

TODOS PODRÍAMOS SER PABLO

Pablo Federico Semán¹

Al leer el artículo se impuso a mi conciencia el retorno de una imagen de la época en que inicié mi trabajo de campo entre creyentes pentecostales en 1992 en la ciudad de Buenos Aires. Una imagen que retornaba, sino pura, muda, por fuera de las interpretaciones que le di en otra época, solicitada ahora por las posibilidades de lo que deja entrever la oposición entre los modos de traducción de la revelación y el descubrimiento. Mientras el primero implica a la traición para ser fiel el segundo, guiado por la lógica de la referencia, busca la estabilización del mensaje por medio de instrumentos de objetivación objetivos. Recordaré la situación y me referiré a las posibilidades de interpretación que emergen en el contexto de esta oposición.

Andrés, un joven líder de una iglesia que congregaba fieles de clases medias bajas me hablaba, pero en realidad respondía ante una demanda que él imaginaba como mía, y en todo caso era la de “la sociedad” a través de las muy frecuentes impugnaciones periodísticas sobre los evangélicos y su prédica eventualmente fraudulenta. Y frente a ello decía: “no es que yo quiera mentir cuando predico en las plazas. Me pasa que yo siento que todo esto es tan bueno que no quiero que nadie se lo pierda y entonces hago los mayores esfuerzos para convencer. No sé si lo que digo es verdad, pero no importa: Dios es tan poderoso que si puede curar un cáncer. Podrá no ser verdad lo que digo, pero es verdadero que el Señor sana. Y yo quiero que nadie se pierda ese mensaje”.

Algo más ocurrió en ese diálogo prolongado por semanas. El joven estaba interesado técnicamente en mi investigación y se preguntaba que era

¹ Profesor de la Universidad Nacional de San Martín e investigador del CONICET. E-mail: pabloseman@hotmail.com

lo que yo hacía con las grabaciones de las entrevistas porque el mismo quería investigar lo que pasaba con “la gente”, el público, a través de la percepción que tenían los líderes juveniles de su iglesia sobre la situación social y, observándome, se planteó una hipótesis que quiso corroborar conmigo: “tengo que preguntarles y luego comparar que es lo que dicen en cada respuesta, así voy viendo opiniones más generales, y así vamos sabiendo que ellos que la gente piensa y podemos pensar mejor nuestra predicación. Algo así sería no?”. Esto fue lo que dijo mientras desplegaba ante mi un cuadro de doble entrada en el que en una columna figuraban los nombres de los líderes juveniles de varias provincias y una serie de temas sobre los cuales el quería relevar, indirectamente, la “opinión pública”.

La razón por la que este recuerdo se me hizo presente al leer el artículo es relativamente obvia. Aquella escena que quedó en mi memoria sin interpretación, o con otra interpretación, es llamada al diálogo ya una nueva interpretación por un elemento central del texto que puede transcribirse en palabras apostólicas que el mismo Andrés recordaba: a “los romanos como romano”, cómo exhortaba el apóstol Pablo que, con ese lema contribuyó a darle a la extraña secta que había constituido Jesús de Nazareth un destino duradero e influyente en la humanidad. Pablo, sabemos, apostaba a traicionar la originalidad para presentar la buena nueva, a insistir, digamos, dialéctica en vez de mecánicamente.

Y Andrés mostraba en su decir algo que para mi adquirió sentido definitivo en esta lectura. Andrés hablaba de lo bueno de “la palabra” independientemente de la cuestión de la verdad. De la verdad de la palabra por la palabra misma, de la buena nueva en tanto afirmación performativa que para serlo debe saber que espera su interlocutor. Y en esto que es clave en la expansión pentecostal en América Latina aparece la centralidad de un elemento que tal vez ha sido pasado por alto y el argumento de Latour ayuda a enfocar con precisión: el testimonio.

En América Latina se ha estudiado al pentecostalismo exhaustivamente y en las últimas décadas años la expansión de esa denominación conjugada con el crecimiento de las investigaciones ha dado lugar a debates

sofisticados que incluyen como puntos altos, no necesariamente reconocidos ni seguidos por todos, los siguiente: el estado realmente existente de la secularización, la refutación de miradas indebidamente asombradas sobre “el retorno de la religión” y de catalogaciones etnocéntricas de esas experiencias, la superación de la identificación perversa entre el análisis y las relaciones de fuerza a las que sirven más o menos conscientemente los analistas que casi siempre, y por las más diversas razones, están “contra el pentecostalismo”. Y pese a todo ello el elemento de lo que los creyentes llaman *testimonio* permanece relativamente poco problematizado si se lo compara con el tratamiento sistemático e intenso que han merecido temas tales como la diversidad eclesiológica y litúrgica pentecostal, las razones de la expansión de esta variante evangélica, la relación de adaptación/resistencia que desarrolla frente al capitalismo, los efectos políticos del incremento de su grey, las relaciones de continuidad/discontinuidad que sostiene frente al acervo heteróclito, denso y profundo de creencias que suelen agruparse bajo el rubro de la religiosidad popular.

A través del *testimonio* el creyente da prueba, al mismo tiempo, de la bendición que recibe, de una esperanza que quiere ser transferida al otro, de su capacidad de comprometerse con el deber y la posibilidad evangélicos, de salir a predicar a Cristo al mundo entero. En tanto creyentes todos somos o deberíamos ser Pablo. Y en tanto lo somos producimos lazo cristiano si operamos más dialéctica que mecánicamente.

Sin embargo el *testimonio* en sí mismo aparece desconocido en su productividad en la consideración científica del pentecostalismo. Todo sucede en la literatura especializada como si el testimonio constituyese un sistema de variaciones oscurecido tras las nociones de discurso, liturgia o performance como propiedades organizacionales colectivas, que son las verdaderamente explicativas de la generalidad de una serie de casos equivalentes: las iglesias pentecostales de las que se predica como categoría genérica a partir de unos casos, sabiendo incluso que esas iglesias presentan configuraciones tan variables que obstaculizan las generalizaciones. Este oscurecimiento generado en la construcción del objeto se complementa de una concepción

del pentecostalismo en general que implica al *testimonio* como una realidad dependiente de niveles organizacionales superiores en los que este no es más que un simple epifenómeno.

En la perspectiva que habilita el artículo de Latour es importante hacer visible el *testimonio* e incluso preguntarse si no ocurre lo inverso a lo que decimos que se supone cuando se le da un lugar secundario: que el testimonio ocupa un lugar crucial en la dinámica de crecimiento pentecostal. Pero incluso si no fuera exactamente así cabe notar que cada conversión, cada converso y cada iglesia de la miríada de iglesias que operan conjuntamente el desarrollo demográfico pentecostal tienen en el testimonio un motor, una causa eficiente que surge del cruce entre, por un lado, la obligación y la autorización universal del sacerdocio que el protestantismo destraba en términos generales y, por el otro, la enorme “libertad de improvisación” y “creación” que las condiciones sociales y organizacionales han tendido a darle a los agentes. Libertad de improvisación y recreación que no suceden necesariamente por una reivindicación de valores liberales, ni por un énfasis en la autonomía, sino por la ocurrencia de transformaciones del mensaje que pueden darse “automáticamente”, por una recepción que ejerce su sesgo (como el caso del creyente que reinterpreta casi inconscientemente la palabra en el seno de su particular cosmogonía), o con deliberaciones que siendo semejantes a las de la querrela de los ritos chinos resultan en soluciones que hacen conscientes y sustancian nuevas y exitosas direcciones en la evangelización. Andrés, nuestro joven líder evangélico, puede ser clasificado en las dos categorías de evento.

La fluidez y la eficacia del *testimonio* surgen de reflexiones y performances como las que alienta y alientan a Andrés: si las cuestiones abstractas a las que apunta su práctica son tales como la de cómo conmover al otro?, con qué historia? Cómo producir la creencia²?, sus soluciones son en acto, situacionales, regladas por la voluntad de que la el otro no se pierda la buena

² Se vera acá que no suscribimos sobre la creencia la idea de que constituya una práctica sin referente, una formación superstitante, exangue, zombie.

nueva que debe significar lo que sea necesario que signifique para que sea aceptada como tal. No es por casualidad que el *testimonio* pentecostal en América Latina tiene un potencial de variación que nos lleva a pensar que, en el límite, hay uno por sujeto, que lo que convence del testimonio es casi simplemente el acto de pasarlo de mano en mano como el testimonio de la carrera de postas en el atletismo. Al dar cuenta del propio pasaje se permite el del otro y a través de esos pases por vía de testimonio el *testimonio* se elabora, depura, y actualiza de forma constante y “desreglada” en la vida social. La re-presentación producto de la angelicalidad universal no produce ni ciencia ni verdad sino lazo social.

Y entonces yace aquí algo más que el texto obliga a pensar tan inmediatamente como este raciocinio que habla de lo que la distinción representación/representación permite elaborar para pensar el papel estratégico del *testimonio*. Como sabemos esta distinción se distribuye en una diacronía heterogénea: hubo un tiempo de la re-presentación, hoy es el tiempo de la representación y en la interpretación del cuadro de Holbein se juega una versión de la interpretación del cambio histórico implicada. El caso del pentecostalismo que la distinción inicial ayuda a entender mejor sirve también para interrogar la forma que adquiere la diacronía que nos propone Latour. El creer pentecostal reactiva una visión cosmológica, en un hiperdeterminismo de lo sagrado que hace de garante de sus postulaciones creyentes, y hunde así uno de sus pies en el “pasado”. Pero al mismo tiempo difiere al futuro suponiendo la providencia (esto es lo que se juega todo el tiempo en el poner por obra tan presente en la afirmación positiva dinamizado por las teologías evangélicas populares que proponen al individuo hacer el paso adelante que Dios seguramente recompensará) y entonces no deja que la creencia sea una reliquia, un gesto en el vacío siquiera en la modernidad (al menos en la “modernidad latinoamericana”) en la que la “religión” ocupa un papel clave en las premisas bajo las cuales se vive y capta el mundo en las clases trabajadoras. El pentecostalismo, y una serie de fenómenos católicos y de la religiosidad popular con los que interactúa, reintroducen la lógica creyente en la temporalidad que desestima la creencia y deja de entender a la “religión”

o la añora en la conciencia de la pérdida definitiva. El pentecostalismo me hace pensar en un contrapunto con la diacronía que propone Latour por las razones que preocupan a Latour: en ese contrapunto el pentecostalismo vehiculiza la posición de Michel de Certeau que aunque era consciente del corte histórico que producía la modernidad en relación a lo que pasaríamos a llamar “religión” no dejaba de pensar que el creer se torna estratégico en la institución de lo social. Allí donde la diacronía de Latour puede extrañarse asintóticamente en la constatación de la desesperanza de la acción, De Certeau reintroduce una forma discreta de la esperanza. Matices en un terreno común que el propio planteo de Latour ayuda a delinear con actualidad, precisión y una necesaria renovación de la ontología de lo social (algo que De Certeau hubiese disfrutado intelectualmente): después de todo para uno y otro la modernidad es más que el tiempo de un duelo una configuración que lo contiene y permite pensarlo.