

La encuesta *Creencias y religiones en Argentina*, realizada en enero de 2008 muestra diferencias regionales que en el caso del NOA a primera vista harían pensar en un catolicismo más arraigado y una consiguiente menor diversidad de creencias y prácticas religiosas. Este trabajo explora esta aparente homogeneidad, buscando sus fisuras mediante un razonamiento que se pregunta, no por la autenticidad expresiva de los encuestados, sino por la complejidad que esconde la autoidentificación como católicos de los creyentes de la región. Mediante aproximaciones a los datos que no carecen de riesgo, pero juzgamos epistemológicamente justificadas, buscamos indicios de la diversidad no dicha, que históricamente se disimula en la región por debajo de la legitimidad de nominación.

Palabras clave: catolicismo/diversidad/Noroeste argentino

The survey *Beliefs and Religions in Argentina*, held in January 2008 shows regional differences. In the case of NOA, at first glance, those would make think in a more deeply rooted Catholicism and therefore in a less diversity of religious beliefs and practices. This paper explores this apparent homogeneity, looking for his fissures by questioning, not the expressive authenticity of respondents, but the complexity hidden under the self-identification as Catholic believers in the region. Through approximations to the data, which are not without risk, but that we judge epistemically justified, we seek evidence of not expressed diversity, that is historically dissimulated in the region below the legitimacy of nomination.

Key words: Catholicism/diversity/North-west of Argentina

Religión y diversidad en el NOA: explorando detrás de un Documento Regional de Identidad.

Ana Teresa Martínez*

“Les conditions de l’observation historique n’excluent pas des moments de raisonnement expérimental, mais elles obligent, si l’on veut appliquer les résultats d’un tel raisonnement au monde d’où provient l’information qu’il traite, à des raisonnements sur les conditions limitatives de chacun des raisonnements expérimentaux, à des constats sur les conditions des constats. La composition de ces différents raisonnements n’est pas autre chose qu’un raisonnement sociologique.” (Passeron 1991)

“La diversidad en la homogeneidad conviene claramente a una institución que debe tratar de manera tan homogénea como sea posible a una clientela distribuida (de manera diferente según las épocas) entre las clases sociales, las clases de edad y las clases sexuales, o tratar de manera tan diferenciada como sea posible a clientes que, aunque muy diferentes en varios aspectos, tienen en común el hecho de ser católicos” (Bourdieu 1982).

La reciente Encuesta sobre ***Religiones y creencias en Argentina***, nos ha devuelto matices diferenciales importantes respecto de las adscripciones, creencias y prácticas religiosas según las diversas regiones del país. En el NOA se ha aportado evidencia estadística a lo que el sentido común ya nos decía: un catolicismo aparentemente muy arraigado en todos los sectores sociales, en una medida tal vez más importante de lo

* Dra en ciencias sociales, Universidad Nacional de Santiago del Estero.

previsto por muchos de nosotros. Este llamado a la realidad que nos hace la encuesta se convierte a su vez en el inicio de un proceso de exploración de indicios, de formulación de nuevas preguntas y de búsqueda de matices, cuyo significado y alcance deberemos medir con cuidado, en la medida en que sabemos que el razonamiento sociológico “colmará los vacíos” (Passeron 1991:111-136) del razonamiento discontinuo de las estadísticas, seamos conscientes o no de ello, con otras informaciones o con aserciones de fundamento teórico. Procuraremos por eso no ignorar las condiciones de producción de nuestro conocimiento, no sólo explicitando lo más que podamos el razonamiento, sino recuperando también el de las hipótesis que estuvieron presentes a la hora de formular las preguntas y codificar los datos de la encuesta.

En este trabajo, ensayaremos –partiendo de los medios que nos ofrece la encuesta- una estrategia para explorar las razones y los modos de esa identidad católica confesada en el NOA, e intentaremos un sondeo al interior de una homogeneidad de nominación que está lejos de garantizar homogeneidad de creencias y prácticas¹. Para esto, esbozaremos primero una tipología de creyentes para la región, construida a partir de las variables que se refieren a la vinculación institucional; confrontaremos luego algunos datos de la encuesta con datos censales puntuales de la estructura social regional, estudiaremos el conjunto desde las diferencias en el nivel de escolarización, hilvanando a lo largo del razonamiento algunas hipótesis interpretativas sobre el carácter de la diversidad y la homogeneidad del catolicismo local.

2. De un “Documento Regional de Identidad” católico, a la búsqueda del ADN.

A la sola pregunta sobre creencia en Dios, el NOA ostenta una primera diferencia, que resulta significativa: si en la media nacional la creencia en Dios es de 91%, en el NOA los encuestados manifiestan creer en un 98%. Ahora bien, este margen diferencial de siete puntos, se acentúa hasta duplicarse cuando se trata de la confesión religiosa: mientras en Argentina el 76,5% se declara católico, en el NOA la cifra asciende al 91,2% de la población encuestada. El dato se hace significativo además en la medida que la diferencia se convierte en una constante de idéntico sentido a lo largo de casi toda la encuesta: por dar algunos ejemplos: la tasa de bautismo –efectiva o intencional- es 8 puntos mayor; un 10% más que en la media nacional cree que el aborto debe estar prohibido siempre; sólo el 6% dice no ir nunca a las ceremonias del culto religioso, y un 41% afirma asistir con mucha frecuencia; el índice de los que dicen relacionarse con

¹ Distinguimos “creencias” y “prácticas” a los fines analíticos, sin dejar de tener presente la complejidad corporalizada de ambas dimensiones analíticas en el sentido práctico de los agentes (Bourdieu 1980).

Dios “por su propia cuenta” es el más bajo del país después del cuyano y un 25% de la población (contra el 14% de la media nacional) no cree que se pueda ser buen religioso sin ir a la iglesia. El índice de evangélicos es el más bajo de las regiones del país (3,7%) y la suma de los agnósticos, ateos y sin religión, que alcanza al 11,3% en la nación, es de sólo 0,5% en estas provincias. En suma, las cifras a primera vista exhiben un catolicismo indudablemente más arraigado y sostenido que en el resto del país, donde los individuos asisten a las ceremonias de culto más asiduamente y adhieren a las normas de la jerarquía eclesiástica con más fuerza.

Pero al mismo tiempo, esta constatación, que nos remite a la percepción de sentido común que se ofrece a cualquier visitante del sur de la Argentina que llegue a la región², llama a análisis más minuciosos, a fin de no consagrarla mediante operaciones de lenguaje científico capaces de reforzar los discursos dominantes, sino para avanzar hacia una comprensión de su sentido. No hay que olvidar que decirse “católico” remite (entre otras cosas que no vamos a negar y que más bien intentaremos comprender) a una adscripción institucional otorgadora de una identidad social, una “etiqueta”, que en condiciones de no ser diferencial de otras etiquetas (dada el bajo porcentaje de otras identidades religiosas declaradas), puede sustentar una especie de ciudadanía, un “documento de identidad” cuyos significados subjetivos pueden ser muy diversos, pero cuyo sentido objetivo supone la ubicación dentro de una “normalidad”, es decir de unos parámetros regulares que sustentan cierta aceptabilidad social. Abordaremos la cuestión en la encuesta a partir de tres estrategias interrelacionadas:

1. Una primera estrategia será tomar el peso de esta particularidad regional leyendo los datos en términos absolutos: si dejamos de lado la diferencia respecto de la media nacional ¿el NOA se presenta tan católico como la comparación sugiere? Y además, si por hipótesis la diferencia entre el NOA y otras regiones se vinculara al grado o el modo de secularización de la sociedad ¿ensayar una tipología de creyentes –en sentido estrictamente weberiano-, a partir del modo de relación con Dios, nos puede dar pistas para comprender las diversidades al interior de esta identidad católica?
2. Una segunda estrategia será explorar la distancia entre lo declarado en la encuesta y algunos indicios fuertes sobre las prácticas reales, provenientes de otras fuentes de datos. Al utilizar el Censo Nacional u otras estimaciones menos rigurosamente construidas, no nos proponemos realizar comparaciones estadística, que serían técnicamente erróneas, sino *pesar sociológicamente* una distancia entre decires y haceres que no pone en duda la palabra de los

² A primera vista, sorprende la densidad de iglesias en el centro de las ciudades y de símbolos religiosos asociados al catolicismo, así como expresiones de religiosidad en formas y frecuencias inhabituales por ejemplo en la provincia de Buenos Aires..

encuestados, sino que nos permite aproximarnos al sentido de la misma, sentido que de todas maneras deberá continuar trabajándose por otros métodos.

3. Nuestro tercer movimiento, orientado a buscar en las respuestas algunos indicios en qué apoyar hipótesis sobre el sentido de esta distancia, así como sobre las complejidades reveladas por el intento de tipología, consistirá en aproximarnos una vez más a los datos de la encuesta, esta vez fijando la atención en las diferencias por nivel de estudios. Una vez más, no pretenderemos inducir de los datos estadísticos la validez de las hipótesis, sino apenas apuntar algunos indicios que abran interrogaciones para animar nuevos modos de abordaje.

1. Los datos leídos con autonomía de la comparación nacional³.

Si el “Documento Regional de Identidad” católico del NOA aparece como contundente en las comparaciones con la media nacional, sin embargo, tomado en si mismo, revela numerosos huecos a explorar: el 74% de los adultos encuestados, católicos en la abrumadora mayoría ya señalada, han estado muy o algo de acuerdo en que es posible ser buen religioso sin ir a la iglesia; el 70% ha manifestado algún grado de acuerdo sobre permitir el aborto, sea como derecho de la mujer, sea en determinadas circunstancias; un poco más de la mitad dice relacionarse con Dios “por su propia cuenta” (52,9 de los que se declararon católicos); menos del 20% considera que el gobierno deba escuchar a los obispos y pastores para definir políticas de salud sexual y reproductiva; casi el 70% dicen adherir a la religión “porque se lo transmitieron desde pequeños” y casi la mitad, ante la opción de que sus hijos hereden o elijan su propia religión, piensa que sus hijos deberán tener la misma religión que ellos, es decir, parecen considerar espontáneamente a la religión como una identidad recibida. ¿Qué significa entonces esta etiqueta autoasignada “católico”, que remite a una institución otorgante, pero de la cual se puede prescindir luego en la vida cotidiana; institución que conserva un prestigio relativamente alto⁴ pero cuya doctrina y disciplina se puede cuestionar fuertemente (como nos muestran las respuestas sobre cuestiones controversiales); identidad que no impide por otra parte, consultar curanderos (33,4% confiesa haber consultado en el último año y 42,5 dice creer algo o mucho), creer en la

³ Debemos tener en cuenta que la población del NOA, según el último censo, es de 4.478.470 habitantes, es decir, el 12,30% de la población nacional. Nuestra muestra consiste en una sobrerrepresentación de 400 personas, organizada en cuotas de edad y sexo, que nos permite decir algo sobre esta población, aunque cuando hablemos según nivel de estudios la apoyatura empírica del razonamiento se adelgazará con el tamaño de la muestra.

⁴ En la calificación de instituciones, los encuestados dan en promedio un 7,6 para la Iglesia Católica, levemente por encima de la calificación de sus agentes legitimados (obispos, curas y monjas obtienen 7 en promedio), y primera en el ranking de confianza de instituciones en el país, seguida por los medios de comunicación, con 6,9. Sin embargo, es el conjunto de la escala el que es utilizado en el NOA de modo diferente que en el resto del país: se califica globalmente con mayor puntaje, aunque el orden de méritos es idéntico. Este es tal vez el dato más interesante a reflexionar: la actitud de la población a la hora de ponerle una nota a personas e instituciones constituidas en un lugar de autoridad.

Pacha Mama (43,4 cree algo o mucho) o en la Difunta Correa (55,1%), a pesar de todas las prédicas del discurso oficial de los dirigentes católicos en contra de estas prácticas y creencias?

1.1 Los que se relacionan con Dios “por la institución” y “por su propia cuenta”.

Nuestro primer movimiento para intentar avanzar con el instrumento de la encuesta en la comprensión de esta unidad de nominación y de su diversidad interna, será intentar una caracterización de modos de relacionarse con la religión. En este NOA católico, sólo el 37,2 de los que se confiesan tal dicen relacionarse con Dios “por medio de la institución eclesial”. La probabilidad de esta respuesta se mostró más alta entre las mujeres (43,3 de ellas) que entre los varones (29,7 de los hombres) (cuadro 1) y la adhesión institucional se acentúa a medida que avanzamos en las franjas de edad (60,6% entre los mayores de 65, ronda el 42% entre los adultos, mientras que entre los jóvenes predomina ampliamente el “cuentapropismo” (70,5)) (cuadro 2). Si bien en la encuesta no se han considerado cuotas por nivel de escolarización, se puede decir que los resultados insinúan una tendencia mayor a esta respuesta entre personas sin escolarización o con primaria incompleta (63% de los sin estudios dicen relacionarse por medio de la institución, cifra que luego ronda el 30% en todos los otros niveles de instrucción) (cuadro 3). En cambio, la tendencia a relacionarse “por su propia cuenta” aparece más entre los hombres (57,4%), los jóvenes (70,5%) y los que han podido concluir la secundaria (60,9%).

Estas tendencias que se perciben revisando el total de encuestados, se confirman en la medida que, intentando esbozar una tipificación de creyentes a partir de los modos de relacionarse con Dios, entramos al interior de cada uno de los dos grupos más numerosos (donde el número de casos, por otra parte, nos permite avanzar el razonamiento⁵): los que se relacionan por medio de la institución y aquellos que dicen hacerlo “por su propia cuenta”. El planteo de la pregunta no era desde ya ingenuo en la encuesta. Interrogar significa siempre poner frente a un problema que tal vez el interrogado nunca se planteó, e invitarlo a elegir entre opciones, supone ofrecerle un esquema de clasificación donde colocar su respuesta, que no necesariamente está entre sus esquemas de percepción del tema en cuestión. Esto debemos tenerlo en cuenta en el

⁵ La muestra real del NOA consta de 400 casos. Sin embargo, trabajaremos considerando una cifra total de 236 que es la que corresponde a la ponderación respecto del porcentaje nacional. No efectuamos la operación de desponderar para no perder la posibilidad de realizar comparaciones con cifras nacionales cuando esto sea conveniente.

análisis para ir lo más lejos posible, sin sustancializar los tipos y sin perder de vista el carácter heurístico que las hipótesis que surjan de este análisis siguen teniendo. Las opciones entre las cuales podían elegir los encuestados se vinculaban a hipótesis en torno a procesos de desinstitucionalización de las religiones relacionados con la secularización. Entendíamos este término como el proceso histórico de reconfiguración de las creencias que se viene dando en diversas versiones en la cultura occidental moderna, es decir, en términos que nos permitan explorar sin anteojeras filosóficas deterministas ni evolucionistas, las posibilidades de diferenciación de esferas, los modos de la laicidad, de la presencia de lo religioso en el espacio público y del sentido de las instituciones religiosas para los creyentes y los no creyentes. Y efectivamente, el análisis tanto comparativo como específico de cada una de las categorías de creyentes construida, no dejan de suscitar reflexiones sobre esta problemática.

Como lo anunciaba la tendencia planteada más arriba, si analizamos en términos de muestra el grupo que dijo relacionarse a través de la institución (en adelante grupo A) es significativamente más femenino, mientras que el de “cuentapropistas” (en adelante grupo B) es más masculino (cuadro 4). También la edad (cuadro 6) responde a la tendencia que revelan los datos tomados globalmente, así como el nivel de instrucción, ya que casi el 80% de estos últimos se reparte entre primaria completa y secundaria completa⁶ (cuadro 5). El grupo B ha pasado con unos puntos más de frecuencia por la escuela privada, y en general declaran también un nivel de ingresos mayor.

1.2 Creencias, prácticas, opiniones.

¿Qué dicen unos y otros respecto de sus creencias y prácticas religiosas? ¿Se pueden advertir diferencias significativas a este nivel⁷? Ambos grupos dicen creer en Dios y se identifican católicos en su inmensa mayoría, pero de la comparación surgen ciertas coherencias internas que nos interesan más por su regularidad que por su intensidad. Las respuestas del grupo A tienden a expresar mayor frecuencia de prácticas religiosas legítimas (T1: 15-24, 32), una idea más personal de Dios (T1: 1), convicción explícita (T1: 6), cercanía a los agentes especializados (T1: 13,14), cercanía del grupo familiar de origen a la religión (o al menos percepción de tal) (T1: 9), mayor adhesión a las normas (T1: 33,34) y preceptos morales de la iglesia católica (T1 :35; 38-43), mayores

⁶ Dato que se vuelve más significativo cuando recordamos que el porcentaje de secundaria completa en el NOA es dos puntos inferior a la media nacional, que es de por sí baja.

⁷ Debemos tener en cuenta que el escaso número de evangélicos de nuestra encuesta se reparten de modo casi idéntico en ambos grupos, dato que de todos modos no nos permite generalizar a todos los evangélicos de la región a causa del tamaño extremadamente reducido que en este caso tiene nuestra muestra.

expectativas sobre las actividades estrictamente religiosas y morales de la misma (T1 :53,54), mayor inclinación por una idea interdependiente de estado e iglesia (T1: 44-51). Sin embargo, estas observaciones refieren sobre todo a la mayor frecuencia en ciertas respuestas del grupo “institucional”. Los “cuentapropistas” parecen así quedar definidos por la negativa, es decir, por ciertos puntos más de frecuencia en respuestas que pueden estar expresando mayor rechazo o un modo diferente de concebir a la institución religiosa como mediación. Hay que preguntarse si no estamos construyendo un artefacto “ad hoc”, surgido de convertir dos variables de fuerte contenido teórico en principio de clasificación, o el razonamiento se vincula a algún proceso sobre el cual podamos, si no verificar, al menos elaborar conjeturas fundadas en la encuesta. De hecho, si miramos el comportamiento de ambos grupos frente a algunas preguntas, no podemos sino concluir que observado desde el envés de la búsqueda de la diferencia, **unos y otros** son católicos en el sentido fuerte de vincularse con la institución: casi todos bautizan a sus hijos y les hacen tomar la primera comunión (T1: 4,5), una proporción elevada de ambos grupos se casa por iglesia (T1: 3), y observan las mismas prácticas en proporciones que en algunos casos llegan a diferir entre 20 y 30 puntos, en general más cuando más legítimas y diferenciadoras (T1: 15-30). Curiosamente, cuando llegamos a las cuestiones controversiales, como las del aborto, las relaciones sexuales prematrimoniales, el sacerdocio de la mujer o la educación sexual en la escuela (T 1: 33-35, 37), aunque sigue habiendo diferencia, el grupo A parece también desprenderse más de las adhesiones institucionales.

Construir tipos, especialmente si se intenta hacerlo a partir de datos estadísticos, supone tener muy presente los límites del instrumento con que se trabaja: homogeneizar lo que sabemos que en la realidad es diferente, dando por supuesto que razonamos *ceteris paribus*, pero sabiendo que nunca es así. Si de algo puede servir nuestra clasificación será considerándola como un juego de diferencias que aparece de maneras múltiples en la realidad, y a la vez heurísticamente orientadora para nuevos abordajes de los problemas.

Vistas las ambivalencias de las comparaciones, la permanencia de criterios y prácticas católicas de fuerte contenido institucional entre los dichos “cuentapropistas” y la postura crítica de los “institucionales”, vale la pena preguntarse, apoyándonos en la de todos modos clara persistencia de una constante diferencial, si es posible detectar al interior de cada uno de los grupos un “núcleo” que “dialogue” con nuestras claves interpretativas: encontramos así un 15 a 20% de “adhesión perfecta a la institución” de

un lado y los indicios de un más marcado “malestar institucional” entre los integrantes del grupo B. Si analizamos especialmente las respuestas del grupo A en las cuestiones de sexualidad encontraremos la constante de un 15 a 20% de respuestas adheridas sin matices en todos los casos a las opiniones oficiales de la iglesia Católica (T1: 39-43), y un porcentaje siempre alto de “algo de acuerdo”. Si recorremos en cambio las respuestas del grupo B el “algo de acuerdo” desciende en provecho de una opinión predominantemente en contra de la postura de esta iglesia. Este segundo grupo, más joven, más masculino, más escolarizado y presumiblemente con más medios económicos, manifiesta nuevamente sus desacuerdos con la institución eclesial cuando se trata del financiamiento de la iglesia Católica (T1: 44, 47) y sobre todo parece tener una idea diferente del lugar de la iglesia en el espacio público: hay una diferencia significativa cuando se trata de la enseñanza religiosa en la escuela pública (T1: 50) y del financiamiento de las escuelas religiosas (a las que el grupo B. recordemos, accede más que el A) (T1: 51); sin embargo el grupo B está más dispuesto a aceptar un cura candidato a un cargo político (T1: 52) y pone en primer lugar la defensa de los DDHH como actividad de la iglesia Católica, mientras que la preocupación por las cuestiones morales parece más importante para los “institucionales”, así como, coherentemente, las tareas propiamente de proselitismo religioso (T1: 54). En suma, los “cuentapropistas”, ese agregado que guarda a su interior –como el grupo de los “institucionales”- una diversidad que hemos homogeneizado conscientemente, más que opuestos por principio a la institución, parecen reclamar otro modo de expresión pública de la misma, y a la vez haber efectivamente relajado su obediencia a la autoridad religiosa en nombre del propio criterio de discernimiento. La distancia se hace sentir especialmente en cuestiones de sexualidad (T1: 35-43), y en el grupo B, se acompaña de una mayor libertad respecto de las prácticas religiosas y (aunque las cifras son muy bajas) cierta mayor búsqueda de prácticas de “sanación espiritual” alternativas (T1: 25-30), pero todo esto –recordémoslo- en un contexto cultural en el que la homogeneidad de la creencia hace que “ser buen creyente” (T1: 41) pueda ser sinónimo simplemente de “ser buena persona”. Las aproximaciones con métodos cualitativos a una muestra de miembros de ambos grupos podrán ofrecernos en los próximos meses algunas pistas para continuar trabajando estas tendencias vinculadas a ese conjunto de cuestiones notables en la cultura occidental, que la sociología de la religión ha ido abordando bajo el título general de “secularización”. Sin perder de vista estas aproximaciones, pasaremos a

abordar la encuesta desde otras perspectivas, que nos permitirán volver con más información a este ensayo tipológico.

2. Estructura social del NOA, dichos y prácticas.

Sabemos que las regularidades de las encuestas no nos remiten de manera directa a la regularidad de las prácticas, sino a una palabra de los encuestados sobre sus creencias y sus prácticas, que como tal se refiere a percepciones, valoraciones, deseos, aspiraciones y creencias tanto como a prácticas efectivas. El encuestado no responde desde un registro aséptico de sí mismo con enunciaciones unívocas y diáfanas para la racionalidad proposicional. La experiencia de la encuesta en el terreno nos remite a silencios, entusiasmos, risas, gestos, malestares, miradas cómplices frente a las que el encuestador mantenía distancia, pero que seguían allí para decirnos que no se hablaba de cualquier tema, sino de algo que atravesaba las experiencias vitales más profundas de los encuestados y que la seriedad con que se respondía no necesariamente era la seriedad de la lógica como disciplina científica. La verdad de las respuestas no necesariamente se vincula en todos los casos a verdades proposicionales, sino a autenticidades expresivas, que no responden a los mismos parámetros. La lógica del sentido práctico –que queda oculta en la homogeneización de los contextos- tiene el sentido analógico imprescindible cuando se trata de expresar con autenticidad una experiencia cargada de deseos y de sentimientos incorporados en los procesos de socialización. Recordar esto nos ayuda a leer: hemos homogeneizado los contextos de enunciación para poder generalizar, pero para poder avanzar en el análisis podemos intentar presumirlos por el rabillo del ojo, al menos los contextos más o menos generales en el NOA y en diversos grupos sociales. Después de todo, es eso lo que hacemos implícitamente cuando cruzamos variables diferentes y razonamos en busca de significados sociológicos. En el inicio de una investigación de tres años, que no cuenta todavía con el resultado de modos de abordaje cualitativos ya previstos pero aún por aplicar y cuenta en cambio con un conocimiento previo proveniente de otros estudios históricos y antropológicos sobre la región, nos proponemos, luego del ensayo de tipos de relación con la religión, avanzar algunas contrastaciones con otros datos disponibles a fin de ir abriendo más atajos hacia nuestra problemática.

Sorprende en los resultados de la encuesta el alto índice de práctica religiosa expresado en el NOA. No solamente la frecuencia del “rezar en casa” (91,5%) o las tradicionales prácticas masivas de peregrinaciones y visitas a santuarios (55,8% y 49,8%), o los altos índices de bautismo y comunión (con lo que tienen de rituales de institución y pasaje

tradicionalmente reconocidos) (98,9%, 94,2%) sino especialmente el 41,4% que dice acudir a las ceremonias de culto de modo muy frecuente⁸. Sin poner en duda la autenticidad expresiva de los encuestados, vale la pena hacer un cálculo de factibilidad. Una estimación para la provincia de Tucumán, por ejemplo, arroja lo siguiente: si los 96 sacerdotes de la Arquidiócesis, más los 35 de la diócesis de Concepción celebraran 3 misas por domingo –el máximo permitido por el derecho canónico- con una asistencia de 400 personas en promedio (cálculo extremadamente generoso) sólo el 17,2% de la población mayor de 15 años sería abarcada; si celebraran en promedio 5 misas (contando el sábado en la tarde) con igual asistencia, podrían cubrir el 28,7 por ciento. Si hacemos la misma estimación para la provincia de Santiago del Estero, los 48 sacerdotes de Santiago más los 33 de la diócesis de Añatuya en el generoso segundo cálculo (que en este caso es más generoso aún, ya que el 33,9% de la población vive en ámbito rural, dispersa o semidispersa) estarían atendiendo el 31,3% de la población mayor de 15 años. Evidentemente el índice de evangélicos, que habitualmente asisten a sus cultos en mayor proporción que los católicos a los suyos, no compensa la diferencia. Reiteramos: no ponemos en duda la autenticidad expresiva de los encuestados, y por eso el dato se vuelve más interesante: ¿qué es lo que hace que los jóvenes y adultos del NOA interrogados, expresen sinceramente un nivel de práctica religiosa legítima (asistencia semanal o más, al culto oficial) que aparentemente no corresponde a la realidad material efectiva de posibilidades?

Tomemos otro tema sensible: la idea católica de familia⁹ parece, según los resultados de la encuesta, ser una referencia importante en la región. El 31,7% de la población mayor de 18 años encuestada respondió que está en desacuerdo con que las relaciones sexuales antes del matrimonio puedan ser una experiencia positiva y el 36,1 estar sólo “algo de acuerdo” (suma el 67,8). La afirmación contrasta con la media nacional del 18,6% y 22,4% respectivamente. Sólo se manifiestan de acuerdo sin vacilar, el 28,5% contra el

⁸ La categoría “muy frecuente” acumula las respuestas “una vez por semana”, “varias veces por semana” y “todos los días”. Sabemos que aquí estamos arriesgando una interpretación implícita al asociar “acudir a las ceremonias del culto” con “ir a misa”. Pero lo hacemos conscientemente, en la medida que creemos que el modo como estaba formulada la pregunta (utilizando el verbo “asistir”, la palabra “ceremonias” y marcando opciones de periodicidad) en un contexto culturalmente católico como el que definimos más arriba, debió ser interpretada en un altísimo porcentaje en el sentido de la ceremonia periódica fundamental de los católicos: la misa, o en el caso de los evangélicos, su culto semanal.

⁹ Que deberemos distinguir de la “familia católica”, ya que aunque ambas tienen en común ser construcciones imaginarias que vinculan familia y catolicismo, con la primera expresión nos referimos a estructuras de percepción de la vida familiar culturalmente construidas y vigentes en ciertas sociedades y ciertos lugares de ciertas sociedades, mientras que con la segunda aludimos a un constructo imaginario propuesto como ideal atribuible a la jerarquía de la iglesia y a algunos grupos de laicos militantes.

54,6% de la media nacional (cuadro 7). Respecto del aborto, el 26,7% manifestó que debe estar prohibido siempre, contra el 16,9 nacional. Ahora bien, si echamos una mirada sobre los datos censales, destacan dos puntos: en el NOA hay un 20,4% de hogares de núcleo incompleto (frente al 15,5 nacional) y el porcentaje de uniones consensuales es de 28,2%, casi 4 puntos superior a la media nacional (24,6%). En 2004 en Tucumán, según estadísticas oficiales (donde estos temas suelen resultar subevaluados por diversas razones), el 27% de la mortalidad materna se vinculó al aborto y el índice de niños nacidos vivos de madres de menos de 20 años, es en la región en ese mismo año de 2 a 4 puntos según las provincias, por encima de la media nacional.

Estos desplazamientos entre expresiones verbales y prácticas en dos temas que remiten uno a la práctica religiosa legítima y el otro a un tema clave de las políticas de disciplinamiento de la iglesia, nos remiten a preguntarnos en qué medida y de qué manera el catolicismo en el NOA sigue constituyendo un cemento cultural donde se asienta, más que un conjunto de creencias religiosas y prácticas ortodoxas, sobre todo una legitimidad moral en términos sociales, socialmente exhibible. Profundamente arraigado en tradiciones que se remontan a los tres largos siglos efectivos de sociedad colonial de dominación hispano-barroca, con sus jerarquías étnicas, sus mestizajes negados y su base demográfica mayoritariamente indígena / africana (Forni 1983; Farberman 2000, entre otros), el catolicismo parece permanecer en la memoria social en términos de legitimidad discursiva, sin que por eso las prácticas se adecuen efectivamente (Grosso 2008), ni ahora ni presumiblemente lo hayan hecho nunca (Vesuri 1971; Farberman 2000), porque la colonia parece haber sido “un espacio de negociación, de transacción y por supuesto de producción y de creación”, “de poiesis cultural –*cuyo centro parece estar ubicado en el ámbito religioso*” (Peire 2008, cursivas mías). Sabemos que la romanización ilustrada de la Iglesia Católica en el siglo XIX no llegó en estas sociedades particularmente hasta las zonas rurales, donde hasta mediados del siglo XX se concentraba una proporción muy alta de la población y donde los únicos ministros permanentes fueron rezadoras/res y algún misionero esporádico que ofrecía servicios sacramentales masivos, es decir, cuya intervención no llegaba necesariamente al trabajo individual sobre las conciencias en orden a un disciplinamiento persistente ni a la construcción de una subjetividad como se ha descrito para las sociedades europeas (Foucault 1995; Taylor 1996). El catolicismo más “disciplinado” y “parroquializado” de inmigrantes italianos y españoles de la ola inmigratoria de fines del XIX y comienzos del siglo XX tuvo una presencia menor en el NOA, que es la región del país que menos

porcentaje inmigratorio recibió respecto de su población anterior (según la provincia, entre el 4 y 8 % hacia 1914, cuando la media nacional era del 30% (Gomez-Isorni 1999). Sin embargo, los que llegaron se integraron o desplazaron a las elites criollas (Martinez, Taboada Auat 2003), reforzando y “blanqueando” presumiblemente un catolicismo más “legítimo” según los nuevos parámetros ilustrados, que reprimió¹⁰ pero nunca pudo suprimir los rezabales, la memoria secreta de la Salamanca y las “vírgenes” y “señorcitos” “truchos” de los pobres (Martinez 2007a). En lo que si parecen haber sido eficaces los grupos dominantes que fueron tomando el relevo o integrándose a las elites tradicionales, es en continuar sosteniendo “la religión católica como el cemento que unía las partes del cuerpo social, y era considerado como el mejor medio para aglutinar la sociedad en torno a una identidad común reconocida por todos” (Ayrolo 2008; para Santiago del Estero, Tenti 2008). Estamos hablando además de sociedades que no sufrieron las transformaciones propias de los procesos industrializadores sino en dosis mínimas¹¹, y donde las únicas formas de trabajo dependiente que conoció la población de los sectores más bajos fue el trabajo a destajo de los obreros madereros (Martinez 2007b) y el temporario de las cosechas o los ingenios azucareros, que complementaban la economía de subsistencia del cerco de maíz y el ganado menor en tierras de antiguos patrones (Tasso 2007). Estas particularidades y estos desplazamientos que parecen orientarnos sobre el sentido de un Documento Regional de Identidad aparentemente tan cerrado, nos invitan a volver una vez más sobre la encuesta, prestando atención a los dichos y prácticas según nivel de estudios, en la medida que son éstas las variables que mejor nos pueden remitir a la distribución de las respuestas en la estructura social, que ya en la tipología apuntaba como factor relevante, y darnos desde allí alguna pista para seguir entendiendo cómo funciona esta identidad legitimadora.

3. Estructura social y declaración de catolicismo: indicios sobre legitimidad y cultura.

¹⁰ La represión de estas devociones y en particular de las vinculadas a los rezabales, al menos en Santiago del Estero, llegó a ser a fines del siglo XIX e inicios del XX, según consta en medios de prensa de la época, tarea del estado por medio de la policía.

¹¹ Conocemos los procesos de sindicalización de los obreros del azúcar en el sur de Tucumán en las décadas de 1960 y 1970, pero también el progresivo desmantelamiento de este movimiento, por represión y por cooptación de la dirigencia.

En consonancia con la historia que describimos, el NOA es una de las regiones del país, que no sólo tiene uno de los niveles de NBI más altos (21% de los habitantes¹²), sino una de las estructuras más desiguales en la distribución de posibilidades de alcanzar niveles de escolarización: con un índice importante de analfabetismo (4,33 frente al 2,6 nacional) y una proporción muy alta de población sin acceso a la escolarización o con primaria incompleta (22,3 frente a 17,6), es también la que tiene el número más bajo de personas con estudios universitarios completos (2,8 frente a 4,4) y una proporción particularmente baja de secundario completo (14,2%). Las curvas comparativas que surgen del último censo, son de por sí elocuentes y nos muestran además cómo los índices empeoran aún en Santiago del Estero, donde el analfabetismo declarado es del 6%, los ciudadanos con primaria incompleta o sin escolarizar trepan al 30,7%, los que completaron el secundario son apenas el 17,7% y los universitarios únicamente el 1,7% de la población (Cuadro 8).

Las hipótesis que venimos de insinuar acerca del peso del catolicismo como cultura legítima se vinculan a la persistencia de esta estructura social y de las características culturales que la sostienen y se retroalimentan en ella. No estamos proponiendo una teoría de la legitimidad cultural que ignore la capacidad productiva de los grupos dominados, sino más bien lo contrario: intentamos leer los resultados de la encuesta manteniendo la atención a la vez en los condicionamientos que implica la estructura de dominación cultural (Grignon y Passeron 1991) y en cierta autonomía relativa que reconocemos históricamente en las culturas populares del NOA. Creemos que en ciertas condiciones una cultura legítima que se impone como tal pero se superpone a una vida cotidiana que se alimenta de otras fuentes con las que se negocian y mestizan las aspiraciones prestigiosas, puede estar en el origen de una aparente ambivalencia que no es sino la expresión de esos mismos procesos de negociación al interior de los agentes, en situaciones en que la subordinación para ciertos sujetos es un implícito, como el caso de la relación encuestador/encuestado, entre muchas otras. Ideal asumido pero reinterpretado y vivido en situación de dominación económica y social inscrita en las disposiciones a lo largo de generaciones, la cultura legítima confirma la experiencia de ilegitimidad de los sujetos y a la vez la niega mediante la autoadscripción a ella. Sociedad históricamente jerarquizada y desigual en posibilidades de acceso a los bienes materiales y simbólicos, donde las condiciones de posibilidad de la autonomía del

¹² Todos los datos tomados del Censo Nacional de Población año 2000.

individuo en sentido moderno difícilmente podrían generalizarse, estas hipótesis no encuentran en la encuesta, como es natural, más que algunos indicios, pero que son sugestivos en la medida en que no son aislados, sino que exhiben cierta coherencia.

En este sentido, sería importante poder trabajar con profundidad las respuestas de los niveles más altos de la población, para evaluar la vigencia y las características del modelo católico entre las elites cultural y económicamente dominantes en la región. Esto es imposible por el momento por razones muestrales¹³. Pero podemos hablar de los grupos mayoritarios y observar las tendencias reiteradas a medida que ascendemos o descendemos en niveles de estudios. Partiendo de la existencia de una mayoría de muy baja escolarización y un grupo reducido de escolarizados en el nivel superior, donde presumiblemente se recluta la mayor parte de la dirigencia y de los intermediarios políticos, administrativos y culturales –sería importante en este sentido analizar las trayectorias del clero-, así como de los agentes del sistema educativo¹⁴, nos concentraremos en los grupos “sin instrucción”, “primaria completa / secundaria incompleta” y “secundaria completa / terciaria o universitaria incompleta”.

Lo primero a tener en cuenta es la composición de las muestras para saber más claramente de quiénes estamos hablando: el grupo de jóvenes es importante entre los sin estudios, pero se va acrecentando a medida que avanzamos en nivel educativo, donde también va aumentando la proporción de varones (cuadro 9 y 10). En general, los comportamientos de los grupos ante las diversas preguntas tienen una coherencia básica: van ascendiendo o descendiendo las cifras según el caso, de manera regular y continua a medida que avanzamos en escolarización. Tomaremos algunos temas que nos parecen más significativos: creencias, modos de creer y prácticas, opiniones controversiales y expectativas respecto de las iglesias¹⁵ (Tabla 2).

Respecto de las creencias, el ascenso o descenso de las cifras se puede vincular con la legitimidad de la creencia en cuestión. En las creencias oficialmente católicas, los índices van descendiendo levemente con el nivel de estudios, mientras que en devociones menos legitimadas institucionalmente (aunque también desciende en el mismo sentido) aumenta en todas las categorías el margen de “cree algo”

¹³ Como indicamos, el porcentaje bajísimo de quienes alcanzan estudios superiores, se expresa lógicamente en la reducción del número de encuestados en esta situación.

¹⁴ Aunque la reducida muestra con que contamos no desmiente nuestra presunción de un mayor catolicismo declarado en los grupos universitarios, comparado con el resto del país, nos abstendremos de proponer un análisis que es estadísticamente abusivo.

¹⁵ Cabe anotar que el pequeño grupo de evangélicos, testigos de Jehova y Mormones que aparecen en la encuesta pertenecen todos a estos tres estratos y quedarán incluidos en nuestro razonamiento.

(presumiblemente en nuestro contexto, indicador de duda o respuesta vergonzante), pero este aumento se da de manera más aguda en los “sin estudios” (T2: 2-13). Este comportamiento, a su vez, no parece coherente con el índice de adhesión a la institución eclesial que va descendiendo con la escolarización, desde una adhesión del 64,3% en los sin estudios, mientras que los cuentapropistas van ascendiendo con la misma regularidad hasta el 61,5% de los que han concluido la secundaria (T2: 1)¹⁶. Ocurre como si a medida que ascendemos en nivel de estudios la imposición de la cultura legítima descendiera en intensidad y la palabra sobre las prácticas fuera perdiendo ambigüedad.

Respecto del conocimiento y consulta a los agentes institucionales, el índice es bastante similar en los tres grupos, y relativamente alto, alcanzando la consulta “mensual o más” entre los de secundaria completa, el 41,4% (T2: 19), es decir, un índice similar al de la práctica religiosa “muy frecuente” en la región. Respecto de las prácticas, las respuestas tienen una coherencia importante, en la medida que aquellas que requieren lectura u otro tipo de competencia lingüística o social, así como cierta inversión económica, se dicen menores en el primer grupo, donde ascienden las peregrinaciones, el culto a la Virgen y los santos, así como la confesión y comunión (T2: 20-29), expresión de la práctica legítima por excelencia para la doctrina católica. Pero nuevamente, todas estas prácticas ortodoxas no impiden a este mismo grupo tener un alto índice de visitas al curandero (51,2% en el último año)(T2: 30), que aunque disminuye, está lejos de desaparecer en los otros dos grupos. Consultas a adivinos, videntes, lecturas de manos, astrología, grupos de meditación, yoga o autoayuda tienen muy baja aceptación en los tres grupos, aunque en prácticamente todos los casos hay cierta mayor incidencia a medida que sube el nivel de estudios, así como la consulta al psicólogo, que llega al 18% en el tercer grupo (T2: 31-36). Es como si los agentes de la “salud” (en todos los sentidos del término, tal como Weber lo utiliza) se ampliaran en posibilidades y habilitaciones para los del tercer grupo, donde la cura de almas ya no sería tarea exclusiva del sacerdote o pastor. El curandero, en cambio, aparece casi exclusivo como agente de salud alternativo en los estratos más bajos, donde deberíamos preguntarnos si su otro posible en este caso es el sacerdote o sobre todo el médico. Las enfermedades son con frecuencia en estos grupos sociales el resultado de “daños” cuyos especialistas no

¹⁶ Queda por explorar con otras estrategias la relación a la institución de universitarios y terciarios, que en nuestra pequeña muestra tienen comportamiento coherente con lo que venimos diciendo para el caso de los universitarios, con un comportamiento “anormal” en terciaria completa, que sabemos se repite para varios temas a nivel nacional.

pertenecen a la legitimidad católica, en la medida en que saben que frente a estos planteos los sacerdotes no intervendrán, sino que remitirán con la mayor frecuencia al médico o al psicólogo (Miguel 2007). En este punto, la distancia cultural entre los especialistas del clero y los que aparecen como sus más cercanos seguidores, se hace patente, y es resuelta por los agentes en los términos ambivalentes (y no adversativos) que describimos: “soy católico y consulto a los sacerdotes con mucha frecuencia, y para algunas cuestiones de salud veo al curandero...”

Es en las opiniones controversiales, donde aparecen los datos comparativos más interesantes: la libertad respecto de las directivas institucionales católicas aparece crecientemente con el nivel de estudios (T2: 37-46). A la pregunta de si se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia, la respuesta inaugura un patrón que se repetirá con más o menos variantes en todas las preguntas de opinión: la afirmativa crece con el nivel de estudios, pero el grupo sin estudios presenta una respuesta presumiblemente marcada por la duda o el temor a la incorrección: el “algo de acuerdo”, sin que por esto el desacuerdo deje de tener una incidencia alta y vaya disminuyendo con la escolarización. Este patrón se repite frente al casamiento de los sacerdotes, la inclusión de cursos de educación sexual en las escuelas, la enseñanza de todos los métodos anticonceptivos, la disponibilidad de métodos anticonceptivos gratuitos en los hospitales, la promoción de anticonceptivos para prevenir el SIDA y la posibilidad de utilizar anticonceptivos sin dejar de ser buen creyente. En este grupo de respuestas escalares la excepción a este patrón de la apertura de la duda, está en dos temas en los que, en las sociedades del NOA está particularmente en juego la dominación masculina, sostén de la idea de familia y disciplina católica de que hablamos más arriba: el sacerdocio de las mujeres y la conveniencia de las relaciones sexuales antes del matrimonio¹⁷ (T2: 39-40). En este sentido las dos excepciones más bien confirman la regla. En el primer caso, el grupo sin estudios manifiesta un elevado rechazo que va disminuyendo con la instrucción, pero con un índice de duda similar al de los otros grupos (relativamente bajo). La cifra de acuerdo es finalmente muy baja e igual al ns/nc. La primaria completa sigue el mismo modelo aunque con varios puntos más en el acuerdo y la secundaria completa tiene el mismo comportamiento, aunque con diez puntos más en la duda y un ns/nc de más del

¹⁷ Asociamos ambos temas con la problemática del género, ya que estamos en un contexto donde en general no se pone en duda la libertad sexual de los varones antes del matrimonio, por tanto, la pregunta prácticamente equivale a interrogar sobre la licitud de las relaciones sexuales de las mujeres antes del matrimonio (para ver un estudio etnográfico sobre la familia en Santiago del Estero, cuya vigencia apoyamos en nuestra propia experiencia de terreno, ver Vessuri 1971).

10%. Evidentemente, el tema mismo parece impensado y tal vez impensable, vulnerando algún punto recóndito de la percepción del mundo. Para las relaciones sexuales antes del matrimonio sabemos que el rechazo no tiene el correlato de significados que la visión ilustrada del catolicismo supondría¹⁸, sin embargo, los sin estudios repiten casi las proporciones de la pregunta anterior, con unos 10 puntos menos en el desacuerdo, volcados a favor de la duda; las otras categorías en cambio tienen índices mayores de acuerdo y tanto éste como la duda crecen de una categoría a la siguiente, también a expensas del desacuerdo.

Respecto del aborto, siempre en índices bajos, la percepción del mismo como un derecho de las mujeres asciende con el nivel educativo, así como la aceptación en circunstancias especiales, destacando el 40,5 de “prohibido siempre” entre los sin estudios.

La financiación de la Iglesia Católica por parte del Estado nuevamente encuentra más apoyo en los sin estudios, sobre un trasfondo general de que las instituciones religiosas deben ser financiadas (T2: 47-49), aunque se ve más reticencia entre todos los grupos respecto del salario de los obispos (T2: 50). La enseñanza de religión en las escuelas nuevamente tiene un fuerte apoyo en el grupo más carente de capital cultural y va descendiendo conforme sube la escolarización (T2: 53). Sin embargo, el apoyo económico a las escuelas religiosas por parte del estado tiene menos de la mitad del apoyo de los encuestados a su favor, con apenas dos puntos más en el primer grupo (T2: 54). Todos los grupos rechazan la actuación política partidaria de los sacerdotes u obispos, pero levemente acentuado entre los primeros (T2: 55). Estos últimos puntos deberían relacionarse con los referidos a las expectativas sobre las actividades y tareas de las iglesias y grupos religiosos. “Ayudar a los pobres” y “defender los DDHH” aparecen como las dos primeras opciones para todas las categorías, que unánimemente dejan en tercer lugar la “formación en cuestiones morales” (T2: 56,57). Asistencia directa, ya que no política partidaria (habitualmente percibida como “sucias”, profana y profanadora). En la segunda opción, de respuestas dispersas, aparece en los tres grupos alrededor de un 20% para “proponerse como canal de protesta”. ¿El tradicional “garante” de valores parece ser la figura apoyada por todos los grupos, o es que podemos sospechar que se halle difusamente mezclada con la construcción de un actor

¹⁸ En realidad, no sólo la iniciación sexual de las mujeres de los medios populares en el NOA es muy temprana, sino que en el contexto el término “matrimonio” puede aludir tanto a la unión formalizada como a la unión de hecho de carácter permanente.

político más preciso? En la medida que no hay mayor diversificación de las identidades religiosas, esta segunda posibilidad parece difícil. Como vimos también en la caracterización según modos de relacionarse con la institución, los habitantes del NOA, aunque manifiestan disconformidad con la política de disciplinamiento moral de la iglesia católica, (con mayor intensidad entre los más jóvenes y los más escolarizados) al mismo tiempo no parecen imaginarse fácilmente una actuación política institucional diferente de la que ya conocen: legitimador de poderes y supuesta garantía ética sin descender a la arena mundana, protectora de los pobres diferenciándose a la vez del campo explícitamente político, en el que no debe mancharse.

Recapitulemos: Puestos a explorar detrás de un Documento Regional de Identidad católico, la tipología según modos de relacionarse con Dios nos devolvió un conjunto de respuestas de “institucionales”, que más que de un núcleo de católicos modernos y movilizados parece hablarnos de personas históricamente pobres, poco escolarizadas, que comparten una visión del mundo católica que no les impide tener algunas disidencias importantes con la institución. El otro grupo de respuestas “cuentapropistas” parece referir no a místicos intramundanos, sino a sujetos más jóvenes y escolarizados, que diferencian más ciertas esferas, invocan derechos personales y han aflojado explícitamente las obediencias institucionales en nombre de un juicio propio. Sin embargo, ni unos ni otros esperan una desaparición de la Iglesia católica del espacio público, aunque tengan matices diferenciales en el modo de concebir esta presencia.

La contrastación con algunos datos externos a las respuestas de la encuesta, nos permitió calibrar un desplazamiento que en estas sociedades puede bien vincularse con razones de historia social y cultural que hemos mencionado. A partir de allí, intentar acercarse aunque fuera de manera incompleta a las respuestas según los lugares en la estructura social, avistados desde las diferencias por nivel de estudios, nos permite tratar de articular el conjunto: el grupo de los menos escolarizados, más adheridos nominalmente a la institución católica y a sus valores es a la vez el más sujeto a la imposición de legitimidad cultural y a la experiencia personal de ilegitimidad. Pudimos rastrearlo entre las respuestas sobre creencias y prácticas y también en las referidas a opiniones controversiales. La pregunta que nos hacemos al final de este recorrido es si al menos para cierta parte de la población (la menos carente de capital cultural), como en tiempos pasados (Caretta 2008:13; Di Steffano 2008) la Iglesia Católica es realmente una institución diferenciada completamente de las instituciones estatales, o más bien una dimensión de la vida pública, que cataliza la expresión religiosa legítima y desde

ese lugar, se asocia a valores compartidos y al cimientamiento de la jerarquía social, y por lo tanto a los poderes económicos, políticos y sociales locales, sin poder diferenciarse realmente de ellos, ni siquiera en los momentos en que se les opone para defender causas puntuales asociadas con las necesidades de “los pobres”. La Iglesia Católica parece seguir siendo para muchos un poder, un lugar de legitimación asociado a lo que P. Bourdieu llamaría “la mano izquierda del Estado”, es decir, ese lado “femenino” del poder público que se ocupa de sanar y restaurar, a veces incluso los destrozos de la mano derecha (Bourdieu 1993:219-231). Desde esa perspectiva, Iglesia y Estado no son propiamente instituciones diferenciadas con agentes autónomos, sino lugares en el espacio de la dominación, desde donde se clasifica y se hace existir distribuyendo nombres y lugares, se garantiza la subsistencia material y simbólica, allí donde no es fácil distinguir nítidamente “gobierno”, “administración”, “burocracia”, “partidos políticos”, “iglesia”, “poder judicial” porque la diferenciación de esferas existe sólo parcialmente a nivel de las instituciones formales y es aún menos percibida en la subjetividad de los agentes, porque menos interiorizada en disposiciones. La tipología esbozada en la primera parte nos remitía a un piso común de catolicismo cultural que luego se diferenciaba en el grado de conformidad y obediencia expresada con las prácticas y tomas de postura oficiales. La invocación de derechos por parte del grupo más joven y más escolarizado de “cuenta propia”, que además modifica la percepción de género, se opone a esta visión poco diferenciada del espacio público al rechazar más la educación religiosa en la escuela pública o el financiamiento a las escuelas privadas religiosas y el salario de los obispos. Sin embargo, mirado el conjunto, el éxito de las operaciones de homogeneización que necesitan hacer los grupos dominantes (en la imagen del propio grupo para guardar la legitimidad, en el discurso de los dominados sobre sí mismos para mantener la adhesión) parece sostenerse en el NOA todavía sobre los mismos cimientos y con el mismo cemento, más allá de los cambios de nombres y personas en los grupos dominantes. Y al mismo tiempo, ahora como ayer, debajo de la homogeneidad de nominación, la diversidad mestiza e ignorada sigue haciendo su camino, aprovechando con mayor o menor éxito aquello que le permita subsistir: comer todos los días, rezar, hacer fiestas, buscar un espacio para los hijos. No pretendemos que todo esto haya surgido de la lectura de la encuesta, pero sí que sus datos nos han dado pistas para seguir investigando y nos dejan abiertos interrogantes nuevos o renovados acerca de cuestiones de la cultura y la estructura social en la región.

Bibliografía

- Ayrolo, Valentina. 2008 “El clero y la vida política durante el siglo XIX. Reflexiones en torno al caso de la provincia-diócesis de Córdoba” en Careta, G y Zacca, I. (comp.) *Para una historia de la Iglesia*. (Salta:CEPIHA, UNAS).
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris (Minuit)
- Bourdieu, Pierre. 1982 “La Saint Famille” en *Actes de la recherche en sciences sociales* (Paris) 44/45.
- Bourdieu, Pierre. 1993 *La misère du monde*. (Paris, Seuil)
- Caretta, G. & Zacca, Isabel. 2008 “Preguntas en el camino” en Careta, G y Zacca, I. (comp.) *Para una historia de la Iglesia*. (Salta:CEPIHA, UNAS).
- Di Steffano, Roberto. 2008 “Las iglesias rioplatenses a comienzos del siglo XIX y la creación del Obispado de Salta. En Careta, G y Zacca, I. (comp.) *Para una historia de la Iglesia*. (Salta:CEPIHA, UNAS).
- Farberman, Judith. 2000 *Las salamancas de Lorenza*. (Buenos Aires:Siglo XXI).
- Forni, F. 1983 “Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular”. En Forni et al. *La religiosidad popular en Santiago del Estero*. (Santiago del Estero: UCSE).
- Foucault, M 1995. *Discurso, poder y subjetividad* (Buenos Aires: El cielo por asalto)
- Grignon, C y Passeron, J-C. 1991 *Lo culto y lo popular*. (Buenos Aires, Nueva Vision)
- Gomez, N. y Isorni, M. 1999 “Demografía”, en *Cien años de historia*. (Santiago del Estero:ed. El Liberal).
- Grosso, Jose Luis. 2008 *Indios muertos y negros invisibles*. (Catamarca:Universidad Nacional de Catamarca).
- Martinez, Ana Teresa 2007a “El ‘Señorcito’ de los Milagros”. En *Nuevas Propuestas* (Santiago del Estero: UCSE) 40.
- Martinez, Ana Teresa 2007b “Obrajes, leyes del trabajo y prácticas políticas” en *Revista Andina* (Cusco-Centro Bartolomé de las Casas) 44.
- Martinez, Taboada, Auat 2003 *Los hermanos Wagner, entre ciencia, mito y poesía*. (Santiago del estero: UCSE).
- Miguel, Gloria 2007. "Medios y creencias. Un análisis de la construcción noticiosa de hechos sobrenaturales" Ponencia presentada en el Encuentro de jóvenes Investigadores VII (EJI/7), Santiago del estero, 10 al 13 de octubre de 2007.
- Passeron, J-C. 1991 *Le raisonnement sociologique*. (Paris:Nathan).
- Peire, Jaime A. 2008 “Sistemas simbólicos americanos y dominación española”. En Careta, G y Zacca, I. (comp.) *Para una historia de la Iglesia*. (Salta:CEPIHA, UNAS).
- Tasso, Alberto. 2007 *Ferrocarril, quebracho y alfalfa*. (Córdoba:Alción).
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Buenos Aires: Paidós)
- Tenti, Mercedes 2008 “El catolicismo integral y la Acción Católica en Santiago del Estero” en Careta, G y Zacca, I. (comp.) *Para una historia de la Iglesia*. (Salta: CEPIHA, UNAS).

Vesuri, Hebe 1973 "Familia, ideología y práctica en Yuraj Tacu" en *Etnia* (Buenos Aires) 16(70)