

PIERRE SANCHIS EN LA COYUNTURA DE LAS CIENCIAS SOCIALES DE LA RELIGIÓN

Pablo Semán. CONICET. Centro de Investigaciones Etnográficas — Escuela de Humanidades/ Universidad Nacional de Gral. San Martín – Argentina

Resumen. La intervención de Pierre Sanchis resulta iluminadora por su capacidad de combinar una concepción abarcativa de un campo de enorme variabilidad del conjunto del panorama emergente, del peso, la consistencia y las relaciones de las heterogeneidades que lo componen. Allí donde elegimos o donde muchas veces se nos impone la disyunción entre una visión detallada pero descontextualizada del fragmento o una captación aérea del conjunto, los textos de Sanchis constituyen herramientas heurísticas para aliar la comprensión de cada punto a la visión panorámica, pero sutilmente ponderada del plano general.

Palabras-clave. Pierre Sanchis, Campo Religioso, Latinoamérica

Abstract. How to think the complexity of the Latin American religious field, the combination of experiences “traditional”, “modern” and “postmodern”? Facing this question the intervention of Pierre Sanchis turns out enlightening for its capability of combining an embracing conception of an heterogeneous and plural religious field, with the perception of the detail of heterogeneities, the consistencies and the relations that forms it. There where we choose (or where many times it is imposed to us) the disjunctive between an inner vision but out of context of the fragment or an aerial catchment of the ensemble, the texts of Sanchis constitutes heuristics tools to ally the comprehension of each point of the panoramic vision. There where it is postulate the pure hybridism and the permanent mobility, we find the possibility of cartographies measured in a subtle way.

Keywords. Pierre Sanchis, Religious field, Latin America.

Una de las mayores problemáticas que afronta nuestra disciplina, y sobre todo cuando se refiere a los países de Latinoamérica, es de la multiplicidad casi infinita e inmarcesible de los fenómenos religiosos. Todos los recortes son posibles, cada recorte posible es un mundo y cada uno de esos mundos puede ser fácilmente generalizable de forma tal que el resto de los mundos se opaca y se produce una distorsión cuando se describe

la totalidad del campo religioso y su relación con la sociedad. Si miramos retrospectivamente los últimos años de nuestras Jornadas, podremos apreciar que se sucedieron como oleadas los estudios sobre diversos grupos religiosos, como si cada uno de ellos fuese a capturar de forma absoluta y única la experiencia religiosa o la escena de ese campo, para luego asumir que cada uno de esos fenómenos tenía diversas lecturas y que cada uno de ellos formaba parte de una realidad infinitamente más amplia y compleja. Los grupos pentecostales, los afroamericanos, las CEBs, los carismáticos, las diversas experiencias de cruzamiento de tradiciones religiosas, la Nueva Era, fueron sucesivamente las musas de espasmos y ráfagas que anunciaban sucesivamente la instalación del pluralismo religioso, la caída de la hegemonía católica, el fin de las denominaciones religiosas, la recuperación de una emocionalidad supuestamente ausente, etc. En ese contexto, la intervención de Pierre Sanchis resulta iluminadora por su capacidad de combinar una concepción abarcativa de los distintos fenómenos, de sus mecanismos de variación, así como del conjunto del panorama emergente, del peso, la consistencia y las relaciones de las heterogeneidades que lo componen. Allí donde elegimos o donde muchas veces se nos impone la disyunción entre una visión detallada, pero descontextualizada del fragmento, o una captación aérea del conjunto, ciertos textos de Sanchis constituyen herramientas heurísticas para aliar la comprensión de cada punto a la visión panorámica, pero sutilmente ponderada del plano general.

Comencemos por una pregunta aparentemente simple. ¿Cuál es la unidad de análisis del campo religioso? Los títulos de la mayor parte de los artículos de especialistas y los de los paneles, mesas y simposios de la mayor parte de los programas de las reuniones científicas de nuestras disciplinas reflejan un consenso implícito: el mundo de las experiencias religiosas se divide, antes que nada, en religiones. Tenemos, así, secciones dedicadas especialmente al catolicismo, al pentecostalismo, a los evangélicos en general, a las religiones orientales, etc. Uno de los trabajos de Pierre Sanchis nos alerta sobre el valor relativo de este supuesto. Su análisis de una parroquia portuguesa (Sanchis 1997 a) puede mostrarnos cuanta diversidad existe al interior de una denominación religiosa a un mismo tiempo y en un espacio estrechamente circunscripto. Los 500 cuestionarios que había encargado el padre de la parroquia contenían dos preguntas aparentemente insignificantes. La primera indagaba sobre la posibilidad de que las fiestas tradicionales sean transformadas en una “fiesta exclusivamente religiosa, dentro de la iglesia”. La segunda pregunta, en caso de respuesta positiva a

la primera, era si se deseaba la creación de un “programa de Fiestas de Canelas (el pueblo que daba sede a la parroquia)”. El cruce de las dos opciones generaba cuatro grupos de respuestas (si/si; si/no; no/si; no/no) e hipotéticamente iba a permitir al investigador la identificación de “*oposiciones que organizan las representaciones respecto de las fiestas*” y “*las mentalidades en diálogo*” así como, obtener “*cuatro retratos sintéticos*”, que le permitieron a Sanchis perfilar cuatro formas de ser católico, en un pueblo de unos pocos miles de habitantes: los *devotos populares tradicionales*, que ansían la simbiosis de lo profano y lo tradicional, los *cristianos modernos*, que se orientan por ideales de purificación de la religión, los que *desean fiestas* -sean o no religiosas- y los que *desean que las fiestas sean sólo religiosas*. Cada uno de ellos es el resultado de la incidencia combinada de factores tan heterogéneos como ideologías eclesiales, generación, formas de educación y experiencia política ligadas a la misma. Encontrábamos, aquí, mucho más que la afirmación de la pluralidad: la forma de concebir esa pluralidad como un producto histórico. Y mucho más que la declaración de las vinculaciones de lo social y lo religioso: encontrábamos aquí la práctica efectiva del análisis que los vinculaba o, mejor dicho, los concibe siempre ligados en regímenes particulares. ¿Cómo se imbrican una ideología religiosa y un clima de época, por así decir? Ya volveremos a esta cuestión, que implica el papel que Sanchis le ha dado al concepto de sincretismo. Pero, antes, es necesario un pequeño rodeo que nos permitirá apreciar el carácter ejemplar que surge de una concepción como la desarrollada por Sanchis en una pequeña parroquia portuguesa cuando se aplica a la totalidad del campo religioso en Brasil.

La posición adquirida partir de este ejercicio nos muestra la heterogeneidad que habita las denominaciones religiosas -cuya homogeneidad es el supuesto implícito de algunos agentes y de algunos observadores que identifican el análisis con las premisas institucionales o con la pretensión normativa de sus dirigentes. Pero el problema de las unidades realmente existentes en el campo religioso puede ser atacado desde un punto de vista complementario que hace evidente cuán decisiva es la dimensión cultural que atraviesa a cada religión, mostrando su incidencia en el conjunto del campo religioso. ¿Cómo pensar el caso no tan hipotético del creyente que, al mismo tiempo que se declara perteneciente a la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), solicita los servicios de una “rezadora”? ¿Podemos mantener la tradicional categoría de la afiliación simultánea que, ora puede dar cuenta de la astucia pragmática del creyente en la acumulación de recursos sagrados, ora de su falta de adhesión a los

principios consagrados por los líderes denominacionales? ¿O podemos pensar que ese fiel está componiendo sus “afiliaciones” con diversos criterios? Podemos pensar que, por ejemplo, vive en un universo cosmológico en el que cada religión tiene un valor sagrado específico y en el que las combinaciones se vuelven una posibilidad que en términos del propio creyente son legítimas más allá de un criterio de maximización de la ganancia religiosa.

Desde el punto de vista de Sanchis, ese creyente se apropia de su inscripción en la IURD, o de cualquier pertenencia religiosa, desde una posición “premoderna” o “tradicional” consistente en *“las múltiples respuestas, no necesariamente ordenadas conforme a nuestra lógica, que una sociedad elabora para hacer compatibles en el mismo espacio y, posiblemente, al interior de los mismos actores sociales, los sistemas simbólicos que la historia lleva ahí a encontrarse –o a enfrentarse. Un universo religioso fundamentalmente ritual (“mágico religioso”, se diría); en consecuencia dominado por la obligación, e imperfectamente ético para nuestra mirada contemporánea”* (Sanchis 1997b). Esta respuesta de Sanchis no concede al empirismo acrítico que redobla las ideas del sentido común y que le asigna un primitivismo sin sentido a la práctica de nuestro hipotético creyente. Y, al mismo tiempo, nos introduce en algo mucho más complejo. Es que esto implica que un creyente puede estar en la misma religión, pero en diversas posiciones, anclado en diversas perspectivas. Como ya dije, puede ser el sujeto que vive en un universo regido por la obligación y para el cual no hay religiones porque todo es religión. Pero puede ser también uno para el cual las inscripciones múltiples sean imposibles. Para él, las figuras de la conciencia, la libertad, la coherencia personal, el compromiso institucional tienen sentido de tal forma que esa pertenencia a la IURD es incompatible con cualquier otra y, sobre todo, fundada en una ideología a la que se le rinde culto y sobre la base de la cual se elabora sistemáticamente la separación respecto de otras religiones. Es el caso del creyente que se inscribe en el espacio religioso desde una perspectiva moderna. Y, finalmente, puede ser un creyente que haga de su razón individual el fundamento de inscripciones religiosas supuestamente incompatibles. Él se autoriza a aquello que el pastor no autoriza en nombre de su saber, sus deseos y su libertad y no, como el creyente del primer caso, de las exigencias de una totalidad que lo demanda. Es el caso del creyente que hace su experiencia en la perspectiva pos-moderna. El uso que hace Sanchis de estos términos y su contenido (moderno, premoderno y posmoderno) no implican una teleología ni una concepción ahistórica. En el análisis concreto más específico los tres tér-

minos aparecen singularizados por la historia e imbricados en una situación contemporánea. Puede que sean incluso una concesión a los usos y sobreentendidos vigentes. A cambio ganamos la posibilidad de comprender que nuestras sociedades albergan al mismo tiempo las potencias secularizantes descritas clásicamente, la experiencia de sus contradicciones y autolimitaciones en el surgimiento de expresiones religiosas relocalizadas en la vida privada, y los evidentes síntomas de que hay procesos y experiencias que se encuentran más acá de la secularización formando un amplio colchón de “tradición”. Podemos entender que a nuestras sociedades no les cabe la aplicación unilateral, muchas veces comprometida —celebratoria o revanchista— de rótulos que surgen de una secuencia histórica diferente de la nuestra y de sociedades que viven una multitemporalidad menos marcada.

Es que si de un lado aparecen fenómenos que introducen en el campo religioso una dinámica que superficialmente se deja describir como la de un mercado en el que las unidades perfectamente escindidas concurren, también pueden registrarse los fenómenos que indican la permanencia de aquello que por convención aceptamos definir como la tradición que opone a la lógica de la segmentación, la oposición y la exclusión a la lógica de la continuidad, la inclusión y la compatibilidad. Y, al mismo tiempo, en una misma sociedad, hace presente su peso la tendencia a la desconfesionalización de las religiones y los usos que reivindican la heterodoxia como valor y los placeres posmodernos como valor de la experiencia de lo sagrado.

La diferencia sistemática en los modos de pertenecer a una denominación religiosa lleva implícita una posibilidad clasificatoria que complementa y desborda la posibilidad de describir el campo religioso con exclusivo arreglo a la división, católicos, protestantes, evangélicos, New Age, etc. Así, la descripción que hace Sanchis del campo religioso brasileño resuelve en un campo ensanchado de comprensión la heterogeneidad aparentemente caótica de los fenómenos. Y sobre el modelo que este análisis lega a los analistas de las sociedades latinoamericanas pueden tomar su justo lugar las observaciones de la mayor parte de lo que en los últimos años venimos produciendo en investigaciones que respecto de esta mirada general resultan siempre particulares. Es esa comprensión abarcativa y distanciada la que dispone su trabajo en el papel de fundamento.

Podemos volver ahora la pregunta que anteriormente hemos dejado de lado: ¿cómo se entretujan la cultura y la religión, las experiencias de lo social más amplio y la las de la denominación religiosa? En el fondo de

estas operaciones analíticas subyace la particular elaboración que ha hecho Sanchis de la idea de sincretismo. En su uso y concepción el sincretismo es mucho más que un fenómeno del campo religioso o una particularidad del carácter nacional brasileño. Es, en verdad, una forma de operar que surge del carácter central que tiene la lógica simbólica en la experiencia humana. El sincretismo es el efecto de que todo encuentro entre humanos es un encuentro entre universos simbólicos que da lugar a *“la tendencia a utilizar relaciones aprehendidas en el mundo del otro para resemantizar su propio universo”*. Esta lectura, que incorpora y define el sincretismo al interior de la concepción de Levi-Strauss, permite entender por qué es posible particularizar una religiosidad partir de una cultura o una experiencia política. Es que el sincretismo es *“el modo por el cual las sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociales; culturas, subculturas) son llevadas a entrar en un proceso de redefinición de su propia identidad, cuando confrontadas al sistema simbólico de otra sociedad, sea esta de nivel clasificatorio homólogo al suyo o no”* (Sanchis, 1994:7). De la mano de Sanchis, el sincretismo ha pasado de particularidad brasileña (o latinoamericana, o desafío al cartesianismo) a caso específico de la lógica simbólica con que opera la humanidad. Más que un impensable, es una forma de pensamiento que no difiere de su matriz más que por la situación específica en que se aplica. Pero esta situación, la multitemporalidad brasileña, que indudablemente es también latinoamericana, no es impensable ni en su carácter ni en sus efectos.

Ahora bien: si el ensanchamiento de las categorías de razón ha generado la posibilidad de comprensión de una realidad que, encastrada en cuadros estrechos, era siempre reducida y distorsionada, digamos que la sensibilidad de Sanchis no se ha limitado a la formulación de los grandes cuadros históricos que ordenan como una premisa mayor nuestras investigaciones. Sanchis ha proporcionado también claves descriptivas y explicativas para cuestiones particulares. Sólo por dar un ejemplo, cuyas consecuencias me interesa subrayar en general, recordaré lo siguiente. Como pocos, ha sabido distanciarse del significado unívoco que equívocamente se le atribuye al dinero, sabiendo leer en la ofrenda monetaria del fiel interpelado por la teología de la prosperidad, su dimensión sacrificial. En una dimensión macro, Sanchis enfrentado a Brasil, ha corrido por sus propios medios una aventura intelectual como la de Levi- Strauss y, como este, nos da el presente de una razón ensanchada. Pero enraizado en el tropo al que arribó, asumió su realidad compleja, percibió sus desigualdades irritantes, sus potencias y sus mediaciones. Su retrato de Brasil a través de sus

expresiones religiosas permite reponer la historia, las prácticas y los sentidos nativos como lo hubieran querido De Certeau o Mario de Andrade. Vale decir, se ha consumado como viajero a los dos extremos de su deriva: no permanece inmune ni improductivo frente a su punto de llegada, pero tampoco queda atrapado en su nueva casa.

Notas

¹ Pareció posible, analizando el conjunto de las respuestas, obtener cuatro retratos sintéticos, que la etapa de observación participante permitiría descifrar en la perspectiva weberiana de la elaboración de “tipos-ideales” y la “comprensión”.

² Todas las traducciones del portugués son del autor.

Referencias

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, 45: 4-11, 1994.

SANCHIS, Pierre. Da quantidade à qualidade: como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 12, n. 33, p. 103-126. 1997 a.

SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil.” In: ORO, Ari & STEIL, Carlos (Orgs). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes. 1997 b.