primaria: aquellos que adhieren a su religión actual “porque se la transmitieron desde chico” suben 3,3 y 5,4 puntos respectivamente respecto del total general de la población.

Otro dato a destacar es que entre los sectores más bajos, se intensifica la proveniencia de hogares muy religiosos pues el porcentaje aumenta 7,6 puntos respecto de la población general y entre quienes completaron su educación primaria, este porcentaje sube 1,7 puntos. La tendencia inversa se observa, en cambio, entre los sectores sociales con mayor nivel educativo, en los cuales aumenta la proveniencia de hogares poco creyentes o críticos. Así, entre los terciarios la proporción de hogares poco creyentes aumenta 10,9 puntos, y en universitarios sube 9,2 puntos respecto del total población.

Otra variable que marca diferencias según la posición social de los entrevistados es la proyección de la religión de los hijos. En efecto, entre los sectores con menor nivel educativo aumenta considerablemente el deseo que los hijos tengan la misma religión que los padres (10,1 puntos porcentuales más que la población general) y en los sectores con mayor nivel educativo la opción contraria, es decir “que elijan su propia religión” sube 10,9 puntos porcentuales respecto del total nacional. Estos datos nos hablarían de una diferenciación de la relación entre familia, religión y transmisión según la pertenencias sociales: mientras entre los sectores sociales más bajos aumenta la proporción de hogares muy religiosos y el deseo de transmitir la propia religión a los hijos, reforzando así el arco entre la religión de la familia y la de la descendencia, entre los sectores sociales más altos aumenta la proporción de familias de origen poco creyentes o indiferentes, y también la libertad de elección frente a las opciones religiosas de los vástagos.

Si tomamos en cuenta las regiones de la Argentina, encontramos que la relación entre familia, religión y transmisión se diferencia según las regiones, generando espacios socio-territoriales en donde la transmisión de la religión está más consolidada, está más contenida en las instituciones sociales más allá de la familia, mientras que en otros los discursos de la autonomía del individuo y de la modernidad se difunden con más fluidez.

En efecto, los motivos de adhesión que remiten a la socialización primaria (“me la transmitieron desde chico/a”) se intensifican en las regiones Centro y Cuyo (suben 5 y 4 puntos respectivamente tomando como referencia el total general). En las regiones del Norte argentino, el NorEste (NEA) y el NorOeste (NOA), los motivos de adhesión a la religión actual remiten a imperativos de largo arraigo: la opción “porque hay que vivir según la voluntad de Dios” aumenta 15,9 puntos en NEA y 12,3 puntos en NOA respecto del total nacional, y la opción “porque es la única religión verdadera” obtiene en el NEA 7,4 puntos porcentuales más que el total general y en el NOA, 2,8.

Los datos de la situación familiar respecto de lo religioso confirmarían que en el norte argentino la religión está más presente en la familia y en la sociedad: en las regiones NEA y NOA la pertenencia a familias muy religiosas, sube 13,6 y 15,6 puntos respectivamente en relación al total población. En la región de Buenos Aires y su periferia y el Sur del país se verifica la tendencia inversa, dado que aumentan los porcentajes de la proveniencia de familias poco creyentes: en Buenos Aires asciende 3,7 puntos respecto del total nacional, y en el Sur, 6,7 puntos. Siguiendo la tendencia a reforzar la tradición marcada por la situación familiar, en el norte del país aumenta el deseo de transmitir la propia religión a los hijos: en el NOA se observa un incremento de 19,8 puntos respecto del total nacional, mientras que en el NEA sube 6,8 puntos. En la región metropolitana y la Patagonia, en cambio, es la opción por la autonomía religiosa de la descendencia la variable que aumenta: en el Sur es 11,3 puntos porcentuales más elevada que el total nacional, y en Buenos Aires y sus alrededores supera en 10,2 puntos.

Si tomamos la variable tamaño de ciudad, encontraremos que en ciudades chicas los motivos de adhesión que remiten a la socialización primaria (“me la transmitieron desde chico/a”) se incrementan 8 puntos porcentuales respecto del total general. En la misma línea que

asocia transmisión, familia y religión, en las en las ciudades pequeñas y medianas las familias con una situación “más religiosa” aumentan 1,9 y 4,6 puntos porcentuales respectivamente en relación al total general. También el deseo de transmitir la propia religión a los hijos se incrementa en las ciudades pequeñas y medianas: en ciudades chicas la opción “tener la misma religión” que los padres sube 8 puntos porcentuales, mientras que en el sentido opuesto, la libertad de elección aumenta 7,2 puntos en las grandes metrópolis.

Estos datos, sumados a los niveles más altos de creencia y adhesión al catolicismo muestran que en el norte del país y en las ciudades pequeñas y medianas se verifica una socialización religiosa más intensa: la familia como eje de la transmisión religiosa está inserta en un tramado social e institucional que la sostiene en tanto que transmisora de (una) religión, le aporta elementos para hacerlo y le muestra los costos de no cumplir con esa función central.

## **II.b. Las creencias en lo familiar: ritos, creencias y prácticas**

Entendemos que los ritos, creencias y prácticas religiosas, en tanto marcas identitarias, son gestionados por la unidad doméstica en su labor de reproducción social. Tal como señalábamos, la dimensión religiosa y la familiar se articulan recíprocamente en dos direcciones. Por un lado, las diversas instituciones religiosas han puesto a disponibilidad, a lo largo de la historia, una multiplicidad de ritos, técnicas y memorias que han sido apropiadas y capitalizadas, de modo diferencial, por las diversas unidades domésticas en su labor de construcción del “espíritu de familia” que les permita su funcionamiento en tanto “cuerpo”. Este movimiento de reapropiación por parte de las familias, a su vez, conduce a producir y reproducir la objetividad de las instituciones religiosas ya que mediante dichas reactualizaciones la familia se convierte en uno de los canales privilegiados de transmisión de las identidades religiosas.

A la luz de esta doble articulación, en lo que sigue, quisiéramos presentar algunos datos que pudieran poner de relieve este movimiento de reapropiación de ritos, creencias y prácticas religiosas por parte de las familias. En este sentido, analizaremos en un primer momento las ritualidades (bautismo y matrimonio por culto religioso) y, seguidamente, nos detendremos en las creencias y prácticas.

### *Los ritos*

El bautismo es el rito más ampliamente cumplido entre los/as habitantes de Argentina: la población total declara estar bautizada en un 95,3% y no estarlo en un 4,5%. Si analizamos la situación de la familia de origen respecto de la religión, vemos que en contextos de socialización religiosos el porcentaje de bautismos asciende a 97,1%. La relación de la religión con la familia tiende a transmitirse, tanto en familias que tienen un intenso vínculo con lo religioso como en aquellas que son indiferentes: en los contextos de socialización indiferentes y críticos el porcentaje de bautismos decrece a 81,2% y a 81,5%, respectivamente (es decir, baja 14,1 y 13,8 puntos respectivamente respecto del total general).

Esta misma tendencia se observa al consultar por el bautismo de los hijos. El total de la población afirma que bautizó o bautizará a sus hijos en un 87,3% y no lo hará en un 8,5%. En cambio, en familias muy religiosas el bautismo de los hijos asciende a 91,7% y desciende a 62,3% en familias indiferentes y a 60,7% en familias críticas (es decir, 25 y 26,6 puntos porcentuales por debajo del total general).

El matrimonio a través de un culto religioso aparece como otro de los rituales más ampliamente cumplidos por la población. En efecto, 73,1% de los habitantes de Argentina declara que ha elegido o elegiría casarse de este modo, y un 23,3% sostiene que no lo ha hecho o no lo haría. Si nos detenemos en la situación familiar en torno de lo religioso, observamos que en los contextos familiares muy religiosos el porcentaje de casamientos asciende a 79,2%, mientras que en los contextos familiares indiferentes y críticos, este porcentaje desciende a 48,4% y a 53,9% respectivamente.

Estos datos ponen de relieve que los ritos religiosos son reproducidos con mayor intensidad en familias con trayectorias creyentes, esto es, en contextos de socialización “muy religiosos” los porcentajes de bautismo (propio y de los hijos) y de casamiento religioso tienden a ascender, mientras que en contextos indiferentes o críticos tienden a descender. Asimismo, son llamativos los altos porcentajes que dichos ritos alcanzan incluso en las familias con trayectorias de indiferencia o crítica hacia lo religioso. Estos altos porcentajes podrían relacionarse con la centralidad de la matriz cristiana en la conformación de la argentinidad, a la que hicimos referencia arriba.

### *Creencias y prácticas*

Uno de los instrumentos más tradicionales para medir la intensidad de la adhesión religiosa es la asistencia al culto. Nos propusimos aquí analizar la relación entre la frecuentación del culto y la transmisión familiar de la religión. La población total afirma asistir al culto muy frecuentemente en un 23,8%, poco frecuentemente en un 49,1% y nunca en un 26,8%. Estos porcentajes varían según la situación de la familia de origen respecto de lo religioso. En contextos familiares muy religiosos la asistencia muy frecuente asciende a 30%; en el polo opuesto, entre aquellos que provienen de familias indiferentes y críticas la no-asistencia asciende a 49,8% y a 58% respectivamente.

Entre los que identifican su adhesión religiosa a la transmisión familiar (el principal motivo de adhesión es “porque me la transmitieron desde chico/a”), la asistencia al culto poco frecuente asciende a 60,8% y la no-asistencia desciende a 18,5%. Es decir, que entre aquellos que provienen de contextos familiares religiosos y entre quienes adhieren a su religión por transmisión familiar, aumenta la asistencia regular al culto, mientras que en los hogares indiferentes, críticos o no religiosos crece considerablemente la no asistencia al culto.

La relación con Dios que establecen los/as habitantes de la Argentina también se ve influenciada por la relación de la familia con lo religioso. La población total afirma relacionarse con Dios por su propia cuenta en un 61,1%, mediante la institución eclesial en un 23,1%, a través de un grupo o comunidad en un 4,2% y un 11,1% declara que no se relaciona para nada. Estos porcentajes varían según la situación familiar en torno a lo religioso, detectándose que en los contextos de socialización muy religiosos la relación con Dios mediante una institución eclesial asciende a 28,5%, mientras que por el contrario en las familias indiferentes o críticas la opción “no se relaciona” con Dios asciende a 20,6% y a 20,7%, respectivamente.

Las creencias religiosas, así como la manera en que los individuos se relacionan con Dios, también se modifican dependiendo de la situación de la familia respecto de lo religioso. Por ejemplo, entre los que identifican su adhesión religiosa a la transmisión familiar (“porque me la transmitieron desde chico/a”) y los que afirman haber tenido una familia muy religiosa aumentan los niveles porcentuales de creencia en la Virgen (que pasa de 64% para la totalidad de la población a 76,4% para aquellos que adhieren a su religión “porque me la transmitieron desde

chico/a” y a 73,7% en caso de proveniencia de una familia muy religiosa), en los Santos (cuyo porcentaje de creencia para toda la población es de 53,2%, y sube a 61,2% cuando la religión ha sido transmitida en la infancia, y a 64,8% si se proviene de una familia muy religiosa) y en los Ángeles (que asciende de un total general de 51,9% a 56,5% en caso de transmisión familiar y a 61,3% cuando la situación de la familia de origen es muy religiosa).

En el otro polo de la situación familiar en torno de lo religioso, los que afirman haber tenido una familia crítica respecto de lo religioso aumentan los niveles de creencia en la Energía (que pasa del 40,5% en el total de la población al 54,2% en caso de provenir de una familia crítica), en los Adivinos y Videntes (que, mientras que el total de la población cree en ellos en un 5,5%, aquellos que provienen de familias críticas creen 13,6%) y en los Astrólogos (cuyo porcentaje total es del 6,7%, y pasa a 13,5% cuando la familia es crítica hacia lo religioso).

Entre los que afirman haber tenido una familia indiferente disminuyen todos los niveles de creencia. Se produce un brusco salto de la opción “no creo nada” en todas las entidades inquiridas. Por ejemplo, si consideramos la figura de la Virgen la no creencia sube de 19,3% (del total de la población) a 51,5% en caso de provenir de familias indiferentes. En el caso de la Energía, la no-creencia sube de 31,3% (total de la población) a 42,3 para quienes provienen de contextos familiares indiferentes.

En cuanto a la relación de los distintos tipos de prácticas religiosas con la situación de la familia y la transmisión, podemos observar que entre aquellos que identifican su adhesión religiosa a la transmisión familiar (“porque me la transmitieron desde chico/a”) y los que afirman haber tenido una familia muy religiosa, aumentan los niveles porcentuales de las prácticas: rezar en la casa (que de un total general de 78,3% aumenta a 86% en situación familiar muy religiosa y a 84,1% en transmisión religiosa en la infancia), concurrencia a peregrinaciones (que pasa de un total general del 26,3% a un 32,9% en situación muy religiosa de la familia de origen y a 31,2% en transmisión de la religión en la infancia) y culto de la virgen y santos (cuyo total general es de 29,6%, y pasa 39,6% en situación muy religiosa de la familia y a 37,2% en transmisión de la religión en la infancia).

Distintas prácticas en cambio aumentan entre quienes afirman haber tenido una familia crítica: los grupos de meditación (que aumentan del total general 5,5% al 24,6% en caso de situación familiar crítica en torno a la religión), las clases de yoga (cuyo total es de 11% y pasa a 33,5% cuando la relación de la familia con la religión es crítica), y la asistencia a psicólogos (que pasa del 21,7% en el total general de la población al 35% en caso de familias críticas respecto de lo religioso). Entre los que afirman haber tenido una familia indiferente aumentan los niveles porcentuales de la consulta a adivinos o videntes (se pasa del 16,7% del total de la población al 26,1% en situación familiar indiferente respecto de lo religioso) y la asistencia a psicólogos (el 21,7% de la población los consulta, porcentaje que aumenta al 31,1% en caso de situación familiar indiferente).

Estos datos nos muestran que la proveniencia de hogares considerados muy religiosos y la socialización primaria cargada de religiosidad generan en los individuos creencias y prácticas religiosas más fuertemente asociadas a la institución; en cambio, el hecho de provenir de hogares indiferentes o críticos hacia lo religioso genera un tipo de creencias y prácticas más despegadas de las instituciones, y más marcada por trayectorias construidas en los márgenes o directamente afuera de las iglesias y los grupos religiosos: las familias indiferentes producen sujetos indiferentes.

## **Conclusiones**

La familia es una institución fundamental de la reproducción social. La religión, en tanto hecho social, también forma parte de las experiencias, los contenidos y las posiciones que se transmiten en el arco de las generaciones. En este artículo trabajamos las modalidades y las particularidades de la asociación entre familia y religión, tomando como eje la idea de transmisión: la dinámica del pasaje de vivencias y contenidos de la familia de origen y la proyección hacia el futuro representado por los hijos conforma el entramado de esta transmisión. Asimismo, hemos mostrado que la dimensión religiosa a lo largo de los diversos contextos socio-históricos, ha jugado y juega un papel importante y variable en la configuración de este “espíritu de familia”, o en otras palabras, en la cohesión de las estructuras de parentesco. En esta línea, lo religioso y lo familiar delimitan un círculo de reproducción particular donde, por un lado, las familias capitalizan de modos diferenciales de la multiplicidad de ritos, técnicas y memorias religiosas en su tarea de afianzar sus propios lazos de solidaridad y, simultáneamente, este movimiento de reapropiación conduce a producir y reproducir la objetividad de las instituciones religiosas pues mediante la constante reactualización de ritos, técnicas y memorias la unidad doméstica se convierte en uno de los canales privilegiados de transmisión de las identidades religiosas.

A partir de lo expuesto, entonces, llegamos a dos conclusiones fundamentales que nos permiten comprender las dinámicas del campo religioso en la Argentina contemporánea. La primera tiene que ver con el contexto y el sentido de la transmisión: lo que se transmite intrafamiliarmente no es sólo una religión concreta, con sus ritos y sus dogmas, sino la relación que la familia tiene con lo religioso y con lo espiritual. Así como las familias católicas bautizan a sus hijos en mayor proporción que la población en general, y las familias evangélicas cumplen en su descendencia con los ritos y prescripciones de su culto, las familias poco creyentes legan esa escasa propensión hacia lo religioso, y generan mayoritariamente individuos “salidos de la religión”.

La segunda tiene que ver con la afirmación de texturas diferenciadas en el campo religioso, observado desde el ángulo de la transmisión y la familia. En la Argentina actual la religión y la familia se asocian de distinta manera según las regiones y los sectores sociales. En el norte del país (NEA y NOA), en las ciudades pequeñas y medianas, en sectores de menor nivel educativo, la transmisión religiosa familiar se intensifica, y parece trascender lo doméstico: las unidades familiares están insertas en un contexto más amplio que refuerza la transmisión religiosa, sosteniendo la legitimidad de la familia como canal privilegiado de las creencias. En cambio en las grandes ciudades, en los sectores sociales más altos, en la región metropolitana y Patagonia los discursos de la autonomía del individuo crecen y se difunden más fluidamente, reduciendo la asociación entre familia y transmisión religiosa.

Finalmente, quisiéramos destacar que aún teniendo en cuenta las distintas texturas de la transmisión, la unidad familiar aparece en el centro. La familia sigue siendo la estructura social fundamental en el seno de la cual las creencias y la increencias pasan de abuelos a nietos, de padres a hijos.

## **Referencias bibliográficas**

Algranti, Joaquín, 2007a. "La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la Argentina". En *Interpretaciones. Revista de Historiografía y Ciencias Sociales de la Argentina*, n° 3, pp. 1-37.



Algranti, Joaquín, 2007b. “Tres posiciones de la mujer cristiana: Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo”. En *Ciencias Sociales y Religión*, año 9, n° 9, pp. 165-193.

Bianchi, Susana, 2004. *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Sudamericana. Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre, 1997. “El espíritu de familia”. En *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona.

Campos Machado, María das Dores, 2006. “Religião, familia e individualismo”. En Luiz Duarte et al (orgs.) *Familia e Religião*. Contra Capa. Río de Janeiro.

Candau, Joël, 1998. *Mémoire et identité*. Puf. Paris.

Carbonelli, Marcos y Mosqueira, Mariela, 2010. “Militantes del Señor: una aproximación a la cosmología y a la praxis evangélica sobre el espacio público”. En *Revista Sociedad y Religión*, n°32/33, pp. 108-123.

Carbonelli, Marcos, Felitti, Karina y Mosqueira Mariela, 2011. “Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario”. En *Revista del Centro de Investigación*, vol. 9, n°36, pp.25-43.

Duarte, Luiz, 2006. “Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre individuo, familia y congregação”. En Luiz Duarte et al (orgs.) *Familia e Religião*. Contra Capa. Río de Janeiro.

Felitti, Karina, 2009. *Regulación de la natalidad en la historia argentina reciente (1960-1987). Discursos y experiencias*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Felitti, Karina, 2011. “Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina” En *Revista Sociedad y Religión*, n° 34/35, pp. 92-122.

Irrazábal, Gabriela, 2010. “El derecho al aborto en discusión: la intervención de grupos católicos en la comisión de salud de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires”. En *Sociologías*, año 12, n° 24, pp.308-336.

Irrazábal, Gabriela, 2011. “La bioética como entrenamiento y facilitadora de influencias de agentes católicos en el espacio público en Argentina”. En *Revista del Centro de Investigación*, vol. 9, n°36, pp. 5-23.

Jones, Daniel, 2010a. “¿No tan distintos? Discursos de instituciones evangélicas sobre la homosexualidad y los derechos de las personas homosexuales en la Argentina contemporánea

(2000-2010)". En *VI Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión: Religión, Sexualidades y Poder*, Buenos Aires, 18 y 19 de noviembre de 2010. Publicada en CD.

Jones, Daniel, 2010b. "Discursos evangélicos sobre cuestiones LGBT en la Argentina contemporánea (2000-2010)". En *XIX Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA)*, Toronto (Canadá), 6 al 9 de octubre de 2010. Publicada online. <http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2010/files/1991.pdf>. Consultada 24 de Noviembre de 2011.

Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica, 2007. "Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado". En *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, n° 9, pp. 44-63.

Mallimaci, Fortunato, 2007. "Catolicismo sin Iglesia. Mirada histórica y sociológica en Argentina. Continuidades de largo plazo de una modernidad católica en un Estado y una sociedad impregnados de laicidad católica". En *Religion e Società*, vol. XX, n° 57, pp. 53-61.

Mallimaci, Fortunato, Cucchetti, Humberto y Donatello, Luis, 2006. "Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea". En Francisco Colom y Ángel Rivero (Edit.) *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*. Antrophos/Unibiblos. Barcelona.

Mosqueira, Mariela, 2011. "Santa rebeldía: una aproximación a las construcciones de género, sexualidad y juventud en comunidades evangélico-pentecostales". En S. Elizalde (coord.) *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*. Biblos. Buenos Aires.

Tarducci, Mónica, 1993a. "Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión". En Frigerio Alejandro (Comp.) *Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales (I)*. CEAL. Buenos Aires.

Tarducci, Mónica, 1993b. "El Señor nos liberó: El impacto del fundamentalismo en las mujeres de sectores populares". En *Publicar*, año 2, n°3, pp.33-45.

Tarducci, Mónica, 1994. "¿Las mujeres en el movimiento pentecostal: sumisión o liberación?" en Frigerio Alejandro (Comp.) *El pentecostalismo en la Argentina*. CEAL. Buenos Aires.

Tarducci, Mónica, 1999. "Fundamentalismo y relaciones de género: 'aires de familia' más allá de la diversidad". En *Ciencias sociales y Religión*, año 1, n°1, pp. 189-211.

Tarducci, Mónica, 2002. "*Servir al marido como al Señor*": las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Tarducci, Mónica, 2005. "Sólo respondo al llamado de Dios: El precario liderazgo de las pastoras pentecostales". En *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, n°40, pp.1-21.

Vaggione, Juan Marco, 2005. “Los roles políticos de la religión. Género y Sexualidad más allá del Secularismo”. En M Vasallo (Comp.). *En Nombre de la Vida*. CDD. Córdoba.

Vaggione, Juan Marco (Comp.), 2008. *Diversidad Sexual y Religión*. Ferreyra Editor. Córdoba.

Vaggione, Juan Marco, 2009. “La sexualidad en un mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos”. En Gerlero, Mario *Derecho a la sexualidad*. Buenos Aires. Grimberg.

Vaggione, Juan Marco (Comp.), 2010. *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Ferreyra Editor. Córdoba.

## Fuentes

Área Sociedad, Cultura y Religión del CEIL- CONICET, 2008. Primera Encuesta Sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina del Siglo XXI (inédita).

---

<sup>i</sup> Se ha diseñado una muestra polietápica probabilística superior, con selección de conglomerados mediante azar sistemático en un primer momento y con cuotas de sexo y edad ajustados a los parámetros poblacionales posteriormente. El margen de error es de +-2% y el nivel de confiabilidad es de 95%.

<sup>ii</sup> El proyecto denominado “Religión y Estructura Social en Argentina en el siglo XXI”, dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci y financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Ministerio de Ciencia y Tecnología), cuenta con la participación de investigadores del Área Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-CONICET, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Nacional de Santiago del Estero.

<sup>iii</sup> Centrándonos en el interés de este trabajo, podemos mencionar el dictado de las leyes de registro civil de nacimientos y defunciones y de matrimonio civil.

<sup>iv</sup> Estas trasposiciones simbólicas entre parentescos terrenales y espirituales se produce en las diferentes tradiciones religiosas.

<sup>v</sup> Indiferentes: Ateos, Agnósticos y Ninguna religión de pertenencia.

<sup>vi</sup> Evangélicos: Pentecostal, Bautista, Luterana, Metodista, Adventista e Iglesia Universal del Reino de Dios.