PLURALISMO TRANSVERSALIDADE Y RELIGIOSA Y CATOLICOCENTRISMO

Pablo Semán[1]

Las ciencias sociales en general y las de la religión como un caso particular "avanzan" de una manera "lenta", heterogénea, compleja, obviamente, nunca lineal. Diríamos que "no avanzan" o que sólo lo hacen con una noción muy especial de avance: sofisticando algunos debates, incluso cuando se dan posiciones que pretenden sintetizar y superar polaridades y antinomias, como suele suceder cada más o menos treinta años, luego de las fases alternadas de predominio de una posición y su contradictora. Ciertas posiciones que para algunos están mas que superadas, tienen para otros un valor que no sólo es residual sino sustantivo para comprender un fenómeno determinado. Allí donde, por ejemplo, se reivindique como una novedad definitiva la conceptualización de lo religioso como un mercado, tendrá cabida plena, corrosiva y, para muchos definitivamente indiscutible, el retorno a una de las enunciaciones primarias de las ciencias sociales y su cuestionamiento de respecto del carácter ahistórico de las concepciones en ese sentido economicistas. Es así que vemos un avance en una posición cuando permite sostener con todas las renovaciones y superaciones que sean posibles y exigibles que sus argumentos amplían, agudizan, intensifican, por alguna razón, algunas de las alternativas interpretativas que forman parte de ciertas disputas que, sepan perdonar, no e es exageración, son "eternas". Así nuestras discusiones avanzan más por sofisticación del debate que por su abolición.

En ese contexto quiero destacar y discutir algunos de las cuestiones que ilumina *Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores: Ritual e a Regulação da Diversidade Intercultural* al permitir elaborar de una forma decididamente más rica una discusión. Mi tesis sobre el texto, que destaca un ángulo posible

[1] Investigador del CONICET/Unsam. Contato: pabloseman@hotmail.com

es que a partir de este texto podemos recomponer la noción de pluralismo religioso tanto en sus zonas de aplicación como en su contenido. Es preciso ser claro en este punto: si la tesis de Robbins, toma distancia del tema del pluralismo religioso y se posa sobre el pluralismos de valores, no quiere decir que sus elaboraciones no tengan repercusión para la cuestión del pluralismo religioso. Al contrario. Como sabemos "desde lejos, o desde otro lugar se ve mejor": y es la verdad de ese proverbio la que creo que se pone en juego cuando se percibe una de las posibles parábolas del texto. Mi intención es retomar la cuestión del pluralismo de valores tal como es tratada por Robbins para aplicarla en sus consecuencias respecto del pluralismo religioso. No por que estime que la exploración de Robbins se hay escapado del tema sino por que entiendo que su texto nos propone la posibilidad de un rodeo esclarecedor. A propósito de esta posibilidad distingo tres cuestiones que operan en el texto y deben ser concebidas como momentos encadenados de ese esclarecimiento.

Una primera cuestión que me parece fundamental, para extraer como conclusión del texto, sin comprometer en esto al propio autor es la siguiente: si el desplazamiento de la cuestión del pluralismo religioso al pluralismos de valores es una de las maniobras que efectúa el texto no menos debe destacarse otra que también resulta de una "limitación" del autor, pero no deja de ser aleccionadora. El hecho de que el campo de la investigación del autor se ofrezca como uno de los polos privilegiados de una taxonomía de las sociedades que habitualmente se presupone al analizar fenómenos religiosos, ayuda a superar esa misma taxonomía y un supuesto que ella plantea. Aclaremos: si el estudio empírico corresponde a una sociedad "simple", pequeña, en la que la homogeneidad normativa podría intuirse como más próxima y mas real nos encontramos con una desmentida. Lo pequeño podrá ser hermoso, pero de ninguna manera simple. Ello nos acerca a un supuesto que yo derivaría incluso si al autor no me autorizase: la homogeneidad normativa, sea de una religión o sea de una sociedad, es un mito de algunos análisis. Y esto no implica ni la afirmación metafísica del caos y la ininteligibilidad, ni la del individualismo ontológico sino el hecho de que toda puesta en funcionamiento de un sistema de significaciones supone que estos inicien un juego

de repetición y diferencia en el que naufragan las ilusiones de reproducción constante, idéntica, perenne. No es que neguemos la duración, las "inercias historias", la determinación social de lo individual, la mirada estructural. Pero tampoco es posible afirmar que las estructuras determinantes no tienen, como parte de su régimen de funcionamiento, márgenes de cambio y márgenes de cambio de sus propios márgenes de cambio. La homogeneidad normativa es un hipotético grado cero que nunca se ha cumplido ya que toda narrativa inicial de una sociedad, todo complejo normativo de un agregado social, por mas simple que sea, esta sometido, desde el inicio al juego de las versiones que introducen diferencia aún dentro de un campo acotado. En ese sentido creo que el texto avala, sin asumir totalmente el que la pluralidad axiológica es constitutiva de la vida social y de la experiencia religiosa tanto para los individuos como para las instituciones (una afirmación que muchas veces mezcla una suposición de hechos con una proyección normativa). De allí se derivan dos cuestiones que también me interesa ofrecer a la discusión.

La segunda cuestión es que la idea de un pluralismo axiológico constitutivo, como la de un pluralismo de religiones también constitutivo, debe conjugarse de un manera no mecánica con la significación atribuida al término pluralismo. Si por pluralismo entendemos su comprensión moderna, digamos liberal, nos estamos obligando a resumir la pluralidad constitutiva y realmente existente en un esquema que implica reglas relativas a "la tolerancia", la aceptación y el estímulo de la diversidad e incluso la sanción a las concepciones que pretendan integrar subordinadamente la mencionada diversidad. Esa perspectiva que puede ser normativamente válida, que hasta donde entiendo es la que me compromete como ciudadano, es epistemológicamente inconsistente. El aspecto de la visión dumontiana reseñada por Robbins denuncia y resuelve esa inconsistencia: el pluralismo constitutivo puede estar resuelto en concepciones no pluralistas. La pluralidad normativa y religiosa puede estar jerarquizada, incluso sin armonías fáciles. Un ejemplo de esa tensión para mi lo ofrecen algunos católicos argentinos de los sectores populares que pueden admitir que, en caso de necesidad de oración "mas fuerte", pueden acudir a un pastor evangélico, pero que prefieren no hacerlo

por que eso sería "desnacionalizarse". Esta forma de clasificar las alternativas resulta al mismo tiempo que sorprendente reveladora. En una trayectoria las opciones están presentes bajo la forma de opciones plurales de valor y de religión. Pero en este caso ocurre algo particular: desde el punto de vista del que opte por un pastor evangélico para salvar su salud, está la consecuencia terrible de perder su argentinidad. En este caso la pluralidad religiosa no está negada ni en los hechos ni en las normas o derechos consagrados por "la costumbre", la normatividad realmente existente más acá de la constitución nacional (aun cuando esta normativa realmente existente no sea igualitaria). Pero si no esta negada la pluralidad religiosa ni ciertos ejercicios que corresponden a su reconocimiento, esta jerarquizada de manera tal que su reconocimiento y el derecho a la opción son enormemente costosos (en una situación como la que digo todo es dramático: perder la nacionalidad entendida por ejemplo como la fraternidad con los vecinos, o una marca de sangre o perder la salud). Puede agregarse algo más sobre la particularidad de la situación: el pluralismo efectivamente existente en ella no separa religión y política de una manera "clásica". Si por efectos de larga duración de la pretensión de establecer una argentina católica se encuentra que la apropiación popular de esa intención le da valor al mismo tiempo sagrado y fraternal a la nacionalidad, por efecto de una evangelización pentecostal basada en la cura divina se ve que existe una diferenciación y jerarquización de las religiones en base sus capacidades diferenciales de "curar" o "integrar". Una diferenciación y una jerarquización que son además variables según la situación. Esto que decimos vale tanto para el pluralismo de valores como para el de religiones: es necesario atender no solo al pluralismo que damos por natural, sino a la forma en que este se encuentra cualificado en un universo simbólico determinado. El caso que refiero, el de un pluralismo jerarquizado, en un nivel local, "informal", pero generalizado en las experiencias populares en argentina, nos muestra, espero, la necesidad de esa distinción.

La tercera cuestión es que la decisión de desplazar la cuestión del pluralismo religioso a la cuestión del pluralismo de valores permite asir de una forma más realista una serie de problemas contemporáneos del análisis de la

religión en términos de las ciencias sociales. Aun cuando esa decisión puede aparecer en el texto como resultado de una limitación o de un condicionamiento derivado de la propia trayectoria de investigación creo que se trata de una decisión productiva en el sentido de instalar un punto de vista al mismo tiempo alternativo y necesario. Es que el análisis de la experiencia religiosa parece conceder, muchísimas mas veces de lo necesario al prejuicio de que cada religión representa una articulación axiológica que tiene en el centro un valor. En esa concepción se admite que esa articulación axiológica puede poseer otros valores, pero se presupone que ellos forman parte de una articulación prolija, en las que las tensiones se superan porque además de distinciones hay jerarquías que reponen una verticalidad y un orden en el caos de la horizontalidad. Este hecho surge de muchas visiones, entre las que se encuentra las que cita Robbins. Yo quisiera destacar una que es el predominio que suele tener lo que no podríamos dejar de reconocer como la "ontología dumontiana" en un aspecto en que esta es menos pasible de un rescate productivo que en la cuestión anterior. Y la referencia no es casual: primero porque esta ontología, y sobre todo algunos de sus usos, tienen un peso decisivo en la antropología brasileña que es la sede de este debate, en el efecto de darle una permanencia y una forma específica a la visión Durkheimniana, incluso en lo que se necesita superar de ella (sin faltarle respeto a los padres fundadores y sin dejar de entender el papel decisivamente productivo que presenta la apropiación de la obra de Dumont en Brasil). Lo que se prolonga de esa visión Durkheimniana, y no sólo en Brasil donde la visión dumontiana ejerce ese peso de manera particular y notoria, es no solo el supuesto de que las religiones tienen en el centro un valor, sino que esa construcción conceptual proyecta al mundo religioso al que se aplica, una experiencia religiosa particular, que no esta ni controlada, ni expuesta ni revisada: ese "metro patrón inconsciente" es el catolicismo. De ese supuesto se derivan expectativas que se tradujeron en hipótesis no comprobadas y, justamente, obligan a discutirlo. Una de esas expectativas desafiadas es, como se sabe, que la diversidad religiosa no se ha traducido en América Latina en una pluralidad normativa que no existiese desde "antes de la diversidad religiosa". No ha sido el pentecostalismo el

que asumido como un "protestantismo" reformó América latina, tal como se especuló [2]. Tampoco en un tipo de conflictividad socioreligiosa en la que los hombres batallaran entre si de forma frontal definitiva y excluyente encolumnados ten ejércitos enfrentados tras dioses y valores diferentes. Pero si consideráramos una versión menos drástica de la idea de conflicto deberíamos decir que tampoco ha sido la diversidad religiosa la responsable de introducir de forma autónoma, separada de otros procesos sociales, valores otrora subordinados e incipientes y desplegados a cielo abierto como los del individualismo. Para volver al caso del pentecostalismo deberíamos decir que el pentecostalismo es algunas veces, en confluencia con otras variables, un factor de esa individualización (pero tampoco es que pueda asociarse al pentecostalismo de forma exclusiva y unívoca a la individualización).

Aún así ese supuesto que decimos debe superarse, sigue rigiendo toda vez que se supone que el estado normal de una religión es la homogeneidad axiológica y un especie de equivalente de "sociedad". En ese sentido el trabajo de Robbins ayuda a consolidar una primera desnaturalización fundamental: la heterogeneidad estructural que se puede captar si el observador se asienta en la pluralidad de valores como punto de partida de la descripción. Heterogenidad que atraviesa los espacios religiosos como el mismo trabajo lo demuestra. Y la contracara de este fenómeno es que esos mismos valores que heterogeneizan una religión pueden también estar heterogeneizando una sociedad. En ese sentido, desplazarse al pluralismo de valores para entender las experiencias religiosas, no solo tiene "más principio de realidad" sino que ayuda a colocar algo que no tendría que tener el carácter de novedad, o de excepción, pero es crucial en el análisis de la dinámica social de los fenómenos religiosos: la transversalidad religiosa. Una percepción que tiene dos dimensiones. De un

[2] Con todo lo problemático que resulta el termino diversidad religiosa diremos que en este contexto y sólo en este estamos hablando de diversidad como de diversidad denominacional ya que como se verá más adelante, no pensamos que la diversidad sea un hecho extraordinario ni se pueda hablar de diversidad y pluralismo sólo cuando existe algo así como un "mercado religioso".

lado que una religión es heterogénea valorativamente y esta atravesada por la heterogeneidad de la sociedad. De otro lado que ningún valor se corresponde exclusivamente con una sola religión. La imposibilidad de definir la vida de un grupo religioso desde el punto de vista de las pretensiones de sus eventuales dirigentes, sobre todo si estos portan una concepción "monista" es paralela a la que ignorando ese hecho tenemos los cientistas sociales, cuando imbuidos del mismo prejuicio nos mantenemos catolicocéntricos (una religión = un valor = un complejo jerarquizado y armonizado de valores). En este punto el análisis de la diversidad de rituales que desde adentro de "una religión" muestran su pluralidad interna, y sus atravesamientos y sus puntos en común con otras religiones y otros procesos sociales en que se juega la pluralidad de valores, es un hallazgo del texto al que me permito agregar ejemplos. Los rituales de Sanidad Interior que vinculan a través de una mixtura de psicoanálisis y exorcismo una construcción individualista, son comunes en la Argentina tanto a grupos católicos como pentecostales. Inversamente las lecturas holistas del bautismo, presentes masivamente en el catolicismo de Argentina también se hacen presentes en rituales como el de la presentación de los niños al señor en el pentecostalismo: en uno y otro caso se trata de asegurar a través del mismo no sólo incorporación sino, también, salud como resultado de una incorporación "real". La pluralidad de rituales de la que disponen los diversos grupos religiosos permite articular experiencias axiológicas plurales en los espacios religiosos supuestamente homogéneos. La concepción de una "natural" transversalidad religiosa, combinada con la de un pluralismo constitutivo, debería ser un punto de vista permanente. Un punto de mira que aunque contraintuitivo y siempre difícil de conquistar, es el punto de partida que asegurar la ruptura con las "pre-nociones" que tanto preocupan a los cientistas sociales. Si esto fuera así deberíamos concluir que las sociedades, en su anatomía valorativa, como las religiones, tienen una arquitectura diferente a la que supone la mirada anclada en la universalidad irrelativizada de la experiencia católica: no se trata de pirámides integradas desde su ápice superior, en el que todo lo diverso y lo disperso en su bases contribuye a una misma línea axial sin puntos de fuga posibles que se integren en otros ejes

y planos posibles. El discernimiento de la heterogeneidad normativa de las religiones y la correspondiente transversalidad de la experiencia religiosa en términos valorativos debería, en consecuencia, acompañar la trascendencia del catolicocentrismo muchas veces presente en las ciencias sociales de la religión.

Recebido em: 17/03/2014
Aprovado em: 22/03/2014