

Universidad de Salamanca
Facultad de Filología

Discurso y religiosidad: Análisis crítico del discurso del Ministerio Internacional
Fuente de Agua Viva en el Caribe, Latinoamérica y Estados Unidos

Doris Linda Borrero Montalvo
Departamento de Español
Tesis Doctoral

Director de tesis: _____

Dr. Salvador Gutiérrez Ordóñez

Subdirector: _____

Dr. Julio Borrego Nieto

Miembros del Comité

Diciembre 2015

I. Introducción	8
1.1 El ACD y la sociolingüística	12
1.2 Orígenes del ACD	15
1.2.1 Descripción general del modelo de la Lingüística Crítica	17
1.2.2 Descripción general del modelo de la Escuela Francesa	27
1.2.3 Modelos contemporáneos del ACD	31
1.3 Razones e importancia de este estudio	32
II. Marco Teórico	40
1.1 Enfoque ideológico	46
1.2 El rol de la cognición social	54
III. Metodología	59
1.1 Selección de la muestra	60
1.2 Materiales de la base de datos	60
1.3 Método para la recolección de datos	61
1.4 Participación observatoria y la experiencia personal en FAV: Nueva York, Florida, Virginia y Puerto Rico	63
1.5 Iglesia Fuente de Agua Viva en Nueva York	64
1.5.1 Acto de consagración de la sangre y el cuerpo de Jesucristo: Jugo de uva y galletas	65
1.5.2 Consustanciación vs. Transustanciación: Protestantes vs. Católicos	67
1.6 Puerto Rico: Pabellón de la fe en Carolina (templo original)	71
1.7 Iglesia Fuente de Agua Viva en Alexandria, Virginia: De vuelta a los orígenes protestantes	73
1.8 Paralelismos entre las iglesias	75
IV. Religión y discurso	78
1. Los lenguajes básicos de la religión: símbolo, rito, mito y doctrina	78
1.1 Símbolo.	79
1.2 Mito.	84
1.3 Rito.	86
1.4 Doctrina	87
2. Aplicación y análisis en FAV	88
2.1 Símbolo	88
2.2 Mito	91
2.3 Rito	92
2.4 Doctrinas	95
3. La religión como fenómeno humano: variaciones y aproximaciones	99

3.1 Sociología y religión	101
3.2 Antropología de la religión	108
3.3 El desarrollo de la antropología religiosa	113
3.4 Psicología y religión	121
3.5 Religión y función cerebral	134
3.6 Religión y filosofía: mysterium tremendum et fascinans	143
3.7 Religión y teología	151
4. Procesos cognitivos: la comprensión discursiva a nivel neurofisiológico	158
4.1 Subsistemas neuronales en el procesamiento discursivo	161
4.2 Reconocimiento visual de las palabras	164
4.3 El contexto oracional y la comprensión léxica	167
4.4 Efectos del contexto discursivo en el proceso cognitivo lingüístico	169
5. Los efectos de la propaganda en la historia: heurística y emociones	172
5.1 Sistemas propagandísticos históricos	178
6. Definiciones de protestantismo: lexicografía sectaria	186
7. El protestantismo en Latinoamérica	225
7.1 James Thomson: Precursor del protestantismo educativo lancasteriano	238
7.2 Protestantismo en Brasil	244
7.3 Protestantismo en Chile	255
7.4 Protestantismo en México	267
7.5 Protestantismo en Colombia	275
7.6 Protestantismo en Perú	282
7.7 Protestantismo en la Región de la Plata: Argentina y Uruguay	290
7.8 Protestantismo en Centroamérica	304
8. Trasfondo de FAV	316
8.1 Trasfondo de FAV en Carolina	316
8.2 El templo de Carolina: Pabellón de la Fe	316
8.3 El interior del templo	316
8.4 Estructura arquitectónica y fachada interior del templo	317
8.5 El salón del sermón religioso	318
8.6 Los ujieres del templo y la recogida de ofrendas	319
8.7 La Torre de Oración	319
8.8 El público del templo	320
9. El léxico fundamental de FAV: de la metáfora al discurso neopentecostal	321
9.1 Elegido	321
9.2 Sembrar / semilla	326
10. Teología de la prosperidad	330
11. FAV: ¿Secta o iglesia?	347
12. Triada sectaria en FAV	406
13. Pragmatismo neopentecostal: divinidad y modernismo	417

13.1 El Hipermaterialismo: estadística semántica discursiva	426
13.2 Elisión silábica	430
13.3 Neopentecostalismo	431
13.4 Etnografía	432
13.5. El uso tecnológico	434
13.6 Integración de temas prácticos y calificados como tabúes	439
V. Teoría y análisis	447
1. Superestructuras	448
3. Lectura textos bíblicos	459
2. Macroestructuras	460
2.1 Primer argumento	462
2.2 Segundo argumento	462
2.3 Tercer Argumento	465
2.4 Cuarto argumento	466
2.5 Quinto argumento	469
2.6 Macrorreglas	472
2.7 Microestructuras discursivas	477
3. Presentación y Análisis de los Datos	492
3.1 Descripción autoidentitaria	494
3.2 Actividades sociales o grupales	495
3.3 Cómo definen su posición o relación de identidad	497
3.4 Cómo describen sus recursos y el acceso a los mismos en general	498
3.5 Con respecto a las estructuras discursivas y etnográficas	498
4. Dios me habló esta mañana: el concepto de lavado de cerebro y el universo cognitivo	506
4.1 Dios me habló esta mañana: el mito de la sacra revelación	510
4.2 Las revelaciones de los fundadores: el mensaje de la sacra revelación	518
5. Los actos del habla	520
5.1 Los componentes de la comunicación en FAV	521
5.2 Planteamiento teórico de Austin	527
5.3 FAV: un hospital para los pecadores	529
5.4 Metáfora	530
5.5 Argumentación por analogía	535
5.6 Tipos de Falacias	537
6. Viernes Santo y sociolingüística: análisis de la efectividad discursiva	543
6.1 Un estudio similar	543
6.2 Viernes Santo en Puerto Rico	546
6.3 Análisis del discurso	547
6.4 Análisis fonológico	547
6.5 Selección léxica	553
6.6 Erratas	556

6.6 Anglicismo: Realizar	557
7. Comicidad: significados preferidos en el contexto cultural	560
7.1 Datos sobre selección y muestra de los datos	562
7.2 El doble sentido	563
7.3 Análisis léxico-semántico	565
Línea 272	569
Línea 399	569
Línea 332	570
8. Tedium Effect: la dinámica grupal vs. propuesta luterana	576
10. El rol femenino en FAV: las pastoras de la modernidad	586
11. Lenguaje publicitario y religión corporativa: un análisis crítico de las estrategias persuasivas	597
11.1 El discurso publicitario	597
11.2 ¿Qué es el lenguaje publicitario?	598
11.3 Trasfondo de la actividad publicitaria	600
11.4 Marco teórico	603
11.5 Presentación y análisis de los datos	606
11.6. Estrategias corporativas en Los Asuntos del Reino	609
12. El discurso de FAV como producto psicológico: leyes del Parlamento Europeo sobre las sectas	619
12.1 Producto Psicológico	622
VI. Etnolingüística	625
1. Análisis etnográfico: cultura y lingüística en el discurso de FAV	625
1.1 Teoría de la etnografía de la comunicación: SPEAKING	626
1.2 Contexto espacio-temporal	630
1.3 Participantes	631
1.4 Finalidad/Objetivos	632
1.5 Organización de los actos del evento	632
1.6 Tono/Estilo	634
1.7 Instrumentos/Código lingüístico	634
1.8 Normas convencionales de interacción	635
1.9 Género discursivo	636
VII. El texto de FAV	638
1. Análisis textual: cosmovisión y marketing ideológico	638
1.1 La multiplicación para FAV	641
1.2 Lenguaje informal	654
1.3 El pragmatismo protestante	654
1.4 La dinámica grupal: extiéndete como el árbol	656
1.5 Característica sectaria	657

VIII. Conclusiones	659
1. Conclusiones Generales	659
1.1 Feligrecía	660
1.2 Clientela	660
1.3 Mano de obra	661
1.4 La aplicación al modernismo	661
1.5 Paralelismos discursivos globalizados	663
1.6 Análisis del diagrama: FAV como club social	665
2. Consideraciones futuras	671

IX. APÉNDICES

1. Tabla de Sectas
2. Transcripciones de discursos
 - 2.1 Puerto Rico
 - 2.2 Panamá
 - 2.3 Orlando
 - 2.4 Nueva York
 - 2.5 Argentina
 - 2.6 Perú

X. Bibliografía

I. INTRODUCCIÓN

Arrasado el jardín, profanados los cálices y las aras, entraron a caballo los hunos en la biblioteca monástica y rompieron los libros incomprensibles y los vituperaron y los quemaron, acaso temerosos de que las letras encubrieran blasfemias contra su dios, que era una cimitarra de hierro.

Jorge Luis Borges, *Los teólogos* (1949)

La religión siempre ha cumplido un rol social para los individuos de cualquier civilización. A través de la historia de las civilizaciones la misma ha levantado diversas controversias filosóficas, éticas y políticas. De hecho, la filosofía ya nos presenta a un Nietzsche (1844-1900) que culpa de la plaga religiosa a la incapacidad de vivir y a la astucia sacerdotal. Este legendario filósofo afirmaba que la religión representa un estado triste y anti vital. Por su parte, el fundador del comunismo, Karl Marx (1818-1883) sostenía que la religión es el exilio, el refugio de la miseria humana y vaticinaba que con el cambio de las condiciones sociopolíticas la religión se evaporaría. Afirmaba que es como una planta que solo crece en el terreno podrido de una sociedad tarada con la explotación del hombre por el hombre (y con el sojuzgamiento del hombre por la naturaleza) y que dejará simplemente de brotar cuando la situación real de esa sociedad se haya transformado: “cuando el hombre domine a la naturaleza mediante la técnica, hayan desaparecido las clases sociales opresoras y oprimidas y con ellas la explotación del hombre por el hombre, y el ser humano pueda ya realizarse así en la plenitud de su ser social” (Ureña, 1979). Citando sus propias palabras, la religión es *el opio del pueblo y pertenece a la prehistoria del hombre*.

Desde el ámbito de la psicología aparece Sigmund Freud (1856-1939) quien postulaba que ser religioso es propio de aquel que no ha superado su estado de infancia. Expresaba que “quien no necesita ya de un padre sublimado y se atreva a enfrentarse con su propia vida no tendrá que recurrir como ayuda infantil a la religión”. Así lo explica en su obra *El Porvenir de una Ilusión* (1927):

Sabemos que el individuo humano es incapaz de realizar el tránsito a la cultura sin pasar por una fase más o menos clara de neurosis. Esto se debe a que el niño no puede reprimir mediante una reflexión racional muchas de las exigencias instintuales (*sic*), que han de serle después inútiles, y tiene que neutralizarlas mediante actos de represión...De la misma manera se tendría que aceptar la idea de que la Humanidad en su totalidad, en su desarrollo secular, cae en situaciones análogas a la neurosis; y esto por los mismos motivos: porque en los tiempos de su ignorancia y debilidad intelectual solo logró realizar las renunciaciones instintuales (*sic*), indispensables para la convivencia humana, mediante puras fuerzas afectivas...La religión sería la neurosis humana universal y, como la del niño, se derivaría del complejo de Edipo, de la relación con el padre. Según esta concepción sería de prever que del abandono de la religión ha de ocurrir con la fatal inexorabilidad de un proceso de crecimiento, y que nosotros nos encontramos precisamente ahora en medio de esa fase de desarrollo.

Por último, el filósofo alemán Immanuel Kant (1724–1804). Se refiere a la religión, así como a ese Dios y a la promesa de otra vida, como una “condición necesaria para que la razón

pueda fundamentar un sentido en la historia y en la vida humana”. Notemos que ese sentido es proporcionado por el hombre mismo, quien decide someterse a los cambios dictados por la religión aceptada. A continuación, mostramos un ejemplo de tal aceptación, a partir del tema que nos ocupa, la lingüística, para evidenciar su impacto no solo en la siquis, sino en el lenguaje

El pasaje pertenece a la tribu toba en el noreste argentino:

Metzgoshe es más antiguo que ningún paisano; es más antiguo que nadie; es el primer toba que hubo sobre la tierra. Antes que Metzgoshe no había paisanos ni cristianos, no había nadie. La tierra, cuando la hizo Dios, era limpia; sin plantas ni yuyos [...]

Vino Bole y le dijo como era que tenía que gobernar a su gente. Y le explicó también como había que pescar, mariscar y sacar miel. Le enseñó después como había que hacer las flechas y la red [...] Metzgoshe enseñó todo esto a sus hombres y les mandó que les obedecieran. (Cordeu, 1969-1970:153)

Después de la evangelización afín al relato de Génesis:

Dios hizo a Metzgoshe de tierra y le sopló en la nariz. Nuestro cuerpo era de tierra. El corazón vino de Dios y es de sangre; es nuestra alma la que está en el corazón. A la mujer, Dios la hizo de la costilla de Metzgoshe.

Metzgoshe es el primero del tronco de los tobas; de él vinieron después los otros tobas. Adán es el padre de los blancos. Dios lo hizo como al Metzgoshe pero distinto, ese es otra persona.

Evidentemente, no hay sincretismos al establecer que este ha sido un cambio propiciado por la evangelización de la tribu y como afirma Croatto (2002) *es una relectura del mito bíblico de Adán, integrado jerárquicamente en el propio mito toba de la antropogonía*. Nótese como cambia el universo cognitivo, tema que ampliaremos posteriormente, y queda plasmada lingüísticamente la influencia de la evangelización en su contexto histórico y social.

Precisamente, parte de las razones por las cuales llevamos a cabo esta investigación es por la importancia histórica que tiene la religión en el contexto social puertorriqueño y latinoamericano en general. En especial, la entidad religiosa que estudiamos, el Ministerio Internacional Iglesia Fuente de Agua Viva (en adelante FAV) ha suscitado grandes controversias debido a su fácil aceptación social, la posición de poder que ha logrado y su gran expansión en el plano internacional durante las últimas tres décadas. Sin lugar a dudas, el lenguaje, a través de su discurso, ha sido esencial para lograr tal aceptación. Dada esta convergencia lingüística y social utilizamos la disciplina de la sociolingüística para realizar el análisis del presente trabajo. Igualmente, esta disciplina constituye la base del marco teórico que aplicaremos en el mismo.

En este primer capítulo introductorio explicamos qué es el análisis crítico del discurso (en adelante ACD) como proyecto social y lingüístico así como sus orígenes y propósitos y su relación con la sociolingüística. Posteriormente, se presenta una descripción general de las diferentes escuelas que han desarrollado este tipo de análisis y, finalmente, exponemos las razones de esta investigación así como su importancia en el ámbito lingüístico y social.

1.1 EL ACD Y LA SOCIOLINGÜÍSTICA

La sociolingüística se define como una ciencia interdisciplinaria entre la sociología y la lingüística, que están separadas convencionalmente, pero que son interdependientes en su objeto (Hartig-Kurz, 1971: 26). Según Bright (1971: 11), es una disciplina de la lingüística que estudia las mutuas relaciones entre estructura social y estructura lingüística, considerando que su tarea es mostrar la discrepancia sistemática de la estructura lingüística y la social e incluso mostrar una dirección causal en una dirección u otra. Pride (ibid Lyons 1970: 288) la define como un proyecto interdisciplinario de sociólogos y lingüistas, estudiosos de la conducta y antropólogos que constituye un objeto único de estudio. Según él en muchos, sino en todos los aspectos, es una fisión de formas de la conducta cada una de las cuales sería de otro modo objeto de disciplinas distintas.

Sin embargo, el teórico Steger (1971) parte axiomáticamente de que los tejidos sociales y sus formas de utilización dirigen y, al mismo tiempo, son guiados por el sistema lingüístico y sus formas de uso en el descubrimiento de las competencias específicas de grupo. Es decir, de las normas sociales de comportamiento que, en tanto que estrategias de planificación y normas de expectación, determinan la estructuración del sistema sintáctico y semántico del léxico. Steger (1971) sostiene que para una lingüística expandida como la sociolingüística, que tome en cuenta los aspectos sociales y psicosociales del lenguaje y el habla, deben existir los siguientes campos de estudio: (1) una lingüística del texto con componentes semántico-referentes y pragmáticos; (2) una teoría semántica desarrollada en relación a los factores sociales y situacionales; (3) la inserción de las distintas funciones sociales del lenguaje; (4) el estudio de las relaciones entre estratos lingüísticos y el estatus de los diferentes medios de comunicación; (5) la representación del uso lingüístico específico de clase; (6) el uso lingüístico determinado situacionalmente; (7) la

normalización, planificación, política y lealtad lingüística y (8) el estudio de las transformaciones histórico-sociales del sistema y el uso lingüístico.

Por su parte, Hymes (1966) sostiene que en realidad no podría partirse del sistema lingüístico o del texto terminado, sino de la matriz social, ya que a la sociolingüística le interesan los seres humanos que se comunican y producen el lenguaje dentro de un grupo. Concretamente, la sociolingüística debería por tanto fijar su atención en la variabilidad, regular y condicionada socialmente, de la lengua, o sea los sociolectos, dialectos, estilos lingüísticos, tipos de texto, etc. Del mismo modo, Althaus-Henne (1971) plantea que la sociolingüística debe ocuparse de la tipificación dentro de la pluralidad del lenguaje, es decir, de observar la conducta lingüística normativa para llegar a una hipótesis sobre el sistema lingüístico. Así surgirían tipos discutibles dentro del concepto de código específico de clase y subsistemas específicos de grupo que habrían de describirse según la competencia y la actuación social.

Por otro lado, para Hartig y Kurz (1966) el auténtico objeto de la sociolingüística es la conducta o la actividad sociolingüística. Estos autores coinciden con Hymes (1966) en su rechazo a la sociología del lenguaje practicada hasta ahora como una sociología marginal. Para ambos la estructura social y la estructura lingüística poseen una estructura análoga. Según ellos a partir de los universales lingüísticos y sociales es necesario considerar la actividad social como una actividad lingüística. En relación a este planteamiento debemos añadir que ciertamente en el discurso que analizamos están presentes de forma constante los temas del contexto social en que se desarrolla, entiéndase temas como el capitalismo, el progreso socioeconómico y el materialismo.

Finalmente, Wunderlich (1972) identifica cuatro tipos de sociolingüística: (1) muy amplio, aquel que une el aspecto social y general de la comunicación con el aspecto individual; (2) amplio, el que parte de las diferencias sociales para correlacionar distintas conductas lingüísticas específicas de rol, situación o tema con parámetros sociológicos; (3) estricto, aquel que establece relación solamente entre tipos de código lingüístico y parámetros sociológicos; y (4) muy estricto, aquel en el que se ponen en correlación conductas expresivas y parámetros sociológicos (como características de estatus, profesión, entre otras) de los hablantes y también condiciones del contexto social. Según Lewandowski (2002), el último tipo de sociolingüística es el predominante, pero es también el más superficial. Por último, Dittmar (1973) consigue dividir las tendencias sociolingüísticas como rama de estudio interdisciplinario o como expansión de la lingüística a una lingüística de orientación funcional y contextual. Dentro de esa división señala la variación lingüística, el cambio lingüístico, la adquisición del lenguaje y la comunicación social.

Es necesario mencionar que algunas de las críticas más duras sobre esta disciplina las plantean De Camp (1972) y Wunderlich (1972). Por ejemplo, De Camp (1972) señala que “la sociolingüística es en el peor de los casos una actividad precariamente definida, interdisciplinaria y, en el mejor, una ciencia empírica sin base teórica”. Por su parte, Wunderlich (1972) considera que hasta el momento los estudios se enfocan en el carácter específico de clase. Afirma que tan solo son creaciones conceptuales globales vagas con una dicotomización burda que apenas permiten obtener hipótesis detalladas útiles y que, en ocasiones, dan lugar a más confusión que claridad. Afirma que existen estudios sociológicos empíricos sin un concepto teórico o un interés práctico claros, tentativas absurdas como el de la modificación de la gramática generativo-transformacional e intentos que parten de las formas de actividad lingüístico-comunicativa y sociocultural carentes de una teoría de la actividad lingüística.

Para concluir, puntualizamos que dentro de las investigaciones sociolingüísticas contemporáneas se presta especial atención a lo que algunos teóricos han denominado sociolingüística neo marxista. Este tipo de sociolingüística se propone revelar la división de clases sociales en los discursos institucionales que pretende apoyar los intereses capitales de los niveles altos de la sociedad. De esta forma, intenta lograr justicia social desde el podio académico. En último lugar, mencionamos que la sociología del lenguaje también aborda los temas de lenguaje y la sociedad de modo que también coincide con el objeto de estudio de la sociolingüística.

1.2 ORÍGENES DEL ACD

El análisis crítico del discurso es un campo relativamente nuevo en el área de la sociolingüística. Sin embargo, el mismo sienta sus bases en los planteamientos expuestos por Aristóteles (384-322 a.J.C.) sobre la importancia de la retórica. Es por ello que actualmente estos planteamientos se consideran la base histórica del análisis crítico del discurso. Dos mil años atrás el filósofo griego ya discutía la inherencia social y el poder de persuasión del discurso en sus textos *La Poética* y *El arte de la retórica*. Así, en referencia a la persuasión discursiva Aristóteles dice:

....Se persuade por medio del carácter moral cuando se pronuncia el discurso de tal manera que haga al orador digno de ser creído, porque a las personas buenas les creemos más y con mayor rapidez, en general, en todos los asuntos pero principalmente en aquello en que no hay evidencia sino una opinión dudosa. Pero conviene también que esto suceda por medio del discurso y no porque la opinión haya anticipado este juicio respecto del orador... Se persuade por medio de la disposición de los oyentes cuando fueren conmovidos por el discurso... Se persuade a los oyentes por medio del discurso cuando demostramos lo verdadero o lo verosímil sobre

la base de lo que en cada caso es apto para persuadir (Recuperado en: www.dialogica.com.ar/un).

Estas expresiones aristotélicas no sólo constituyen los primeros acercamientos críticos al discurso, sino que también abordan el tema de las estructuras y las estrategias retóricas que permiten que la persuasión sea efectiva, y por ende, dan lugar a la eventual elaboración de teorías discursivas.

En nuestra época la formalización de las primeras teorías discursivas comienza con el teórico ruso Propp (1928) quien realizó un análisis estructural sobre la narrativa de los cuentos rusos heroicos y fantásticos. Posteriormente, en la década de los años '60, varios insignes antropólogos como Levi-Strauss (1963), Greimas (1966) y Todorov (1969) también realizaron este tipo de estudio, pero desde el ángulo argumentativo. Para 1979 se publica el libro *Lenguaje y Control* de Roger Fowler quien, respaldando la “teoría crítica” de la Escuela de Frankfurt, expone un tipo de análisis crítico del discurso denominado “lingüística crítica”. Este análisis se aparta de los acercamientos formales e investiga el lenguaje como un medio de reproducción del poder social. Con ello comienza la formalización de diferentes escuelas sobre el mismo tema.

Las teorías contemporáneas sobre el ACD se han originado de las siguientes dos escuelas: (1) la Lingüística Crítica originada en Gran Bretaña y (2) la Escuela Francesa de Análisis Discursivo con una base marxista. Ambas han dado paso al ACD contemporáneo desarrollado en los años '90 (Van Dijk, Fairclough y Wodak). La escuela de la Lingüística Crítica fue desarrollada en la Universidad de East Anglia (Fowler *et. al.*, 1979 y Kress & Hodge, 1979) a partir de las teorías de Halliday (1978) sobre la funcionalidad del lenguaje y el sociolingüista Dell Hymes. La

misma fue influenciada grandemente por Foucault, Gramsci, Pecheaux y Habermas. A continuación una descripción general del modelo.

1.2.1 DESCRIPCIÓN GENERAL DEL MODELO DE LA LINGÜÍSTICA CRÍTICA

La teoría de la lingüística crítica sostiene que existen vínculos estrechos entre la estructura social y la estructura lingüística. Fowler y Kress (1983) señalan que tales vínculos son incluso más contundentes que aquellos rasgos sociolingüísticos que muchas veces son evidentes entre los individuos de diferentes estratos sociales. Plantean que tanto las asociaciones como las relaciones sociales entre los individuos intervienen tanto en su actuación lingüística como en sus formas verbales y escritas de expresarse. Asimismo, estas intervienen también en el comportamiento no verbal y en su desempeño cognitivo. Según estos teóricos “la sintaxis puede codificar una visión del mundo sin ninguna elección consciente por parte de un escritor o hablante”. De este modo, la visión que los individuos tienen del mundo se forja a partir de la relación que tengan con aquellos organismos institucionales de la sociedad en que viven y la estructura socioeconómica de la misma. La teoría indica que de igual modo las ideologías están presentes en los medios de comunicación y que son, por ende, generadas por tales organizaciones. De este modo señalan que:

Todo texto encarna pues interpretaciones de su tema y valorizaciones basadas en la relación entre el emisor y el receptor. Estos significados interpretativos no se crean tan solo para la ocasión; el uso sistemático de esas estructuras lingüísticas está ligado con el lugar del texto en el sistema socioeconómico, y por ende existen anteriormente a la producción del texto y a nuestra

recepción de él. Para generalizar aún más, hay significados sociales en un lenguaje natural que se distinguen con precisión en su estructura léxica y sintáctica y que se articulan cuando escribimos o hablamos. No hay ningún discurso que encarne tales significados. Nuestras “selecciones organizadas” en el acervo de esos significados son respuestas a nuestras teorías prácticas de la naturaleza de los significados comunicativos en los que participamos; hemos sido socializados para abrazar tales teorías y nuestros juicios son ampliamente automáticos. Es importante señalar la naturaleza automática de este proceso. Gran parte de los comentarios de este libro sugieren los procesos “X manipula a Y a través del lenguaje” y “X hace comulgar a Y con ruedas de molino a través del lenguaje”. Pero estos procesos tienden a ser inconscientes para la mayoría de los miembros de la comunidad de habla, la mayor parte del tiempo. Si no lo fueran no funcionarían (Fowler y Kress, 1983).

Como un ejemplo de tal imperceptibilidad estos teóricos aluden específicamente a las influencias de las ideologías sociales en cuanto a las relaciones de poder y control entre los individuos. Argumentan que este es un claro ejemplo de la influencia de estas ideologías puesto que se encuentra claramente marcada en el uso preferente de ciertas estructuras lingüísticas (por ejemplo, en español, el uso de *usted* o *tu*) formales o informales y que ocurre de manera casi automática entre los individuos. De hecho, esto es lo que Brown y Gilman identifican como la “semántica del poder”. A partir de estos argumentos Fowler y Kress (1983) proponen que el contenido o la influencia social en los sistemas lingüísticos juega un rol muy importante.

En consonancia con estos planteamientos estos teóricos también apoyan las críticas realizadas a la teoría de Chomsky en contra de la competencia lingüística puesto que relega a un segundo plano el contenido social de los sistemas lingüísticos. Su argumento se basa en la formación social de todos los lenguajes dado que son herramientas de comunicación y por consiguiente operan dentro de redes sociales. Es decir, su origen no es meramente parte de un proceso biológico humano, sino de un contexto comunicativo social. Contraponen la noción de Chomsky de una competencia “idealizada” frente a una actuación “degenerada” por falta de adecuación social. Por tal razón, afirman que "una gramática no solo debería dar cuenta de la capacidad de comprender y producir oraciones (en los términos de Chomsky, el apareamiento de sonidos y significados por la mediación de la sintaxis), sino también de la producción de enunciados contextualmente apropiados, la percepción de lo no apropiado, etc." (Fowler y Kress, 1983).

Asimismo, coinciden con el planteamiento de los lingüistas funcionalistas fundamentados en M.C. Halliday. Estos afirman que los significados sociales y sus realizaciones textuales deben incluirse en el ámbito de la descripción gramatical. La razón para ello es que el lenguaje se aprende en contextos de interacción y, puesto que la estructura del lenguaje en uso responde a las necesidades comunicativas de tales interacciones, (reflejando pautas sociales más amplias), la estructura de un lenguaje debería mirarse en general como formada en respuesta a la estructura de la sociedad que lo usa. Este planteamiento se basa en tres supuestos (los dos primeros de Halliday con adaptaciones de Fowler): (1) el lenguaje sirve a ciertas funciones específicas, y todas las formas y procesos lingüísticos expresan una de estas funciones o todas ellas; (2) las selecciones que hacen los hablantes del inventario total de formas y procesos son escrupulosas y sistemáticas

y (3) la relación entre la forma y el contenido no es arbitraria o convencional, sino que la forma significa el contenido.

En concreto, Halliday identifica tres funciones del lenguaje: (1) función ideacional, (2) función interpersonal y (3) función textual. La primera se refiere a la comunicación sobre sucesos y procesos del mundo, y sobre las entidades que estos implican. La segunda, sirve para expresar la actitud de un hablante ante esas proposiciones y expresar la relación percibida del hablante con un interlocutor. La tercera y última, es utilizada para presentar lo anterior en textos coherentes, adecuados y apropiados.

Ahora bien, parecería que el argumento más contundente e interesante es la defensa de su propia teoría, entiéndase de la lingüística crítica. Fowler y Kress (1983) arremeten contra la lingüística como disciplina académica, y, por ende, como un mero instrumento de estudio influenciado también por las instituciones sociales. Expresan que la lingüística ha sido “neutralizada” en cumplimiento de su función académica. Debido a esta “neutralización” es necesaria una postura crítica que inicie un cuestionamiento de las fuentes y de las razones que propician la manipulación discursiva, más allá de un mero estudio de estructuras lingüísticas. Específicamente, ponen en tela de juicio dos dualismos de esta disciplina: (1) significado y estilo y (2) el significado de lingüística y sociolingüística con respecto a textos y enunciados. La razón para ello es que estos dualismos no hacen constar, sino que más bien ocultan, el predominio social que permea en el sistema lingüístico. A cerca del primer dualismo, sostienen que el estilo se selecciona de forma preferente y acarrea unos significados específicos que responden a razones comunicativas determinadas. De este modo, cierto estilo posee cierto significado y por tanto tales conceptos no pueden separarse. El segundo dualismo, falla en tomar en cuenta el contexto sociocomunicativo del lenguaje. Entiéndase por esto que critican las gramáticas por describir el

funcionamiento de los sistemas lingüísticos sin tomar en consideración la función social adecuada de los preceptos que describen. Según Fowler y Kress (1983), ambos dualismos fracasan en destacar el contenido social que fundamentalmente poseen todos los lenguajes.

Asimismo, critican la sociolingüística tradicional pues, según ellos, “no presupone tampoco una relación más íntima entre lo que ella distingue como estructura social y estructura lingüística que la que se encuentra en Chomsky”. Es decir, que establecen una división entre lenguaje y sociedad donde es la estructura social la que ejerce influencias sobre el lenguaje. Con ello ignoran lo que Fowler y Kress (1983) identifican como “la relación bidireccional entre lenguaje y sociedad”. Entiéndase la equidad de influencias entre ambas estructuras; la social y la lingüística. De este modo expresan que:

El lenguaje sirve para confirmar y consolidar las organizaciones que lo configuran, y se usa para manipular a las personas, para establecerlas y mantenerlas en papeles y estatutos económicamente convenientes, para mantener el poder de las agencias estatales, las corporaciones y otras instituciones. Como hemos visto se efectúa en parte por actos verbales directos e indirectos, en parte por procesos más generalizados en los que la teoría o la ideología de una cultura o de un grupo se codifica, articula y afirma de manera tácita, todo ello de manera lingüística (Fowler y Kress, 1983).

Estos teóricos argumentan que la sociolingüística hace uso de documentos generados en masa a partir de una metodología correlacional. Normalmente, se correlacionan las variables de las estructuras lingüísticas en ciertos contextos comunicativos con variables del tipo de situación, de hablante, de tema, de clase, etc. Las variables lingüísticas pueden ser fonológicas, morfológicas,

léxicas o sintácticas. Como ejemplo se menciona en la popular investigación de Labov (1966) donde se establece relación entre el fonema inglés /r/ y la estratificación social en Nueva York. Los resultados demostraron la necesidad de ajuste en cuanto a la emisión fonológica de este fonema dada su función como indicador de superioridad social. Es precisamente este ajuste, resumido en el deseo de escalar la estructura social, lo que pone de relieve la falsedad de la sociolingüística como modelo analítico. Fowler y Kress apuntan que ha sido mediante el texto *Sociolinguistics: A critical survey of theory and application* de Norbert Dittmar que se sale a la luz la dudosa objetividad de la “corriente principal” de la sociolingüística norteamericana de los años 1960. Según este Dittmar los programas investigativos de sociolingüística que dieron paso a los programas educativos compensatorios tenían otros objetivos y así lo expresa:

Su meta confesada es poner la dinamita social...bajo control y adaptar a los negros (y otras comunidades) a los requerimientos de una sociedad capitalista altamente industrializada entregada a la competencia internacional, es decir eliminar el analfabetismo y satisfacer la necesidad de trabajadores calificados (técnicos, etc.) (Dittmar, 1976: 242).

De este modo, según él, se reproduce un “*ethos* de competitividad económica individual” muy valioso para la industrialización norteamericana. En fin, la gran crítica a la sociolingüística parte de este tipo de objetivo donde queda demostrado que también está sujeta a la norma puesto que “en la medida en que tales trabajos no pueden ofrecer una crítica del sistema social en el que tiene lugar la interacción lingüística, es normativa” (Dittmar, 1976). Señala que el proceso de

adaptación social de los individuos es claramente la evidencia de como existe una regulación social y lingüística que controla los distintos contextos sociales. Otro ejemplo que menciona es el proceso de diglosia donde la variedad correcta es la que se usa en determinada situación correcta. Hecho que denota como ciertos aspectos determinan la corrección y por tanto su dependencia de la norma. Asimismo, añade que la concepción de la libertad de selección de las formas del lenguaje es trivial. Dado que siempre se selecciona aquello que es apropiado y generalmente esto está vinculado a las condiciones socioeconómicas. Así lo expresa Ferguson (1959):

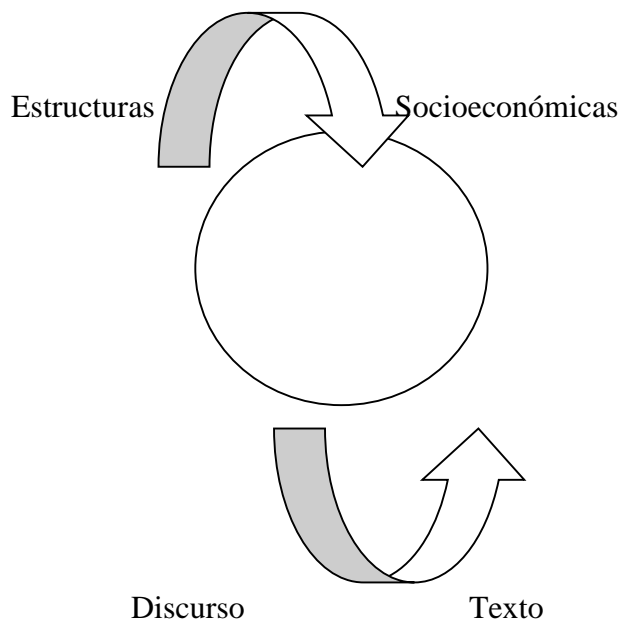
La importancia de usar la variedad correcta en la situación correcta difícilmente puede ser sobrestimada. Un extraño que aprende a hablar un L fluido y preciso, y luego lo usa en un discurso formal es considerado ridículo. Un miembro de una comunidad de habla que usa H en una situación puramente conversacional o en una actividad informal como la de ir de compras es igualmente objeto de irrisión (Ferguson, 1959).

Este teórico señala dos aspectos importantes sobre estas variedades: (1) el estilo de las aseveraciones y (2) aquello que caracteriza tanto a los hablantes como a los contextos en cuanto a formalidad y prestigio. Tales aspectos siempre están sujetos a unas macrorreglas dictadas en muchas ocasiones por los valores socioeconómicos vigentes. Por último, también se critica el fallo que supone la falsa libre selección a la que tienen acceso los usuarios del lenguaje. Sobre ello se hace hincapié en el hecho de que la selección siempre va a ser aquella que es apropiada. Es decir, aquella que está de acuerdo a las circunstancias lingüísticas en cuestión. De este modo queda restringida a ciertas posibilidades dado que cualquier otra selección resultaría ser inapropiada.

Como dato relevante Fowler (1983) apunta que “las capacidades de que se vale (el hablante) cuando ‘escoge’ le son asequibles gracias a la socialización”. El resultado de esta selección se puede resumir en la siguiente conclusión: “...la competencia sociolingüística es una capacidad que la sociedad ha impuesto a los usuarios del lenguaje les guste o no”. En consecuencia cada acción comunicativa como hablar o escribir está sujeta a las reglas sociales y por tanto es “un proceso determinista”. En concreto, estos teóricos identifican siete fallas fundamentales de la descripción sociolingüística que presentamos a continuación:

1. Las formas de la organización social influyen en la estructura y en el uso lingüístico.
2. Esta influencia opera de una manera determinista: la estructura social x exige la variedad lingüística a .
3. El proceso puede ser inconsciente o, si un hablante sabe efectivamente lo que está sucediendo, está bajo una gran presión que lo o la empuja a no resistir.
4. La estructura social pesa sobre todas las partes del lenguaje, no únicamente sobre aquellas partes que son “sobre” relaciones personales y de grupo tales como los pronombres personales o los marbetes de las clases o de los papeles.
5. Las diferentes formas de lenguaje no deben considerarse como cognitivamente equivalentes. No son “meramente estilísticas” en sus efectos, sino que afectan a la expresión potencial de conceptos, y por esto también a la disponibilidad de los conceptos.
6. Entre las estructuras sociales que influyen en las estructuras lingüísticas es prominente la desigualdad de poder.
7. El lenguaje no solo codifica diferencias de poder sino que es instrumental también en su efectuación.

Una vez identifican estas fallas los teóricos Fowler y Kress (1983) argumentan sobre su propio análisis y como el mismo se diferencia en su aspecto crítico del de la lingüística y la sociolingüística. En detalle señalan que en el proceso de análisis de los textos estos no son considerados una mera base de datos sino como entidades independientes. La razón para ello es que “la estructura del discurso y de los textos refleja y expresa los propósitos y los papeles de sus participantes, los cuales son a su vez producto de las formas prevalecientes de organización social y económica”. Arguyen que los mismos tampoco son un mero reflejo, sino que afirman y fortalecen tales estructuras socioeconómicas. Además, apuntan que la naturaleza de su análisis crítico se fundamenta principalmente en su premisa sobre el hecho de que una gran parte del significado social es implícito. De este modo la relación entre las estructuras socioeconómicas y el texto como discurso está constituida por un círculo que se autoconsolida en función del proceso de causa y efecto entre uno y otro. El proceso podríamos ilustrarlo de la siguiente forma:



Por otro lado, los teóricos Fowler y Kress (1983) sugieren que cualquier tipo de análisis debe ser práctico y básico en términos de su aplicación. Enfatizan que en la propuesta de su teoría no existen significados *vis a vis* con términos específicos dado que estos significados son sociales y, por ende, obedecen complejos sistemas ideológicos. Asimismo, su propuesta acentúa el análisis a la luz del contexto donde ocurre el evento lingüístico con el objetivo de incluir las ininteligibles relaciones entre diversos elementos sociales y lingüísticos. Los siguientes supuestos constituyen los elementos que deben analizarse según su teoría (Fowler y Kress, 1983).

1. La gramática de la transitividad. Rasgos semánticos más profundos de un texto es siempre revelador examinar que tipos de predicados se presentan: estos son palabras que expresan acciones (correr, levantar), estados (alto, rojo), procesos (ampliar, abrir) procesos mentales (entender, triste), que aparecen a menudo como verbos y adjetivos en el texto, a veces como sustantivos derivados de verbos o adjetivos subyacentes (cumplimiento, sinceridad)

Finalmente, el modelo de esta teoría sostiene tres puntos medulares con respecto al contenido social del lenguaje: (1) que el lenguaje sirve a ciertas funciones específicas, y que todas las formas y procesos lingüísticos expresan una de estas funciones o todas ellas, (2) que las selecciones que hacen los hablantes de entre el inventario total de formas y procesos son escrupulosas y sistemáticas y (3) que la relación entre la forma y el contenido no es arbitraria o convencional, sino que la forma significa el contenido.

1.2.2 DESCRIPCIÓN GENERAL DEL MODELO DE LA ESCUELA FRANCESA

Sin embargo, en la misma época, en Francia, Pecheux y Jean Dubois desarrollaron también la Escuela Francesa de Análisis de Discurso. La misma tuvo lugar a finales de los años 60 hasta principios de los 80. Michael Pecheux fue el exponente más importante de esta Escuela aunque compartió y enriqueció sus ideas teóricas con las de Foucault, las propuestas epistemológicas de Bachelard y el post estructuralismo de Althusser. Su teoría conforma parte integral de las explicaciones sobre análisis de discurso. Criticó las ciencias sociales por catalogarlas como exentas de una teoría científica formal para realizar el análisis discursivo. Planteaba que las ciencias sociales llevan a cabo el análisis de la ideología de cierto discurso, más, su análisis, por estar exento de un sistema formal y relegar gran parte a la psicología social, terminaba mostrando resultados que no son comprobables. De este modo expresaba: “cualquier ciencia es inicialmente la ciencia de la ideología de la cual parte”. Según él, las ciencias sociales necesitaban una transformación teórica para poder convertirse realmente en ciencias. Necesitaban redefinir tanto su objeto de estudio como sus instrumentos de análisis. Para Pecheux el desarrollo de un instrumento que analizase el discurso no era meramente una labor teórica, sino parte de un proyecto que estableciera una verdadera psicología social científica. Su contribución más importante consistió en la elaboración de métodos empíricos para realizar análisis discursivos. Con ello pretendía romper con los análisis de contenido que se enfocaban en lo que denominaba *ideología espontánea*. Esa contribución lleva por título *Análisis Automático del Discurso*, también conocida como *ADA69*.

A partir de su publicación *ADA69* recibió gran apoyo principalmente entre los círculos académicos de la lingüística en España, Italia, Portugal y varios países de Latinoamérica. Posteriormente, también se publicó en portugués, italiano, español e inglés. Según Helsloot & Hak (1995) esta obra fue única por dos razones: (1) quería establecer una teoría social científica del

discurso y (2) enfatizaba la necesidad de desarrollar un instrumento que permitiese crear resultados experimentales en lugar de estar simplemente basados en la experiencia vital (con relación a las ideologías). Para el desarrollo de estas ideas Pecheux profundizó en las teorías de Sausurre con el objetivo de encontrar una alternativa a las meras especulaciones lingüistas dependientes tan solo de las ideologías subyacentes del discurso. Sus cuestionamientos principales eran cómo se producen el significado, el sujeto y las condiciones de producción en el discurso. Puntualizaba que preguntas como ¿qué significa este texto? estaban sistemáticamente excluidas del análisis lingüístico. La solución se basaba en la experiencia diaria de las ideologías sociales, políticas, económicas, religiosas, etc., y por lo tanto, dejar la solución al descubierto o a la deriva de la mera experiencia, generaba que las ideologías lo invadiesen nuevamente. Algunos teóricos, como Derrida (1969) y Krippendorf (1969) denominaban a esto el problema de la *lectura intuitiva*. ADA69 trata de presentar el desarrollo de un análisis lingüístico teórico para los conceptos de *significado* y *discurso* y encontrar un análisis formal científico para el análisis discursivo en general. Sin embargo, aclaramos que esta primera versión del trabajo fue modificada en varias ocasiones durante los siguientes 20 años.

A partir del modelo de producción de Jakobson (1960) Pecheux argumenta en contra de lo que calificaba sujetos imaginarios que responden a un contexto social también imaginario. Apunta que las posiciones de ambos son imaginarias porque son meramente especulativas. El método de análisis discursivo de Harris (1952) dió a Pecheux un instrumento capaz de operar fuera de tales teorías especulativas. En una entrevista en la revista *Woetzel & Geier* (1982) expresaba “estamos fascinados con Harris porque creemos que puede ofrecer un instrumento que nos permite escapar tanto de posiciones hermenéuticas o especulativas y las lexicométricas positivistas”. Harris (1952) se proponía extender la lingüística descriptiva más allá del nivel oracional, es decir, al texto

en su totalidad. La propuesta era enfocarse en la secuencia de las oraciones, o el texto, y conducir un análisis formal en términos de cuáles eran los patrones recurrentes entre sus elementos. Debían excluirse todas las preconcepciones acerca del significado de estos elementos así como todas las referencias a las secuencias discursivas que van más allá del texto en cuestión. Es precisamente la exclusión de las preconcepciones de significados el aspecto que Pecheux calificaba como el instrumento formal de análisis. Sin embargo, *ADA69* no presentó ningún tipo de resultado porque ese instrumento analítico formal no estaba preparado aún. En los siguientes años Pecheux preparó lo que constituiría ese instrumento: (1) el algoritmo que podía producir la matriz metafórica en la fase de discurso analítico fue implementado en un sistema informático y (2) la fase lingüística fue transformada en un manual.

La teoría de Pecheux se basaba en el uso de un sistema regulado de relaciones metafóricas concebidas de forma aislada dentro del discurso. Es decir, propuso una teoría para el análisis del significado que surge como efecto de las relaciones metafóricas (de selección y sustitución) específicas para (según las condiciones de producción) una oración o un texto. Antes de continuar con la explicación de la teoría es necesario señalar que los resultados generados por estos análisis eran de índole experimental porque responden a un instrumento de análisis controlado (la matriz metafórica), o sea, análogo al de un laboratorio científico. El instrumento requería discursos particulares, en lugar de significados, que funcionaban como los datos de entrada y tendría información sobre el significado de esos discursos como sus datos de salida. El mismo debía construir las relaciones metafóricas entre el discurso y su significado. Básicamente, la parte principal del instrumento lo constituía la matriz metafórica. Esta matriz debía operar sin intervención del analista en cuestión. El hecho de evitar tal intervención era la razón para denominar el análisis como *automático*. Sin embargo, tal automaticidad no era análoga a la de un

instrumento científico puesto que los datos necesitaban ser específicos y por tanto ser seleccionados por el analista.

Los datos de entrada que constituyen el instrumento de análisis de *ADA69* constan de tres etapas subsecuentes: (1) la fase de la construcción del corpus, (2) la fase del análisis lingüístico y (3) la interpretación. El objetivo es proveer al analista la matriz metafórica que, a su vez, ofrece la información sobre la producción de los significados. Sin embargo, nótese que es bajo condiciones teóricas específicas de producción. En la primera fase se delimita el objeto de estudio de acuerdo a las condiciones de producción que se estudian en el análisis y se selecciona el conjunto de textos o de oraciones que, de acuerdo a la teoría, representan tales condiciones. A este conjunto se le llama corpus y la matriz metafórica se construye a partir de sus palabras. La segunda fase, consta de la reescritura de todas las oraciones del corpus en un formato estándar. A esta reescritura se le llama análisis lingüístico puesto que requiere una desintegración sintáctica que depende de la teoría. La cohesión interna del texto, luego de esa desintegración, se logra a partir de símbolos que aparecen en cada par de oraciones para representar su conexión. Esta fase es la aplicación directa de la teoría sauseriana que concibe el lenguaje como un sistema compartido entre una comunidad, mas el instrumento para su análisis debe ser neutral. Sin embargo, aunque en esta fase se requiere un formato estándar no se especifica una preferencia teórica para la selección de tal formato. Evidentemente la construcción de la matriz metafórica se fundamenta en la teoría lingüística que subyace el formato, de modo que, dado que no hay criterios justificados para seleccionar el formato, tiene cabida la subjetividad. Como consecuencia, el llamado *análisis automático* no existe. En todo caso, el carácter automático se refiere a la formalidad del sistema, pero además de la subjetividad teórica los datos que se generan requieren ser interpretados por el analista antes de llegar a las conclusiones.

La subjetividad que supone la selección del formato fue la limitación principal del trabajo de Pecheux. En años posteriores el teórico se dedicó a mejorar su propuesta original de *ADA69*, mas sobre este hecho abunda de forma ambigua sin que establezca una solución para ello. Fundamentalmente, hizo cambios a los procedimientos teóricos. Transformó la función original de la matriz metafórica puesto que tan solo observaba relaciones de sinonimia y antonimia. A la nueva función de la matriz le llamaría función orientada (*oriented*).

1.2.3 MODELOS CONTEMPORÁNEOS DEL ACD

Desde esta misma perspectiva, el teórico van Dijk inicia sus investigaciones y a partir de ellas califica los estudios de Propp (1928), y los realizados por los antropólogos, como estudios lineales y superficiales que se apartan de la sicología cognitiva, las ciencias sociales y el contexto político. Van Dijk (1997) define el análisis crítico del discurso como un tipo de análisis o teoría que “no conforma una escuela ni un campo ni una disciplina de análisis del discurso, sino que se trata de un planteamiento o postura explícitamente crítico para estudiar el texto y el habla”. El propósito medular de este tipo de análisis es estudiar las estructuras lingüísticas y las estrategias retóricas que subyacen los problemas sociales, y es por ello, que se concentra en el vínculo existente entre discurso y sociedad. Sin embargo, también toma en consideración los aspectos culturales, políticos y sociales.

Es necesario que en consonancia con esta postura, Potter (1997), considerado uno de los mejores investigadores de este tipo de análisis, propone que se debe estudiar el discurso como texto y como interacción verbal en las prácticas sociales. Esto significa, según él, que el análisis crítico del discurso no debe concentrarse en el lenguaje como una entidad abstracta, ya sea como

el conjunto de un lexicón y un sistema de reglas gramaticales (de acuerdo a la lingüística generativa) o un sistema de diferencias semióticas (de acuerdo al estructuralismo) o un sistema para transformar enunciados (de acuerdo a la genealogía de Foucault). En vez de todo ello considera el discurso como un medio de interacción y por tanto se convierte en el análisis de lo que realiza la gente (en el discurso).

Paralelamente, Wood & Kroger (2000) exponen que el análisis crítico no es simplemente otra herramienta para analizar el discurso, sino una perspectiva juiciosa que debe ser entendida desde un amplio contexto epistemológico. Sin embargo, el teórico Teun A. van Dijk ha sido uno de los pioneros en este campo, puesto que sugiere estudiar las ideologías sociales a partir de las estrategias y estructuras desarrolladas en el discurso mismo. Con ello pretende abstraer aquello que está implícito, o que por alguna razón no se plantea abiertamente, mas constituye la razón del dominio en la relación entre discurso y sociedad. A la luz de esta postura de van Dijk y de su marco teórico (el cual explicaremos más adelante), realizamos la investigación de esta tesis. En el próximo, y último, apartado exponemos las razones de esta investigación así como su importancia en el ámbito lingüístico y social.

1.3 RAZONES E IMPORTANCIA DE ESTE ESTUDIO

Como hemos mencionado, a partir de la teoría del ACD propuesta por van Dijk, en esta tesis se realiza un análisis crítico del discurso religioso de una de las entidades protestantes que más relevancia ha acuñado en los últimos años en la sociedad puertorriqueña y latina: el Ministerio Internacional Iglesia Fuente de Agua Viva (en adelante FAV). En primer lugar, hay que destacar que el discurso religioso, al igual que cualquier otro discurso, no está exento de ejercer explícita o

implícitamente influencia en la sociedad. Sin embargo, es imperante entender que debido a que el mismo sienta sus bases en escrituras catalogadas como ‘sagradas’ y a su intrínseca relación con aspectos concernientes a la naturaleza cognitiva del ser humano (como la espiritualidad, el existencialismo y los valores morales y culturales entre otros), posee un valor social particular en cualquier cultura del mundo. Sin excepción alguna en Puerto Rico también se le considera un baluarte social debido a su estrecha relación con la cultura. De hecho, así lo demuestra Wilfredo Estrada en el libro *Cántico borincano de esperanza: historia de la distribución de la Biblia del 1898 al 1998* en el que “se revela algo significativo en el desarrollo del protestantismo boricua: el respeto a la Biblia, a la integridad de las escrituras consideradas sagradas, veneradas como palabras de Dios” (Pagán, 2000).

Aunque por tradición cultural la religión católica es estadísticamente la más practicada entre la población, recientemente se ha incrementado el número de grupos protestantes por todo el país (véase apéndice del Censo de 1990). Específicamente a partir del año 1933 hubo un continuo incremento en la población protestante el cual ha sido denominado por los teólogos locales como el “Avivamiento del ‘33”. Este continuo incremento constituye actualmente un fenómeno social investigado tanto por los teólogos como por los sociólogos locales. Al analizar este fenómeno desde el punto de vista de la lingüística, entendemos que dado que el medio principal que utilizan estos grupos para dirigirse al público es el discurso, los mismos han logrado influenciar y satisfacer las necesidades espirituales y psicológicas de una parte de la sociedad usando estratégicamente el poder del lenguaje. Su discurso ha tenido acceso a la cognición social, es decir al conjunto de creencias que comparten los miembros competentes de la sociedad (van Dijk, 1998). Este acceso ha sido a tal escala que su acción comunicativa no sólo ha influido sobre los modelos mentales de

la población, sino que hasta ha ejercido control sobre sus acciones, hecho que se refleja en el aumento de los grupos.

El vínculo que demuestra tener este sustancial aumento con la acción comunicativa ha sido una de las razones por las cuales analizamos este tipo de discurso. Nuestro objetivo es estudiar las estructuras lingüísticas y las estrategias retóricas usadas por la mencionada entidad religiosa para identificar aquellos mecanismos que “legitiman el discurso e influyen en el pensamiento (e indirectamente en las acciones) de los asistentes” (van Dijk, 1993). A partir de ese estudio se especifican las formas en que se manipulan las propiedades del texto y del habla de manera tal que se controla el sistema mental de los receptores. En adición, se investigan los elementos no verbales del contexto en el cual se produce el discurso y que influyen en la construcción del mensaje. Hay que señalar que además de aplicar la teoría del ACD se realiza un análisis etnolingüístico que nos permite comprobar el uso de los aspectos de la sociedad y la cultura puertorriqueña y latina que se insertan en el lenguaje verbal y no verbal que conforma el discurso.

La selección del discurso del Ministerio Internacional Fuente de Agua Viva responde a varios factores: (1) su amplio acceso a los medios masivos de comunicación (por su posesión de emisoras de radio y de televisión con alcance a más de 28 países vía satélite, así como la edición de un periódico y una página electrónica en la red mundial de Internet), (2) la cantidad de ministerios que posee en todo el país e instituciones comerciales privadas con las que se identifica, (3) el establecimiento de la teología de la prosperidad como base principal de su doctrina (ideología muy popular según los expertos del tema) y por último, (4) la inclusión explícita de manifestaciones políticas dentro de su discurso y su vínculo público en la política local a pesar de la separación constitucional entre la iglesia y el estado.

El primer factor, el acceso a los medios masivos de comunicación, evidencia la solvencia económica y la ventaja que ello supone con respecto a la emisión masiva de su discurso, no solamente en el ámbito local sino internacional. El alcance que tiene a regiones de Estados Unidos, El Caribe, América Central y Sur América supera geográficamente y cuantitativamente el acceso que tienen las emisoras de todas las demás instituciones religiosas del país. Actualmente la entidad posee tres radioemisoras (en banda A.M. 1560 en San Juan y 1340 en Aguadilla y en banda F.M. 91.7 en San Germán) y transmite a través de la cadena de televisión llamada NCN (WUJA canal 58) afiliada a los canales 50 y 47 para el resto de la isla. Además, publica el periódico *Nueva Conciencia*, con una cantidad aproximada de 50,000 ejemplares mensuales y mantiene la página www.fuentedeaguaviva.org en la red mundial de Internet.

El segundo factor, su amplia posesión de ministerios y su identificación con las instituciones comerciales privadas de sus integrantes, demuestra el crecimiento, y por ende, el aval masivo y sólido de la sociedad puertorriqueña y latina en general. La institución ha logrado expandirse a más de 35 pueblos en Puerto Rico, 6 países en Latinoamérica y las principales ciudades de Estados Unidos. Recalcamos que este factor demuestra la efectividad del discurso siendo este el vehículo principal para acceder al público (en el capítulo 2 se incluye el *status quo* de la entidad con información más detallada).

Con respecto al tercer factor, la práctica de la teología de la prosperidad como base de su doctrina, hay que aclarar que la misma ha sido criticada a través de la historia por un gran número de prestigiosos teólogos y filósofos. Tan reciente como en el siglo XVI, Martín Lutero condenaba la teología de la prosperidad por privilegiar el poder y el control, así como la opulencia y la autoridad, y promover la enajenación del espíritu de las leyes del cristianismo. Actualmente los líderes principalmente evangelistas exponen su oposición a las prácticas de esta doctrina y

denuncian que se han manipulado y descontextualizado los pasajes bíblicos para argumentar el aval divino en cuanto a la obtención de riqueza material. Como ejemplo citamos el artículo *Jesús y la prosperidad* del Dr. Luis Pagán en el que se plantea que “...Rodolfo Font al citar innumerables veces la Biblia, la manipuló y distorsionó como nunca antes se había hecho en este país. Al así hacerlo puso en riesgo algo que costó mucho esfuerzo y sacrificio a iglesias y congregaciones, a miles de hombres y mujeres protestantes: consagrar el respeto a las escrituras cristianas”.

El último factor, la inclusión explícita de manifestaciones políticas dentro de su discurso y su vínculo público en la política local, es una de las características que distingue a esta entidad frente a las demás congregaciones religiosas.

A partir de la sicología cognitiva, el ACD hace hincapié en que el valor de un aspecto o tema en específico varía entre las culturas o grupos sociales. Según van Dijk “los contextos no están ahí afuera sino aquí adentro, es decir en la mente de los usuarios de la lengua”, de manera tal que los valores sociales están sujetos a una subjetividad perenne. En consonancia con lo propuesto por los teóricos del ACD esta característica resulta de vital importancia para el análisis discursivo. Ello se debe a que en la cultura puertorriqueña y latina la política goza de una peculiar relevancia. De hecho, ha sido a tal magnitud que la prensa local ha denominado la política en varias ocasiones como el “deporte nacional”, y prueba de ello es la euforia que suscitan las campañas eleccionarias en la población en general.

Además, resalta el hecho de que aunque la Carta de derechos de la *Constitución de Puerto Rico* (artículo II, sección 3) dispone la existencia de una supuesta separación entre iglesia y estado, tanto el discurso público como las actividades privadas de la entidad en cuestión demuestran rebasar tal separación. Este hecho queda demostrado con las innumerables presentaciones de

plataformas políticas que cuatrienio tras cuatrienio los candidatos de los diferentes partidos políticos exponen abiertamente en el templo como parte del sermón dominical. (Véanse fotos en el apéndice 2.)

Todos estos factores han logrado que dicha entidad religiosa haya acaparado una posición relevante en la sociedad puertorriqueña y latina en los Estados Unidos continentales así como en sus sedes de Latinoamérica. Sin embargo, hay que resaltar nuevamente el hecho de que el vehículo principal para lograr establecerse y continuar su crecimiento ha sido su discurso. Esto significa que el lenguaje, y por ende el discurso, conforma concretamente el eje de dicha entidad religiosa.

Ahora bien, el propósito medular de realizar esta investigación es encontrar la respuesta a las siguientes preguntas:

Con respecto a su ideología:

1. ¿Cuál es su descripción autoidentitaria?
2. ¿Cómo son sus actividades sociales o grupales?
3. ¿Cuáles son sus propósitos?
4. ¿Cómo definen su posición o relación de identidad?
5. ¿Cómo describen sus recursos y el acceso a los mismos en general?

Con respecto a las estructuras discursivas y etnográficas:

1. ¿Cuáles de las siguientes estrategias discursivas y persuasivas se incorporan en el discurso?
 - a. contexto (el lugar, la hora, la organización cronológica de las situaciones

- comunicativas y el control de la presencia o ausencia de participantes)
- b. control de la acción (por ejemplo, el control de turnos para los testimonios, las representaciones artísticas, la entrega de ofrendas y otros)
 - c. propiedades sintácticas, morfológicas, fonológicas y semánticas (como la repetición de sintagmas nominales y verbales, la emisión de términos en hebreo y latín, la presentación de definiciones de términos bíblicos, la equivalencia semántica de conceptos como “fe” y “ofrendar” etc.)
2. ¿Cuáles de las siguientes estrategias persuasivas se utilizan en el discurso para acceder efectivamente a las bases ideológicas que conforman el sistema cognitivo de los puertorriqueños y los latinos en general?
 3. ¿Cuáles estructuras lingüísticas se utilizan para apoyar las estrategias discursivas?
 4. ¿Qué otros aspectos extralingüísticos y etnográficos contribuyen a la emisión efectiva del discurso?

Por último, es necesario hacer constar la ausencia de los análisis lingüísticos del discurso religioso en el ámbito del ACD como campo teórico. Por esta razón, esta tesis establece un precedente sobre el análisis lingüístico de los discursos religiosos y analiza el vínculo existente entre el sistema cognitivo social y la efectividad de este tipo de discurso en la sociedad puertorriqueña y latinoamericana en general.

En el próximo capítulo se presenta el marco teórico que rige esta investigación. En el mismo recogemos en detalle tanto la teoría para realizar el análisis crítico de este discurso como el análisis etnográfico.

II. MARCO TEÓRICO

El marco teórico que rige esta disertación es el propuesto por Teun A. van Dijk (1993) en su teoría sobre análisis crítico del discurso (en adelante ACD). Posteriormente, se utiliza la teoría sobre la etnografía de la comunicación de Hymes para realizar el análisis etnográfico del contexto en el que se desarrolla el discurso. Este último acercamiento teórico ha sido identificado por su propio autor con el acrónimo *SPEAKING* para facilitar la mención de los elementos que considera, y que esbozaremos más adelante.

La teoría del ACD originalmente fue expuesta en el trabajo *Principios del análisis crítico del discurso* (van Dijk, 1993). La misma se diferencia de cualquier otro método de análisis discursivo por (1) enfocarse particularmente en el estudio de las ideologías y la cognición social para explicar los mecanismos de control discursivo y (2) auto declararse como *opositiva* al uso y abuso del poder a través del lenguaje. De ello se desprende su compromiso social y su creencia en que el trabajo académico debe estar vinculado a los desenlaces sociales y políticos de nuestro entorno social.

La selección de esta teoría en la presente investigación responde principalmente a su dimensión inter y multidisciplinaria, su postura crítica, su enfoque en las ideologías y, por último, su compromiso social. En primer lugar, su dimensión interdisciplinaria nos permite realizar tanto análisis lingüísticos como sociolingüísticos y etnolingüísticos. Similarmente, la multidisciplinaria nos permite abarcar tanto los aspectos contextuales como los aspectos extralingüísticos. De manera que dentro del examen contextual se incluye lo concerniente al lugar y al *momentum* del evento comunicativo, mientras que dentro de los aspectos extralingüísticos se consideran, por ejemplo, el lenguaje no verbal, la dinámica de interacción y los elementos pragmáticos que también convergen en el discurso.

Por otra parte, su postura crítica, o *criterio de adecuación crítica*, hace posible plantear algo más que una simple explicación o descripción del discurso, puesto que propone incluir también las implicaciones éticas y morales dentro del propio análisis. Esto posibilita, por ejemplo, examinar el uso arbitrario de significados o temas identificados *a priori* como *significados preferidos* (Fairclough, 2004) por la audiencia. En el caso del discurso que emite FAV, esos *significados preferidos* están íntimamente vinculados a la conciencia hipermaterialista que caracteriza las nuevas generaciones. Por ejemplo, como argumento estadístico para demostrar la realidad social de ese hipermaterialismo, Simons (2001) indica que a la edad de 20 años el norteamericano común ha estado expuesto a un millón de anuncios comerciales de televisión (aproximadamente 150 por día), sin considerar los miles que reciben de otros medios como Internet, prensa escrita, tableros de edictos o radio.

Al aplicar esta idea a la entidad religiosa que examinamos encontramos un vínculo entre el uso de la teología de la prosperidad como la base teológica del discurso y su difusión masiva en una sociedad hipermaterialista. Este vínculo evidencia la solapada, más no casual, existencia de un propósito específico de manipulación o control. Por esta razón, resulta importante el acercamiento crítico a las implicaciones éticas que nos permite realizar este marco teórico, sin apartarnos del análisis lingüístico.

Otra de las razones para la selección del marco teórico de van Dijk es su particular enfoque en las ideologías. Este teórico define las ideologías como las creencias generales socialmente compartidas, pero que no incluyen creencias sobre eventos específicos o históricos. A su entender, nuestros conocimientos históricos así como nuestras opiniones están influenciados por las ideologías, pero no constituyen parte de ellas. Es pertinente señalar que los expertos en el ACD reconocen este particular enfoque ideológico como uno de sus mayores aciertos al momento de

examinar con éxito el poder discursivo. En este sentido la teoría del ACD opera desde una base psicológica y sociológica en la que examina las ideologías y su contexto político, social y cultural. El hecho de considerar esos contextos permite explicar por qué ciertas situaciones particulares (sean políticas, sociales o económicas) contribuyen a incrementar el poder discursivo.

Como es sabido, el poder discursivo genera a menudo más poder que cualquier otro tipo de control. En efecto, ya la historia ha demostrado la manera en que personajes como Hitler, Martín Luther King o Mussolini lograron movilizar y transformar tanto pensamiento como acción en miles de seres humanos a través del poder del lenguaje. Sin embargo, las principales facilitadoras de ese poder, según apunta Van Dijk, son las ideologías o ideas preconcebidas que yacen en la *mente* del individuo como ente social en cuestión. En nuestra investigación este análisis ideológico permite identificar aquellas ideologías socioculturales que se utilizan como medio eficaz de control y, más aun, para lograr el aval y la aceptación social del discurso.

Finalmente, puesto que apoyamos el compromiso social de este modelo teórico, el hecho de poder realizar un análisis sistemático de este discurso religioso con el objetivo de revelar algunos de los mecanismos retóricos empleados para devaluar y ultrajar la ética o la moralidad nos permite aportar desde nuestra posición académica a la sociedad, y contribuir, de algún modo, a la justicia social. Luego de esbozar las razones primordiales para la selección de este modelo, a continuación se detalla la propuesta teórica que sostiene el mismo y su aplicación en esta investigación.

La teoría del ACD propone como idea medular que el discurso no se compone solamente de la acción verbal, sino que involucra significado, comprensión e interpretación (Van Dijk, 1993). Estos procesos de significado, interpretación y comprensión han sido definidos por los teóricos Farr y Moscovici (1984), Fiske y Taylor (1991) y Winer y Srull (1984) como *cognición social*.

Los procesos mentales que conforman parte de la cognición social son aquellos que se relacionan con el control del conocimiento, los valores, las creencias, las actitudes y las ideologías.

A la luz de esta definición, Van Dijk (1998) propone que tanto el discurso como la comunicación y otras formas de interacción son procesos mentales llevados a cabo por la *cognición social*. Es por ello que establece en su teoría que la razón principal para que el discurso ejerza poder sobre la sociedad es su vínculo con el sistema cognitivo de los individuos que componen la misma.

Sin embargo, la manifestación discursiva también es una proyección de la cognición social. Por esta razón, la cognición social posee un rol dual, aunque antagónico, en el proceso del control discursivo. Este rol dual ocurre debido a que su presencia es vital tanto en la producción como en la recepción del discurso.

Para que el discurso logre controlar tiene que dirigirse hacia aquellas ideologías que conforman parte del sistema cognitivo del público en cuestión, sin embargo, es imperante conocer la naturaleza de esas ideologías. De hecho, en la tradición de la retórica aristotélica se plantea que el poder discursivo se logra apelando a los prejuicios sociales y no con argumentos lógicos o racionales. Por esta razón, el control se efectúa a partir de ciertos elementos o recursos que se consideran valiosos en un contexto social específico. El hecho de acudir a los prejuicios sociales para lograr el control se debe a la subjetividad que implica qué se considera valioso en cierto contexto social y, por ende, en determinado sistema de cognición social.

Como sostiene van Dijk (1993) el poder social que se logra a través del discurso se basa en el uso de recursos con cierto valor social que pertenecen al sistema cognitivo. A partir de esta teoría se ha determinado que en el discurso emitido por el *Ministerio Internacional Iglesia Fuente de Agua Viva* el recurso socialmente valioso es la religión, específicamente la referencia constante

a los textos bíblicos. De manera que la religión funciona como recurso para facilitar el acceso al sistema cognoscitivo social, y permite que tenga lugar la efectividad discursiva.

Es pertinente señalar que con la inclusión del sistema cognoscitivo como eje de análisis, Van Dijk inicia una visión moderna de cómo se ejerce el poder a través del discurso. Con ello expone el mecanismo mediante el cual los discursos de poder llevan a cabo la persuasión disimulada, pero, a su vez, manipulada, utilizando una amplia gama de mecanismos cognitivos.

El propósito ulterior de estos discursos de poder es lograr el consentimiento de la sociedad de manera que acepte ser dominada. De hecho, Chomsky y Herman (1988) señalan que una de las funciones más importantes del discurso es precisamente construir en las mentes de los dominados el consenso, la aceptación y la legitimidad de la condición de dominio. Hay que recordar que el ejercicio del poder a través del discurso es en raras ocasiones un poder que se impone de forma violenta o autoritaria. Como señala van Dijk, en muchas ocasiones es un poder que la sociedad acepta y, más aun, lo percibe como un poder legítimo. El poder discursivo logra establecerse como una autoridad innata sobre los grupos dominados de tal forma que no encara un rechazo o reto directo, sino una aceptación. Estos procesos de aceptación y legitimización, han sido identificados por Gramsci (1971) y Hall (1977) con el concepto de *hegemonía*. Sin embargo, la teoría del ACD propone que el logro de esa *hegemonía* no recae exclusivamente en el discurso sino que está estrechamente vinculada al hecho de cuán accesible se encuentra el discurso en la sociedad en que se difunde.

Van Dijk establece en el ACD la existencia de una correlación directa entre poder social y el control (o acceso) al discurso público. Como se ha mencionado, el discurso religioso que se analiza en esta investigación se encuentra totalmente accesible a la sociedad puertorriqueña y en el ámbito internacional. El mismo es difundido a través de emisoras de radio y televisión (con un

alcance a más de 28 países vía satélite), así como mediante la edición de un periódico y una página electrónica en la red mundial de Internet. Esta difusión masiva supone, como apunta la teoría de Van Dijk (1993), una posición privilegiada en contraste con los demás discursos religiosos que se emiten en el país. Además, comprueba la existencia de unos mecanismos que van más allá de la acción verbal y han sido creados con propósitos determinados.

Con el objetivo de llevar a cabo el análisis crítico del discurso, esta teoría identifica dichos mecanismos y los segrega en dos renglones principales: (1) estructuras lingüísticas y (2) estrategias persuasivas del discurso. Para efectos de esta investigación, se analizarán los siguientes aspectos estructurales; como parte de la macro estructura, el contexto (lugar, ocasión y hora) y el control de la acción (toma de turnos y participantes). En cuanto a lo que conforma la microestructura, se incluyen las propiedades sintácticas, morfológicas y fonológicas más sobresalientes, así como la entonación (el tono sarcástico, burlesco y jocoso), el estilo léxico (comprobar el uso de un estilo discursivo popular), la estructura semántica (el uso de información incompleta o errada), el uso estratégico de pronombres (nosotros vs. Ellos), y términos como *apóstol* y *hermanos*, entre otros. Aunque el estudio no contempla un análisis exhaustivo de todos los aspectos lingüísticos de este discurso, se resaltarán aquellos que constituyen un patrón en su función de control social.

Por otro lado, el análisis de las estrategias retóricas incluye la argumentación, la negación del dominio, la justificación (del mismo), la creación de auto imagen positiva, la inclusión de anécdotas, la aparente simpatía y populismo, la inclusión de preguntas retóricas, la censura de los opositores, la referencia a textos bíblicos y la presentación de testigos prestigiosos.

1.1 ENFOQUE IDEOLÓGICO

Es menester aclarar que, aunque utilizamos la teoría del ACD, nos enfocamos particularmente en el análisis ideológico. Según la propuesta de este teórico, actualmente no existe una teoría específica para llevar a cabo este tipo de análisis, mas es posible desarrollar diversos planteamientos desde un enfoque lingüístico dentro del ACD.

El protestantismo es un sueño para mí. Lo amo porque cuando soy poseído por sus símbolos, siento que mi cuerpo se hace más ligero y casi vuela [...]

Amo el recelo calvinista hacia todas las formas de idolatría [...]

Amo el cuidado calvinista por la creación de Dios [...]

Amo, además, la belleza de la soledad profética [...]

Ustedes saben: estos no son hechos; no son pedazos de la tradición o de las instituciones protestantes. Son visiones, símbolos de los objetos de nuestro deseo, nombres de nostalgias...

Si el protestantismo aún es joven...

Si aún tiene el poder de seducir...

Si es tan fuerte como para poseer cuerpos y hacerlos bailar, volar y luchar.

Todo depende de su poder para hacer que otras religiones y tradiciones sueñen.

Tal vez no se conviertan al protestantismo, pero es seguro que se volverán más ligeras...(Rubén Alves, *An Invitation to Dream*, 1987: 62)

Del mismo modo, declara que en su noción conceptual no existen ideologías positivas o negativas. Es decir, no hay razón para extrapolar puesto que cada una responde a objetivos distintos

y ello imposibilitaría la generalización maniqueísta usualmente concedida a este concepto. De hecho, las ideologías pueden ser positivas, negativas, verdaderas o falsas. Reitera que tal generalización altera el estudio de este enfoque.

El argumento más obvio a favor de tal enfoque es que las ideologías a menudo se expresan y reproducen por medio del lenguaje; o, dicho de otra forma, a través del uso lingüístico o discurso. Es inconcebible imaginar que el liberalismo, el feminismo, el racismo o antirracismo hubiesen podido existir como ideologías poderosas, y haber sido seguidos por tantas personas, sin que sus ideas hubiesen sido formuladas y reformuladas diariamente por sus líderes y seguidores (Van Dijk, 2007: 27).

En consonancia con este argumento se considera el aumento, siempre *in crescendo* desde su fundación, que ha tenido FAV, así como los diversos cambios palpables en los discursos y las dinámicas a través de las tres décadas de existencia y de generaciones administrativas. A partir del breve planteamiento teórico sobre este aspecto notamos la naturaleza comunicativa y, por ende, lingüística de la reproducción ideológica. Su definición alude a la cognición social compartida, de manera sinonímica. No empero, este teórico señala principalmente la existencia de *creencias fundamentales* específicas. Entiéndase: “un sistema básico de creencias que subyace a la cognición social de un grupo” (Van Dijk, 2007: 31). Su sólido vínculo social delimita su propio desarrollo exclusivamente a entes habilitados como miembros de un grupo en cuestión que realizan usos personales de tales ideologías. En el caso de esta disertación, de índole religioso y social. Asimismo se establece que para su estudio es necesario examinar: (1) el conocimiento, (2) el discurso y (3) la estructura social. Se hace referencia, a su vez, a la teoría de la Escuela de

Lingüística Crítica puesto que dirigían sus estudios al área del uso del lenguaje en la sociedad, aunque de forma limitada, pues solo realizaban análisis estructurales de índole gramatical y semántico. Tal limitación representa el punto de partida para la elaboración de una teoría que demuestre con sistematicidad el desarrollo de una *codificación ideológica*. Para ello deben considerarse: (1) los criterios de pertenencia, (2) acciones típicas, (3) objetivos, (4) normas y valores, (5) recursos y relaciones con otros grupos. En fin la propuesta de estudio de este aspecto particular dentro de la teoría del ACD entiende que:

Un estudio analítico detallado del discurso y los aspectos lingüísticos podrá aclarar en parte el mecanismo que subyace a las ideologías como sistemas sociales y cognitivos. Una investigación de este tipo tiene cierta semejanza con la reconstrucción de las gramáticas basadas en el estudio sistemático de emisiones de hablantes de un lenguaje, e incluso con la búsqueda de universales en el lenguaje y las gramáticas (Van Dijk, 2007: 32).

No obstante, sostiene que sobre esa interrelación lenguaje-ideología es necesario estudiar las *condiciones pragmáticas* y algunas *definiciones contextuales* relevantes puesto que la interacción así como el proselitismo ocurren en ciertas situaciones o con grupos específicos. Igualmente, sucede con las creencias específicas mencionadas por el teórico. Estas últimas, pertenecientes a los llamados *modelos mentales* (*ibid* Johnson-Laird, 1983; van Dijk & Kintsch, 1983; van Oostendorp & Goldman, 1999) producto a su vez de las ideologías subyacentes. Es necesario hacer un paréntesis para explicitar detalladamente estos modelos mentales, según esta teoría, dado que pueden resultar un tanto ambiguos.

Tales modelos mentales no son solamente específicos, sino también personales. Definen las experiencias personales y, por consiguiente, las opiniones personales de cualquier miembro del grupo en particular. Sin embargo, aparte de los aspectos puramente personales de tales opiniones, gran parte de ellas está controlada por lo que se aprende en una cultura y en un grupo. Vale decir, los modelos mentales están, por definición, engastados en la cultura y pueden estar distorsionados por la sociedad. Lo anterior significa que sus proposiciones específicas pueden ser función de las proposiciones globales de las ideologías subyacentes (Van Dijk, 2007: 34).

En medio de estos planteamientos se hace una salvedad sobre cuál es la percepción de las ideologías dentro de la misma cultura. En contraste con la percepción lejana, donde se establecen diferencias, dentro de la misma cultura usualmente no se perciben como ideologías principalmente debido a la unificación del contexto social. Este teórico argumenta que si bien las descripciones de las relaciones discursivas entre el individuo y la sociedad ofrecen explicaciones tanto a nivel macro como micro, también es necesario lo que él denomina una *interfase sociocognitiva*. A partir de la revisión de otros expertos en este tema recoge la siguiente lista de razones para tal necesidad (Van Dijk, 1996: 17-18):

1. Las nociones mismas de *acción* y *actor* (sociales), tienen una importante dimensión cognitiva: el conocimiento acerca de condiciones y consecuencias, planes, intenciones y objetivos de acciones, así como el mismo concepto de acción son propiedades del pensamiento o de representaciones mentales, esto es, de la mente (Aebli, 1980; Danto, 1973; Whiteley, 1973; véase Coulter, 1989).

2. Esto mismo se aplica en la interacción, la coordinación de acciones y la adaptación estratégica de acciones al contexto social, que requieren todas ellas de representaciones mentales de otros actores (y sus representaciones) así como de las características inherentes a la situación y al contexto (Furnham y Argyle, 1981).
3. De manera similar, el eslabón social macro-micro, definido en términos de pertenencia a grupos de actores sociales y de sus acciones en tanto puesta en juego de relaciones sociales, procesos y estructuras, también requiere de una dimensión cognitiva (Cicourel, 1973). Los miembros de un grupo necesitan identificarse y representarse a sí mismos como miembros de grupos de modo que puedan estar habilitados para actuar como tales. De este modo, en la ejecución competente de sus acciones así como en la comprensión de las acciones de los demás, ponen en juego un conocimiento general acerca de la sociedad y de la interacción (Fiske y Taylor, 1991; Farr y Moscovici, 1984).
4. Esto mismo es *a fortiori* válido para la interacción verbal y el discurso, cuyas estructuras y significados, su planificación y comprensión, también deben formularse en términos de un desempeño cognitivo del pensamiento, que involucra un conocimiento específico compartido y otras creencias sociales (Van Dijk y Kintsch, 1983).

De estas cuatro razones, resalta el teórico, se desprende que las representaciones mentales funcionan como mediadoras entre individuo, discurso y sociedad. Por tal razón, es imperante considerarlas al realizar el estudio de las ideologías. De hecho, según afirman los teóricos Eagly y Chaiken, las ideologías organizan las actitudes de los grupos sociales relevantes, tales como el aborto, la energía nuclear o la acción afirmativa (Eagly y Chaiken, 1993). Ello se debe a que “las representaciones sociales son propias de los grupos, en la medida en que son compartidas (por las mentes de) los miembros de grupos sociales” (Farr y Moscovici, 1984). Tales representaciones en

modelos mentales de acontecimientos y situaciones concretos (incluyendo situaciones comunicativas), controlan a su vez al discurso, por ejemplo en el recuento de experiencias personales, o en la argumentación alrededor de las opiniones personales (Garnham, 1987; Johnson-Laird, 1983; van Dijk y Kintsch, 1983; van Oostendorp y Zwaan, 1994). Como último detalle cabe añadir que los esquemas resultantes de los análisis relativos al discurso y la sociedad también son influenciados por otros aspectos contextuales en tanto que cada individuo es también un ente social. De este modo, previo a la aparición ideológica en el discurso en cuestión la misma ya ha sido puesta de manifiesto en otras esferas de la actitud social individual.

Asimismo, como parte del análisis estructural este lingüista implementa un *principio básico de expresabilidad*: “Todas las creencias, y en consecuencia también las ideológicas, pueden ser expresadas o formuladas en lenguaje natural” (Van Dijk, 2007). Como resultado de este principio plantea que la relación entre ideología y lenguaje está conformada por: (1) proposiciones ideológicas que pueden constituir el significado de las cláusulas, oraciones o discursos del lenguaje natural y (2) oraciones que formulan una ideología y son generales, genéricas y libres de contexto. Principalmente, menciona ciertas estructuras discursivas como elementos clave en la integración ideológica en el mensaje: (1) polarización semántica grupal, *nosotros* frente a *ellos* y denegaciones (*ingroups vs. outgroups, disclaimers*), (2) lexicalización (afín a la polarización), (3) significado y (4) coherencia local de las oraciones. Asimismo, se incluyen las estructuras gráficas y fonológicas que apoyan el discurso, entre otras. El aspecto semántico revela, sobretodo en el discurso propagandístico, educativo y argumentativo, la información genérica que incluye las ideologías. Por ejemplo, la polarización entre los aspectos positivos de “nosotros” en contraste con los negativos de “ellos” supone la manifestación de los intereses del grupo sistemáticamente. Entiéndase, un conjunto de actitudes en relación a ciertos aspectos particulares que reciben un

tratamiento específico. Este tratamiento es afín en su totalidad a las ideologías del grupo o institución en cuestión. También, en concordancia con la Escuela de Lingüística Crítica, las formas sintácticas como el uso de agentes pasivos en lugar de activos, las nominalizaciones o el uso variable de pronombres muestran la integración ideológica en el discurso. Todo ello contribuye a la manipulación de la información mediante la exageración, la minimización, la polarización o el énfasis.

Si tal es el caso, una ideología puede construirse desde las categorías definitorias de un grupo tales como identidad/membresía, actividades, metas, normas y valores, posición social y recursos (Van Dijk, 1995^a, 1995b). A este propósito el teórico propone que estas podrían constituir algunas categorías fijas de las ideologías. Con el objetivo de incluir detalladamente cada uno de los componentes de tales estructuras se incluye a continuación la tabla descriptiva propuesta por el teórico (Van Dijk, 1996: 26-27):

Grupo de pertenencia (<i>ingroup</i>)	Grupos ajenos (<i>outgroup</i>)
<ul style="list-style-type: none"> • Énfasis • Aserción • Hipérbole • Topicalización <ul style="list-style-type: none"> - oracional (micro) - textual (macro) • Alto, posición prominente • Poner en encabezado, resumir • Descripción detallada • Atribución a la personalidad • Explícito • Directo • Ilustración narrativa • Soporte argumentativo • Control sobre la imagen 	<ul style="list-style-type: none"> • Sin énfasis • Denegación • Subestimación • De-topicalización • Bajo, posición no prominente <ul style="list-style-type: none"> • Marginación • Vaguedad, descripción general • Atribución al contexto <ul style="list-style-type: none"> • Implícito • Indirecto • Sin narración • Sin soporte argumentativo • Sin control sobre la imagen

Por último, esta misma propuesta, enfatiza las estructuras de las ideologías, las estructuras del significado y su particular análisis minucioso. Incluimos el listado explicativo propuesto por el teórico (Van Dijk, 1996: 29-31).

1. Estructuras fonológicas (tensión, picos, volumen, entonación).
2. Estructuras gráficas (encabezados, caracteres en negritas).
3. El ordenamiento y el tamaño generales (primero y después, más alto/más bajo, más grande o más pequeño, preponderancia e inferioridad).
4. Estructuras sintácticas (el orden de las palabras, la topicalización, las relaciones de cláusulas: principal y subordinada, frontal o encastrada; construcciones divididas).
5. Estructuras semánticas (explícito vs. implícito, detalle y nivel de descripción, macroestructuras semánticas vs. detalles).
6. Estilo léxico (palabras de opinión positivas vs. negativas).
7. Retórico (sobre y subestimación, eufemismo, litotes; repetición).
8. Esquemas o superestructuras (expresadas – o no – en categorías convencionales prominentes, por ejemplo, encabezados o conclusión, relato y argumentación).
9. Pragmático (aserción contra negación; autocomplacencia vs. acusación).
10. Interactivo (tomar su turno: autoselección y predominancia; mantenimiento y cambio de tópicos; comunicación no verbal: rostro, gestos).

Nuestro objetivo, al tomar en consideración el planteamiento teórico sobre este aspecto ideológico en particular, junto a la teoría del ACD en general, es poder establecer cuál es la ideología de esta entidad. Adelantamos, como resultado de un análisis hipotético que, sin lugar a dudas, tal codificación ideológica responde a los intereses particulares que representan el modelo cognitivo de FAV basado en la teología de la prosperidad. Por último, en consonancia con la importancia sobre el aspecto ideológico también este modelo presenta el concepto de la cognición

social como un aspecto importante en el impacto discursivo. Por tal razón, se presta un particular enfoque al mismo.

1.2 EL ROL DE LA *COGNICIÓN SOCIAL*

Como hemos mencionado previamente, el mismo discurso que ha sido difundido en Puerto Rico por esta entidad también ha sido difundido en otros países. Prueba de su éxito avasallador es su expansión y la edificación de millonarios templos de oración en una buena parte de Puerto Rico, Estados Unidos, El Caribe y Latinoamérica. Asimismo, mencionamos la adquisición de su propio canal de televisión y su propia estación de radio. Estas posesiones ponen de manifiesto la ventaja que tiene la congregación para difundir masivamente su mensaje a diferencia de los escasos o limitados medios de difusión que tienen otras congregaciones religiosas, a excepción de la católica. Por tal razón, en conjunto con estos medios de difusión masiva el discurso se convierte en su herramienta principal y, por ende, el lenguaje. Sin embargo, al comparar el triunfo que ha tenido en distintos países también queda demostrado que esa misma herramienta es más efectiva en ciertos contextos socioculturales. Exactamente nos referimos al contexto sociocultural de Puerto Rico y de las comunidades latinas en los Estados Unidos (existen varios ministerios, *Fountain of Living Waters*, en Nueva York, Texas y Florida, entre otros). Estamos convencidos de que esa efectividad particular se debe a la existencia de un vínculo entre la *cognición social* latina y los aspectos sociolingüísticos del discurso.

Antes de proseguir aclaramos que también existen recursos audiovisuales y extralingüísticos que tienen un rol importante en el mensaje, sin embargo los mismos se estudiarán en investigaciones futuras. Ahora bien, con el propósito de desarrollar adecuadamente este planteamiento presentamos una discusión breve del concepto *cognición social* a la luz de las

teorías sobre análisis discursivos y, simultáneamente, argumentamos a cerca de nuestro planteamiento.

El concepto de *cognición social* está ligado a muchas de las teorías contemporáneas sobre análisis discursivos. Según Condor y Antaki (1997) existen dos tipos de *cognición social*. El primero es un enfoque mentalista tal y como se plantea en la psicología social contemporánea de orientación cognitiva. En este enfoque se usa el término para referirse a los procesos mentales de la información relacionada al mundo social. De este modo, *social* representa aquellos objetos animados de la cognición (personas antes que animales, objetos inanimados o conceptos abstractos). Su objetivo principal es explorar el conocimiento y las facultades mentales que son responsables de esos procesos cognitivos (Condor y Antaki, 1997).

El otro tipo de *cognición social* es aquel en que se hace uso del mismo término para *hacer referencia al interés que despierta la naturaleza social de los perceptores y la construcción social de nuestro conocimiento del mundo* (Forgas, 1981). Este considera la forma en que las personas, dada su condición de miembros de culturas o grupos particulares, perciben y describen el mundo social, y en la manera en que se lo piensa o describe en el curso de la interacción social. Adelantamos que este es el enfoque que nos interesa para nuestros fines investigativos.

Ahora bien, entre los estudiosos del discurso también existen dos maneras para tratar los datos. A partir de cada enfoque los primeros (mentalistas) hacen pruebas de laboratorio, cuestionarios e interpretaciones de respuestas verbales. Mientras que los segundos realizan interpretaciones del discurso de los individuos, como sus descripciones propias o sus estereotipos de categorías sociales, entre otros (Condor y Antaki, 1997). Tales discursos individuales son, paradójicamente, tratados como si fuesen acciones públicas que pueden llevar a cabo distintas funciones sociales. De este modo, entendemos que a partir de este enfoque inherentemente social

esos discursos tienen una función dual: (1) son un espejo de las convenciones sociales que moldean a los seres humanos, puesto que se producen en el discurso público, pero se reflejan en el discurso individual y (2) crean un círculo de retroalimentación puesto que el discurso individual se alimenta del público y viceversa. Ese funcionamiento inherentemente social del discurso en relación al individuo es el que despierta el interés de los sociolingüistas y el que a su vez corresponde a esta investigación.

Cabe mencionar que cada uno de estos tipos de *cognición social* también percibe el *discurso* de forma distinta. Los mentalistas *suelen ocuparse de descubrir sesgos mentales en nuestra comprensión o producción del discurso, que, una vez identificados pueden ser corregidos o eliminados* (Condor y Antaki, 1997). Sin embargo, aquellos que perciben la cognición humana como parte de la naturaleza social perciben el discurso como un recurso cultural. A través de él buscan revelar la forma en que las personas utilizan el discurso para alcanzar sus metas y proyectos, y las maneras en que el discurso puede construirse de una forma conjunta. En términos generales este tipo de *cognición social* sostiene que los seres humanos son seres sociales y los mismos acaban por ser moldeados por aquellas convenciones sociales de la cultura a la que pertenecen. Tales convenciones quedan plasmadas en el discurso, tanto público como individual puesto que uno se retroalimenta del otro en un círculo sin fin.

En este caso el discurso de FAV profesa la teología de la prosperidad. Considérese que esto ocurre en un contexto sociocultural capitalista y materialista donde la sociedad, y, por ende, el individuo como ser social, sobrevalora la posesión de riquezas materiales en relación a la riqueza espiritual. De esta forma, esta teología se ajusta perfectamente a las convenciones socioculturales puesto que valora la posesión y obtención de riqueza material y hasta cierto punto tiene la creencia de que la misma es también un fin espiritual o religioso. En este sentido plantea un valor análogo

al que se plantea en el sistema de *cognición social* del contexto sociocultural puertorriqueño puesto que como plantean los teóricos Farr y Moscovici (1984), Fiske y Taylor (1991) y Winer y Srull (1984) los valores y las creencias son procesos mentales que conforman parte de la *cognición social*. Asimismo, como plantea Van Dijk (1993) la efectividad discursiva se logra a partir de ciertos elementos que se consideran valiosos en un determinado contexto social. Ello se debe a la subjetividad que supone qué se considera valioso en cierto contexto social y, por ende, en un sistema de cognición social específico. Esta es una de las razones por la cual sostenemos que este discurso tiene mayor afinidad en el contexto sociocultural puertorriqueño que en otros. De hecho, la rápida aceptación demuestra su contundente efectividad a diferencia de la resistencia que encuentra en otros países de Latinoamérica. El contexto social y lingüístico así como el cultural es distinto en Centro y Sur América. Sin embargo, aclaramos que existen congregaciones religiosas similares en muchos de estos países. Por ejemplo, en México, la Iglesia Universal del Reino de Dios. En Chile, el canal Vidavisión y el grupo Enlace TBN a través del canal 50 en Santiago de Chile. En Costa Rica, también el canal televisivo Enlace, siendo Costa Rica la sede central del mismo y, además, el Centro Evangelístico. También en República Dominicana, uno de los predicadores más comprometidos con la teología de la prosperidad es el pastor Aquiles Azar, y su ministerio Centro de Fe en la ciudad de Santo Domingo (www.protestantedigital.com). Aun así reiteramos que aunque FAV ha estado transmitiendo sus discursos en esos países, siguiendo el mismo planteamiento dogmático de estas congregaciones, no ha logrado tanta popularidad como ha logrado en Puerto Rico y en Estados Unidos en contraste con Latinoamérica.

En el próximo capítulo presentamos la metodología con que se ha llevado a cabo el proceso de esta investigación. Incluimos los detalles sobre la recopilación de datos, las transcripciones discursivas, las visitas a las iglesias para cumplir con la *participación observatoria* (Saville-

Troike, 2002), entre otras particularidades relevantes.

III. METODOLOGÍA

*La predisposición a las creencias religiosas es la fuerza
más compleja y poderosa en la mente humana
y con toda probabilidad una parte
irradicable de la naturaleza
humana.*

E.O. Wilson

Para llevar a cabo esta investigación, se han utilizado 28 discursos y varias observaciones participatorias (Saville Troike, 2002) mediante visitas personales a las iglesias de FAV en Puerto Rico, (Islip) Nueva York, (Orlando) Florida y (Alexandria) Virginia. Además se utilizaron varios servicios televisados por el Ministerio Internacional Iglesia Fuente de Agua Viva en varias de las iglesias ubicadas en Latinoamérica (Perú, Panamá, Argentina). Es pertinente señalar que originalmente se contempló trabajar con una muestra más amplia. Sin embargo, al revisar la misma se pudo constatar que las estrategias discursivas empleadas en cada sermón eran similares. Cabe señalar que para constatar la similitud de estos sermones, se revisaron un total de 28 grabaciones. Asimismo, la organización y las actividades del acto comunicativo que comprende todo el sermón demostraron responder a un patrón invariante. En consecuencia, el mismo se describe en forma general (sin alusión a una fecha específica) a partir de todas las visitas personales que se realizaron a la institución durante todo este tiempo. Finalmente, la selección y organización de la muestra se hizo con el propósito de responder a las preguntas de investigación que constituyen el planteamiento medular de esta tesis.

1.1 SELECCIÓN DE LA MUESTRA

La selección de los discursos se realizó entre los programas que fueron emitidos durante los meses de abril hasta de 2013 hasta junio de 2015. Las fechas de los discursos seleccionados responden a la propuesta hecha por Hymes (1974) en su teoría etnográfica, en la que señala la importancia que posee la época en que se lleva a cabo el discurso. Cada uno de los discursos que se analizan en la investigación es partícipe de alguna celebración o evento importante en la cultura puertorriqueña y latina en general, por tanto, esto puede influir sobre el discurso mismo. En especial, cabe mencionar la época de Navidad, el Día de las Madres y la Semana Santa.

1.2 MATERIALES DE LA BASE DE DATOS

Los materiales para constituir la base de datos fueron programas grabados de la cadena de televisión NCN propiedad de FAV (canal 58 en televisión local) y discos compactos originales adquiridos en la tiendas de música de la misma entidad en los estados de Nueva York y Florida. Además, en el transcurso del año 2013 se realizaron un total de 16 visitas personales a las instituciones.

La iglesia ubicada en la ciudad de Carolina en Puerto Rico es el templo principal de la institución y al que asiste la mayor cantidad de participantes (según FAV cerca de 12,000 a 13,000 personas). Igualmente, el discurso que transmite la entidad por el canal 58 y que también vende en discos compactos (\$15.00 USD) es el que se presenta en esta iglesia y también es vendido en algunas de las iglesias en los Estados Unidos. Por último, cabe destacar que estas visitas resultaron imprescindibles ya que el servicio transmitido solo incluye el discurso medular y no el evento comunicativo en su totalidad. En realidad, previo al discurso el evento incluye un acto de música

popular cristiana (ya sea de merengue, salsa, baladas, villancicos, plenas, reguetón o pop rock) y la presentación y recolección de ofrendas por parte de los miembros de la congregación. Con estas visitas cumplimos, además, con la propuesta de la teoría etnográfica de Hymes (1974) que recomienda la participación observatoria del investigador en la comunidad que constituye el objeto de estudio. De hecho, fue mediante nuestra participación observatoria que se creó la muestra de los aspectos contextuales que inciden en el discurso.

1.3 MÉTODO PARA LA RECOLECCIÓN DE DATOS

Para realizar la recolección de datos, en primer lugar, se llevó a cabo la transcripción de los discursos seleccionados. La intención previa era citar sólo las frases pertinentes; sin embargo, con el propósito de evidenciar sólidamente ciertas características discursivas, se decidió transcribir cinco discursos representativos. Esta decisión responde al deseo de demostrar características como la falta de cohesión temática, la continua repetición de algunos términos o diferencias entre los discursos emitidos por varones y féminas. La transcripción nos permite efectuar esta demostración de manera concisa facilitando para su verificación la versión ortográfica del discurso.

Con el objetivo de aplicar la teoría del ACD, se citan las frases pertinentes de cada programa. Estas frases son aquellas que expresan: (1) argumentación, (2) negación y declaración del dominio, (3) censura a los opositores, (4) aparente simpatía y populismo, (5) justificación, (6) repetición de pronombres particulares, (7) la preferencia por ciertos términos o tiempos verbales, (8) presentación de testigos prestigiosos, (9) demostración de la falta de cohesión temática, (10) exhibición de la circunscripción semántica del discurso a sí mismo, así como (11) la manifestación

de aparentes vínculos entre pasajes bíblicos y (12) las acciones de diezmar y ofrendar.

Posteriormente, se describe el acto comunicativo del sermón con el propósito de exponer cuáles son los elementos culturales que inciden en el discurso y aplicar la teoría sobre etnografía de la comunicación. Esta descripción se hace a partir de las observaciones recogidas durante las visitas personales e incluye información sobre actividades sociales publicada en el periódico Nueva Conciencia de FAV (adquirido durante las visitas) y a través de la página virtual de la institución (www.fuentedeaguaviva.org). En las descripciones se detallan los aspectos extralingüísticos como la música de fondo, la decoración del espacio escénico en que discurre el discurso, el orden del evento comunicativo, la dinámica de interacción establecida por el orador y su vestimenta.

El total de las frases seleccionadas del discurso y las descripciones de los aspectos extralingüísticos que conforman el evento comunicativo fueron almacenados en una base de datos electrónica para su eventual análisis, lingüístico y etnográfico, aplicando las teorías de los marcos teóricos correspondientes. Por último, también se ha decidido analizar uno de los textos publicados por la institución. Se ha seleccionado uno de los textos más recientes y, sobretodo, aquellos que son distribuidos en las iglesias fuera de Puerto Rico y, por tanto, han tenido mayor auge. Para su análisis utilizamos las mismas fuentes teóricas. A continuación presentamos varias descripciones de las *participaciones observatorias*.

1.4 PARTICIPACIÓN OBSERVATORIA Y LA EXPERIENCIA PERSONAL EN FAV: NUEVA YORK, FLORIDA, VIRGINIA Y PUERTO RICO

*¿Cómo, siendo el Celo tú, sufren tus cristianas
iras ver que, vanamente ciega, celebre la
Idolatría con supersticiosos cultos un
Ídolo, en ignominia de la
Religión Cristiana?*

Sor Juana Inés de la Cruz, Loa para el divino Narciso 1646

La teoría propuesta por Saville Troike (2002) establece la necesidad de realizar lo que se denomina *participación observatoria* en este tipo de estudio sociolingüístico. En nuestra investigación cumplimos con este requisito mediante visitas personales a las iglesias ubicadas en Puerto Rico y en los estados de Nueva York, Florida y Virginia pertenecientes a los Estados Unidos continentales. Desde el punto de vista pragmático cabe mencionar la necesidad de tal participación puesto que en las grabaciones solo se recogen los periodos de tiempo de los discursos oficiales sin incluir todas las dinámicas *a priori* y *a posteriori* que conforman el evento en su totalidad. En los próximos apartados explicamos la metodología para llevar a cabo estas visitas e incluimos tanto una descripción de los eventos observados como un análisis correspondiente de diversas características relacionadas.

1.5 IGLESIA FUENTE DE AGUA VIVA EN NUEVA YORK

Fechas de visita: Miércoles 17 y domingo 21 de abril de 2013

Localización: Islip, Nueva York

Pastor: Eli Acosta

Miércoles 17 de abril de 2013

El servicio se llevó a cabo a las 7:30 p.m. y tuvo una duración de una hora con diez minutos. La participación de la feligresía fue bastante escasa puesto que la cantidad de participantes constaba de unos 25 participantes en un local con capacidad para alrededor de 150 personas. El orden de los eventos fue básico: saludo personalizado en la entrada, música breve, oración de comienzo, desarrollo del tema en cuestión, pedido y bendición de la ofrenda acompañado de música (“porque Dios bendice el dador alegre”) y cierre del acto. El tema giró en torno a la importancia de las decisiones en la vida. El pastor vestía un traje color gris con corbata, leía el discurso en su *ipad* y parte de las citas bíblicas eran proyectadas en un televisor de plasma en la parte posterior del escenario de frente al público. En las paredes laterales del escenario aparecían los siguientes pasajes bíblicos:

“Creed en Jehová vuestro Dios, y estaréis seguros. (2 Crónicas 20:20).

“Creed a sus profetas, y seréis prosperados" (2 Crónicas 20:20).

1.5.1 ACTO DE CONSAGRACIÓN DE LA SANGRE Y EL CUERPO DE JESUCRISTO: JUGO DE UVA Y GALLETAS

*Tomad y comed, esto es mi cuerpo. Tomad y bebed, esto es mi sangre
Mateo 26: 26-29, Marcos 14: 22-25, Lucas 22: 14-20*

Entre todos los servicios observados se tuvo la oportunidad de participar de un acto de consagración en la iglesia de Islip en Nueva York. Es necesario resaltar el hecho de que este acto solo se realizó en esta iglesia y solamente durante el servicio dominical. La realización del mismo tuvo lugar primeramente mediante la repartición de copas en miniatura que contenían jugo de uvas negras y galletas de soda en miniatura. Evidentemente, en alusión al acto de consagración realizado durante la liturgia católica donde se toma el vino y el pan como símbolo de la sangre y el cuerpo de Jesucristo. Posteriormente, el pastor pidió estricta atención e inmovilidad de los participantes mientras recitaba una oración finalizada por un periodo de solemne silencio. Resaltamos el hecho de que incluso llamó la atención de manera imperativa a aquellas personas que no mantenían su inmovilidad durante el procedimiento. En este sentido la parafernalia y la liturgia son distintas del restante de las iglesias visitadas durante esta temporada de los meses de abril y mayo de 2013.

La realización de este acto puede tener una razón dual: (1) establecer cierto paralelismo con la celebración de la misa católica como un recurso para reforzar la importancia de su servicio así como (2) atraer y retener feligreses de la fe católica. No hay que olvidar que muchos de los hispanohablantes que participan en estas congregaciones son inmigrantes que han crecido, sino han sido conversos o bautizados, dentro de la fe católica. De este modo, como menciona Palinkas (1989) en su libro *Rhetoric and Religious Experience: The Discourse of Immigrant Chinese Churches*, la participación de personas inmigrantes en grupos religiosos puede responder a sus necesidades de socializar, pertenecer a un grupo y una función pragmática de adaptación al medio

ambiente que constituye su lugar de vivienda. Curiosamente el pastor fundador y emisor de este servicio ha sido uno de los pocos que ha afirmado tener estudios formales en teología y dedicarse exclusivamente a la dirección administrativa y espiritual de esta congregación. Es precisamente este detalle el que resalta el desarrollo y la inclusión de tal acto dentro de su servicio, perteneciente a la rama protestante, en cierta contradicción a los dogmas católicos. En este sentido es menester mencionar también la tradicional importancia de la religión católica en todos los países hispanohablantes, al igual que su conocido poder político a nivel internacional, y como el hecho de incluir este acto de consagración tan similar constituye un recurso para acuñar tal importancia. Cabe resaltar que el fundador original de esta iglesia, Rodolfo Font, utilizaba como parte de su vestimenta en los servicios dominicales capas muy similares a las que utilizara durante su contemporáneo mandato el Papa Juan Pablo II. Estas vestimentas no solo resultaban vistosas sino efectivas en su objetivo por beneficiarse del conocimiento colectivo a cerca de los poderes y los innegables aciertos de la iglesia católica en general, como, por ejemplo, el desempeño del Papa Juan Pablo II.

La efectividad que a nivel cognitivo puede tener el establecimiento de tales paralelismos de forma implícita es casual o, más bien, causalmente más poderosa que su establecimiento explícito, según afirman los expertos. Sin embargo, sobre este tema y su relación con el universo cognitivo y la cognición social abundamos en otro apartado. No empero, la simbología y el mito que constituye el acto de consagración del cuerpo y la sangre como el pan y el vino dentro de la liturgia católica debe ser explicado. En el próximo apartado presentamos tal explicación a partir de las diferencias semánticas entre los procesos de consustanciación y transustanciación.

1.5.2 CONSUSTANCIACIÓN VS. TRANSUSTANCIACIÓN: PROTESTANTES VS. CATÓLICOS

Es conveniente comenzar la deconstrucción de este simbolismo con la aclaración del significado de este acto de consagración para los *hermanos separados*, entiéndase los feligreses protestantes. Concretamente, en comparación con los católicos las diferencias básicas son: (1) la importancia del acto y (2) el simbolismo de los instrumentos, o sea el vino y la hostia. Los dogmas católicos establecen que el acto de consagración durante la liturgia constituye un proceso de transustanciación. Entiéndase por ello el proceso en el cual hay una conversión de las sustancias del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo (*DRAE*, 2013). En consonancia con este proceso su valor es sacramental, es decir, una "realidad sagrada en acto de santificación, cuando invisiblemente llega la gracia bajo una forma visible". Así ha sido históricamente confirmado por varios líderes póstumos de la Iglesia Católica desde su fundación:

Se mantienen alejados (los docetas) de la Eucaristía y la oración porque no quieren confesar que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, carne que sufrió por nuestros pecados y fue resucitada por la benignidad del Padre (Smyrn. 7, 1). San Ignacio de Antioquía (Padre de la Iglesia, hacia 107 D.C.)

El manjar convertido en Eucaristía por las palabras de una oración procedente de él (Jesús)-manjar del que se alimentan la carne y la sangre al transformarlo nosotros- es la carne y sangre de aquel Jesús que se encarnó por nosotros. (I Apol., 66, 2). San Justino Mártir (Padre de la Iglesia, hacia 165 D.C.)

El pan sobre el cual se hace la Acción de Gracias es el Cuerpo del Señor; y el cáliz [es el cáliz] de su sangre. (Adv. haer. IV 18, 4). San Ireneo de Lyon (Padre de la Iglesia, hacia 202 D.C.)

Este pan es pan antes de las palabras sacramentales; mas una vez que recibe la consagración, de pan se cambia en la carne de Cristo.

Y antes de las palabras de Cristo, el cáliz está lleno de vino y agua; pero en cuanto las palabras de Cristo han obrado, se hace allí presente la sangre de Cristo, que redimió al pueblo. (De Sacramentos. IV, 5-25). San Ambrosio (Padre de la Iglesia, hacia 370 D.C.)

Al imperio de las palabras: "Esto es mi cuerpo", el pan se transustancia en el cuerpo de Cristo, que confiere la unción de una doble riqueza a aquel que lo recibe dignamente: mitiga las tentaciones y suscita la devoción. San Antonio de Padua (Doctor de la Iglesia, hacia 1215 D.C.) (Sermón sobre *La Cena del Señor*).

Sin embargo, en la tradición luterana el concepto es *consustanciación* y en el significado se prefiere mantener el concepto de las formas materiales tal como son en su aspecto físico. Es decir, sin otorgarle simbolismos. De esta forma se recoge en el *DRAE* (2013) en línea:

Del latín eclesiástico *consubstantiatio*, *-ōnis*. Relativo a la presencia de Jesucristo en la eucaristía, en sentido luterano, es decir, conservando el pan y el vino su propia sustancia y no una mera apariencia.

Es necesario resaltar el uso de este proceso como un rito. Aun cuando la tradición luterana se aleja del simbolismo, en esta iglesia de FAV en Islip (Nueva York) su inserción funge tanto como símbolo y como rito. El mismo pastor explícitamente menciona la representación de las galletas como la hostia y el jugo de uva como la sangre de Jesucristo. Asimismo, el rito se lleva a cabo en estricto orden para representar el mito. Aludimos a las descripciones de Croatto (2002) y Price (1997), que ya incluyéramos en nuestro capítulo sobre las *Los lenguajes básicos de la religión*, para su posterior explicación:

Si el mito relata una acción primordial de los dioses, el rito la

escenifica. Es en realidad el equivalente gestual del símbolo, entendiéndose un símbolo actuado (Croatto, 2002). Según este planteamiento desde el punto de vista de los *hechos* religiosos, la expresión ritual es la característica más saliente en toda la religión. Los ritos, en efecto, tienen una repercusión social enorme, sea por el elemento gestual que es más visible, sea por la organización que implican (preparación, actores, lugar, objetos o utensilios usados en su realización, etc.). Desde otro punto de vista, el rito, como acción secuencial, participa de la cualidad narrativa del mito. Como en el teatro, el rito es un texto, y por lo tanto un lenguaje. El lenguaje gestual, sin embargo, no tiene la capacidad de comunicación que tiene la palabra y, por ende, necesita al mito (Croatto, 2002). Es importante recalcar que, como acción, el rito se propone un efecto determinado. Según nos recuerda la *Taittirîya (Brâhmana I, 5.9.4)* en el rito los seres humanos hacen lo que en el mito hacen los dioses, *así han hecho los dioses, así hacen los humanos*. Queda claro que sumergirse en el río Ganges es un rito análogo a sumergirse en el río Jordán, sin embargo, el primero no conforma un bautismo dada la cosmovisión religiosa de la India. Los rituales representan un sistema cognitivo operativo en la vida social. Son la *articulación de las representaciones colectivas* (Price, 1997: 51).

Mediante el análisis directo identificamos cada una de las partes en el siguiente desglose:

Símbolos	Iglesia Católica	FAV Nueva York
Cuerpo de Cristo	Hostia/Pan	Galletas
Sangre de Cristo	Vino	Jugo de uvas negras

Mito

Sangre y cuerpo vida entregada en redención por los pecados mundanos.

Rito

Narración de la *Última Cena* se presenta y se ingiere en conmemoración del acto redentor.

Tradicición

Comer y beber durante la liturgia	Hostia y vino	Galletas y jugo de uvas negras
--	---------------	--------------------------------

A partir del planteamiento de los teóricos mencionados, el grado de importancia que se establece con la realización del rito en términos sociales. La cognición social es propicia a mitos, ritos y símbolos principalmente por la economía lingüística de la cual se nutren estos procesos. Tal economía es precisamente muy efectiva por la gran cantidad de bagaje informativo que posee mediante escasos recursos semánticos explícitos. La puesta en escena de este rito tiene como objetivo hacer uso de tal importancia para ejercer poder sobre la congregación. Finalmente, *así han hecho los dioses, así hacen los humanos* (Carta *Taittirîya*, *Brâhmana* I, 5.9.4), de modo tal que se utiliza un acto redentor propio de la tradición católica con todos sus simbolismos y la seriedad y solidez que caracteriza a este mito en particular para plasmarlo, aun en contradicción con su postura, dentro de esta congregación religiosa neoprotestante.

1.6 PUERTO RICO: PABELLÓN DE LA FE EN CAROLINA (TEMPLO ORIGINAL)

Fechas de visita: 12 de mayo de 2013 Día de las madres

Localización: Carolina, Puerto Rico

Pastores: Omayra Font y Otoniel Font

Horario del sermón: 10:30 A.M. -12:00 P.M.

Participantes: 2,500 (sin niños puesto que tienen servicio de guardería)

Este fue el último discurso visitado *in situ* más reciente. El contexto temporal ocurre en una fecha particularmente conmemorativa para la cultura latina, el Día de las Madres. El tema giró en torno a las características, propias de un linaje divino, de los niños pertenecientes a la generación actual de los fundadores de FAV. Se declararon las supuestas habilidades de los hijos menores de la familia para declarar bendición sobre otros y recibir mensajes divinos aun a su corta edad. Principalmente, se otorgó énfasis al deseo extremo de esos niños por realizar tales actividades

como parte de su rutina diaria. Asimismo, hubo una extensa digresión sobre la importancia de los modales para conducirse en contextos sociales exitosamente y como los progenitores deberían promover su aprendizaje del mismo modo en que lo hace FAV.

Al analizar la situación actual de la institución podemos establecer la existencia de varias razones para el tema del día. Principalmente, legitimar su linaje divino, puede ser a raíz del cambio de administración y el cierre de varias iglesias en Estados Unidos. Un ejemplo es la iglesia ubicada en la ciudad de Orlando en el estado de Florida. Es conveniente destacar que después de la iglesia principal en Carolina esta era la segunda más importante puesto que fue la primera fundada en Estados Unidos. A consecuencia de los cambios de administración y la reciente declaración de quiebra, esa iglesia, pastoreada por el hijo mayor y actual director, fue cerrada por un periodo de 9 meses. Desde nuestra perspectiva el tema, en un día especial como es el *Día de las Madres*, ante un grupo de 2,500 personas, resulta ser estratégico para solidificar la estructura administrativa y legitimar su propio poder divino. Básicamente, ante el público en general hay necesidad de ganar el terreno perdido producto del colapso económico. La imagen general de la familia fundadora tiene que permanecer sólida y demostrar las razones por las cuales, aun durante este colapso, permanecen en su estandarte. Además, nótese el carácter paternalista acerca del tema sobre los modales. El discurso está exento de cualquier mínima digresión teológica formal, mas no de cualquier sugerencia para lograr el éxito social en el mundo contemporáneo.

1.7 IGLESIA FUENTE DE AGUA VIVA EN ALEXANDRIA, VIRGINIA: DE VUELTA A LOS ORÍGENES PROTESTANTES

Fecha de visita: Sábado 1ero de junio de 2013

Horario del sermón: 7:30 – 11:30 p.m.

Pastor: Atilio Ruiz

Localización: Estado de Virginia, Estados Unidos

Participantes: 80 personas incluyendo niños.

La visita a esta iglesia surge por ser parte de la lista de congregaciones con el mismo nombre. Asimismo, cumple con las características mediáticas en cuanto a la difusión pública del discurso en vivo por televisión cibernética y demás propaganda relacionada. Empero la dinámica social y la postura religiosa responde a los orígenes fundamentalistas protestantes que actualmente se encuentran bastante alejados de los llamados neoprotestantes componentes de FAV.

A continuación identificamos las diferencias:

1. Durante la liturgia hay división por género	Los varones sentados a un lado y las féminas en otro.
2. El modo de oración es en tono elevado	Por todo el salón, de rodillas en el piso alrededor del altar en éxtasis y en voz ineludible.
3. Dinámica de la liturgia tradicional	El sermón oficial es conducido solamente por el pastor. Hay grupos de coros que se presentan durante la liturgia.

<p>4. Vestimenta estrictamente conservadora. Especialmente notable en mujeres.</p>	<p>Las mujeres llevan solo faldas largas, exentas de maquillaje o cualquier tipo de arreglos en el cabello y zapatos cerrados.</p> <p>Los hombres con corbata, camisa y pantalón de vestir. Algunos con chaqueta.</p>
<p>5. Música</p>	<p>Panderetas, guitarra, bajo, tambores con percusión.</p>
<p>6. Grabación en vivo del sermón</p>	<p>El sermón es grabado en vivo por cámaras dirigidas por un grupo de jóvenes técnicos.</p>

A través de conversaciones con los feligreses se pudo constatar que la iglesia lleva establecida en el lugar por más de 15 años. Su congregación parece estar muy consolidada y ser constante en su participación. Aunque el sermón oficial dura dos horas el grupo está durante unas cuatro horas en total realizando oraciones individuales alrededor del salón. En el período de tiempo que dura el sermón oficial hay un lapso de una hora de tiempo para comida ofrecida por la iglesia para aquellos feligreses que vienen directamente de sus empleos al acto religioso. Es palpable la solidaridad y el respeto mutuo que permea entre las personas de todo el grupo durante toda esta dinámica. La liturgia en general parte de los versos bíblicos y no apunta de manera alguna a las adquisiciones materiales o a estrategias de supervivencia social ficticias en el mundo moderno. Como resultado de todas nuestras *participaciones observatorias* en las distintas iglesias enumeramos a continuación una serie de paralelismos generales entre todas ellas.

1.8 PARALELISMOS ENTRE LAS IGLESIAS

1. **Secuencia de eventos.** En los días laborables de la semana, entiéndase de lunes a viernes, los servicios (sermones religiosos, noches de oración, estudio de la Biblia, entre otros) duran una hora regularmente y se ofrecen a partir de las seis de la tarde. El sábado o el domingo las actividades sociales y los servicios se extienden mucho más. El servicio dominical, tanto el mañanero (10:00 a 12:00) como el vespertino (5:30 a 7:30) suele durar dos horas e incluir pastores u otras personalidades relacionadas.
2. **Vestimenta de los dirigentes.** Los pastores de género masculino visten traje de negocios (chaqueta, corbata, camisa de manga larga y pantalón de vestir).
3. **Música.** En todos los servicios religiosos se incluye música. La mayoría de las veces mediante la presentación en la parte posterior del escenario de una banda en vivo. Su intervención depende de la duración del servicio y la importancia del evento. Asimismo su cantidad de integrantes o el número de grupos que participan. Normalmente, la celebración dominical es la más importante en el calendario semanal, se extiende dos horas en todas las iglesias, y, por lo tanto, la participación musical se extiende durante la emisión del mismo.
4. **Autodenominación.** Todos los líderes de estas iglesias se autodenominan *pastores* y *apóstoles*. Dentro de la literatura que se vende en la mayoría de las iglesias no se encuentra ninguna información sobre algún bagaje básico en cuanto a estudios en teología de la mayoría de estos personajes. En realidad es básicamente imposible constatar este tipo de información por medios externos, salvo la mención por su propia parte de tal bagaje. Sin embargo, la justificación para tal autodenominación siempre responde al hecho de poseer un tipo de habilidad natural para recibir mensajes sagrados y el poder para declarar

aparentes bendiciones sobre otros.

5. **Tecnología.** Todas las iglesias de esta denominación hacen uso de la tecnología ya sea para su mercadeo mediante la manutención de páginas cibernéticas, la emisión y la reproducción de su discurso y la venta de sus productos. En las páginas cibernéticas mantienen actualizada su información acerca de sus actividades cotidianas así como la emisión en vivo de sus servicios. En la emisión y la reproducción de sus discursos utilizan gigantescas pantallas o televisiones de tipo plasma para desplegar las citas bíblicas así como *ipads* para leer su discurso. Los discursos religiosos y las actividades especiales son grabados y reproducidos tanto en formato de disco compacto de audio (*CD*) como en discos ópticos que incluyen imágenes (*DVD*). Igualmente, se pudo constatar, en numerosas ocasiones, que los feligreses jóvenes llevan consigo *ipads* y tabletas para buscar y leer los versículos bíblicos citados por el pastor durante los servicios.

En el próximo apartado presentamos temas vinculados a la religión y el discurso. Comenzamos con el planteamiento teórico sobre los lenguajes básicos de la religión y posteriormente con los aspectos de la religión como fenómeno propio de las civilizaciones. A continuación se mostramos la importancia de la propaganda a través de la historia dada la relevancia del lenguaje publicitario en el desarrollo discursivo de FAV y, finalmente, hacemos referencia a los procesos cognitivos con el propósito de demostrar al lector el carácter estratégico del discurso en cuestión. Con ello pretendemos establecer cuáles son los principales aspectos del sistema cognitivo a los que se ha dirigido el discurso de FAV y a su vez confirmar el poder social que han adquirido a través de su discurso.

IV. RELIGIÓN Y DISCURSO

1. LOS LENGUAJES BÁSICOS DE LA RELIGIÓN: SÍMBOLO, RITO, MITO Y DOCTRINA

*If we experience finite beings as they really are we experience
them as God's creatures and so we mediately experience
him, not, of course, sub ratione deitatis but sub
ratione creatoris, as the loving Creator
of both them and us (He Who Is)*

Real knowledge or enlightened ignorance?

Fergus Kerr (2006:226)

La expresión religiosa es tanto comunicación de lo ya vivido como una nueva vivencia conjuntamente comunicada en el acto de decirlo (Croatto, 2002). Irónicamente, la experiencia trascendental no trasciende al lenguaje puesto que aun aquello que es indescriptible es, al menos, descrito como indecible. Por definición la Trascendencia es inasible y el Misterio es objetivable, por tanto tiene que manifestarse de alguna manera. Severino Croatto (2002) identifica cuatro lenguajes básicos o universales dentro de la religión: (1) el símbolo, (2) el mito, (3) el rito y (4) la doctrina. Según este autor, cada uno de estos lenguajes participa de la recreación de esa vivencia sagrada que quiere expresar aquel que profesa la religión. Cada uno de ellos la recrea a su manera, pero es, en definitiva, participante de esa cualidad: comunicarla. En este apartado explicaremos cada una de estas formas de lenguaje y su expresión dentro de la comunicación religiosa. Asimismo, en el capítulo de análisis procederemos a examinarlas a partir de los discursos de FAV puesto que no cabe duda de que cada una de estas formas también compone el sistema persuasivo global del discurso.

1.1 SÍMBOLO.

Por su etimología, del griego *sym-bállo*, hace referencia a la unión de dos cosas. En realidad proviene de una costumbre griega donde se establecía que una vez se hiciese un contrato se rompiese en dos un objeto cerámico y cada uno de los contratantes permaneciera con un pedazo. Cualquier eventual reclamo quedaba legitimado por la unión de ambas partes o *symbollo*, es decir “poner junto” las partes de la pieza. Tal unión también daba fe de que la amistad de los contratantes se mantenía idéntica. Evidentemente el símbolo relaciona dos cosas. Sin embargo, señala el autor, que cada una de las partes tiene las siguientes características: (a) identidad propia, (b) significación propia y (c) es parte de una estructura global dentro del universo, o sea tiene referencias y relaciones. Bareiro Saguier (1980:12) nos ilustra estas características mediante el mito del *pájaro primigenio*, el colibrí. Mediante el mismo nos habla del *segundo sentido*. Cada cosa tiene su propio sentido, advierte, pero el ser humano atraviesa ese *primer sentido* para otorgarle, desde su experiencia fenoménica, un *segundo sentido*. La manera de volar del colibrí, de chupar el néctar de las flores, de aparecer fugazmente y desaparecer sugiere un segundo sentido, intramundano o trascendente. Por tal, razón los mbya-guaraní lo toman como símbolo de la energía restauradora, y en el mito lo consideran como el *pájaro primigenio* que refrescaba la boca de Ñamandú “mientras nuestro Primer Padre creaba”. Habría que tener en cuenta, sin embargo, dos elementos cruciales del símbolo en cuestión: (1) el llamado *segundo sentido* es igualmente una experiencia humana, pero no de todo ser humano por igual y (2) el símbolo no es simbólico por sí mismo, sino que es la experiencia humana la que le otorga tal simbología. De este modo, el símbolo ha sido *transignificado*, según el autor, puesto

que, ya sea una cosa, una persona o un suceso, es un elemento perteneciente al mundo fenoménico que significa algo más que su propio significado primario o natural. Por ejemplo, la Vía Láctea puede ser un hermoso espectáculo, pero puede ser vista como un torrente seminal de energía creadora como lo expresan los aborígenes del Amazonas. Este sentido está más allá de lo que la Vía Láctea es para la mayoría de la vista humana corriente. Por tal motivo, el símbolo puede describirse como remitidor dado que envía a otra cosa. Como apunta Sejourne (1970) para los náhuatl el sol significa la iluminación progresiva de la conciencia en su proceso de espiritualización, pero también es Ser supremo o verdad en el hinduismo o el Yahvé bíblico (cf. Sal 19,2-7). Según Croatto (2002) en la experiencia del *homo religiosus* lo trascendente que el símbolo convoca no es objetivable ni definible en palabras. Se percibe como misterio, como claroscuro; por eso se necesita la mediación de las cosas de nuestra experiencia corriente. Así las cosas son elevadas a la dimensión simbólica por lo que son y cómo lo son. Sin embargo, aclara el autor, que no cualquier cosa de este mundo puede simbolizar cualquier aspecto místico o cualquier vivencia del mismo. Una escalera se utiliza para subir y bajar de un nivel a otro, pero en el lenguaje de la mística puede significar la conexión entre lo trascendente o con un nivel espiritual superior. En el *Evangelio de Juan* el ver físico se convierte en un ver simbólico que remite a la verdad o a la revelación a través de Jesús (así aparece en 1, 50-51 o 9, 39:41, luego de la curación del ciego de nacimiento). La analogía entre el significante (la escalera) y el significado (la ascensión a lo divino) se mantiene y al mismo tiempo varía cuando la cosa convertida en símbolo es polifacética en su manifestación. Es la manera de manifestarse o la forma de un objeto o de su uso, y el modo de actuar de un ser viviente (planta, animal, humano, etc.) lo que orienta a tal o cual aspecto místico y hace que se manifieste justo bajo esa dimensión.

Apunta Croatto (2002) que la heterogeneidad es propia de lo fenoménico y de ello la infinita variedad de símbolos. “Lo relevante es el hecho de que se capta y vive analógicamente en las cosas de este mundo, que por algún motivo son elevadas al plano simbólico. Todo puede ser transfigurado en hierofanía, pero no implica que de hecho lo sea” (Croatto, 2002).

Ricoeur (1969: 180) establece que el símbolo otorga transparencia. Es decir, que dentro de la religión, sin los objetos convertidos en símbolos, se borraría la percepción de lo místico o Sagrado *en la forma en que se experimenta* y tampoco sería posible expresarlo. La razón para ello es que, como se ha mencionado antes, lo Trascendente es inasible por su propia esencia y requiere de una mediación. Es importante destacar que el símbolo siempre va a tener algún vínculo con su significado, sino existe tal vínculo entonces se convierte en un signo (tema sobre el cual abundaremos más adelante). Así se expresa la percepción de lo trascendente o místico, pero la vivencia misma es humana o histórica. De hecho, por esta misma razón es que, como apunta Croatto (2002), desde el punto de vista fenomenológico hay menos distancia entre el politeísmo y el monoteísmo de lo que las doctrinas han hecho ver. Dado que ya sea un dios y otras divinidades o múltiples dioses el simbolismo se origina en la vivencia humana.

Ahora bien, el símbolo se define como una de las formas de lenguaje de la religión pero en términos lingüísticos hay que establecer sus diferencias con otras figuras lingüísticas que podrían ser análogas, entiéndase: (1) la metáfora, (2) la alegoría y (3) el signo. La metáfora, del griego *meta-fero*, que significa *lleva más allá*, concierne al símbolo en términos etimológicos. No obstante, como señala Croatto (2002), lo que en realidad hace es transportar una cualidad de un punto a otro. La metáfora destaca la equivalencia,

la semejanza, la correspondencia entre dos cosas o sujetos mientras que el símbolo no se atribuye a algo conocido, es intuición de lo *desconocido*. Es decir, que es una conexión con algo totalmente distinto pero análogo. Croatto (2002) ejemplifica la siguiente frase: *Dios es luz*, y, posteriormente, explica que no se atribuye algo conocido (la luz) a Dios (pues en tal caso sería una metáfora) sino que en el vocablo *luz* se expresan trans-significaciones analógicamente relacionadas con la luz de mi experiencia, pero de otro orden (verdad, revelación, orientación, iluminación). La alegoría, por su parte, exige tener conocimiento del *segundo sentido*. Proviene del griego *alló-agoreúo* y significa *decir otra cosa*. Su función en el discurso religioso podría ejemplificarse con la exégesis alegórica de los autores cristianos alejandrinos donde se imponía al texto verdades ya conocidas, que luego eran dize encontradas en el mismo. Finalmente, el signo también exige conocimiento previo del *segundo sentido*. Se diferencia de la metáfora, la alegoría y el símbolo por ser remitido a algo desconocido en sí. Algo que toma apariencia, sin embargo, en algo visible, donde es captado en un claroscuro que aleja toda pretensión de arrebatar el misterio (Croatto, 2002). Por ejemplo, una huella en el piso nos informa sobre el paso de tal o cual sujeto o animal; es un signo porque hay conocimiento previo del efecto de una pisada. Etimológicamente, el término se origina en el latín *intus-ire* que significa *ir adentro*. Según afirma el autor, en el marco de la experiencia religiosa, lo no conocido en sí, como es el Misterio o la experiencia sagrada, es captado, intuido, experimentado, en el claroscuro del símbolo. Concluye, Croatto (2002), que sin tener clara la función símbolo no se puede comprender el lenguaje religioso. Además, hace la salvedad, de las falsas interpretaciones hechas a cerca de los símbolos de otras religiones. Por ejemplo, para los misioneros que evangelizaron el *Abya Yala* (el continente americano) las estatuas de los dioses aborígenes

eran objetos idolátricos, pero las de Jesucristo eran representaciones correctas. Asimismo, Reichel Dolmatoff (1968: 18, 25) plantea que “cuando se venera el sol, en cualquier religión, el astro físico es el símbolo (*el significante*) de lo que realmente se venera (*el significado*) a través de la hierofanía solar”. Como dice el mito de los aborígenes desana, situados en el Amazonas:

Todo esto lo creó el sol cuando tuvo la *intención amarilla*, cuando hizo penetrar el poder de su *luz amarilla*, para que de esta se formara el mundo [...]

Por encima de todo está el sol, el poder *amarillo* del Padre Sol, quien cuida a su creación y la cobija con su *luz amarilla*.

Para enviar gente a la tierra, el Sol se sirvió de un personaje llamado Pamurí-maxsë. Era un hombre, un creador de gente, a quien el sol envió a poblar la tierra. Pamurí-maxsë estaba en Axpikon-diá y allí se embarcó en una gran canoa. Era una canoa viva pues en realidad era una gran culebra que nadaba por el fondo de las aguas. Esta canoa-culebra se llamaba pamurí-gaxsíru y su piel estaba pintada de amarillo y de rayas y rombos negros. En su interior, que era rojo, venía la gente: un Desana, un Pira-Tapuya, un Uanano, de cada tribu uno. (Gerardo Reichel-Dolmatoff: *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura, 1986: 52)

Para terminar con el tema del símbolo es necesario destacar el planteamiento del autor sobre la capacidad del *homo religiosus* para construirlos. El mismo alude a las figuras de lo Trascendente, el Uno, el Absoluto. Plantea que es irrepresentable en principio, pero necesita símbolos para poder ser nombrado aunque sea inefable e innominable. Sin Nombre, tiene nombres: Brahman, Yahve, Alá, Cristo, Dios, Tao. Cuando lo infinito es personalizado se habla entonces de

dioses con una función (aspecto esencial, actuado luego en el mito), un nombre y normalmente una representación y hasta una localización que indica su función. Se puede incluso establecer una tipología geográfica (cielo, tierra, mar, subterránea) y funcional (dioses de la fuerza, de la vegetación, iniciadores de la cultura, protectores, sacrificados, etc.) (Croatto, 1994: 93-124; 2002). De este modo es evidente la multiplicidad de símbolos que cualquier ser humano practicante de alguna religión crea o utiliza. Es importante destacar la función de estos en mayor o menor grado en todas las religiones aunque con distintos significados puesto que hay una gran cantidad de aspectos que inciden en cada uno de ellos.

1.2 MITO.

En la *República* (377d – 383 c) Platón argumentaba que si los mitos se leen como fábulas de dioses y no se escucha en ellos la *hypónoia*, o sea la intelección de lo que está *debajo* del sentido común de las palabras (nivel de la profundidad), se desdibuja su intención y su significado. Por su parte, el antropólogo Corbin (1979) lo explica como un *mundus imaginalis* donde se dan los arquetipos de las cosas de nuestro mundo. El mito es el relato de un acontecimiento originario, en el que actúan los dioses, y cuya intención es dar sentido a una realidad significativa (Croatto, 1994:145-152; 2002, cap.7). A diferencia del símbolo, el mito no es una cosa del mundo sino un hecho literario. Narra sucesos, pero no intrahistóricos sino primordiales, pertenecientes al *illud tempus*. El autor identifica dos aspectos principales del mito: (1) ser un lenguaje sobre lo originario y (2) ser un relato sobre lo acaecido. Por tal razón en un relato de estructura mítica los dioses importan por lo que hacen y no por lo que son. Son las *dramatis personae* del relato (Croatto, 2002). De allí que la función de los dioses en un mito sea dar un sentido a las realidades significativas en una cultura dada. Sin embargo, la narración del mito es una realidad social para

el *homo religiosus* y la concibe como atemporal. Es decir, la misma está asociada a su trabajo, sus relaciones, sus esfuerzos de producción, pero lo que hicieron los dioses, recalcamos, es percibido como parte del tiempo actual y no del pasado. En este sentido, según afirma el autor, el mito es permanente y no admite la evolución, que interrumpiría la conexión del “ahora es así” con el “así lo hicieron los dioses” *in illo tempore*. Igual de permanente es la comprensión del *homo religiosus*. Es decir, porque los dioses hicieron así las cosas, estas son como son en ese momento. A pesar de ello, no se puede omitir el hecho de que las realidades representadas por algunos mitos sean negativas y sean *de facto* realidades sociales históricas opresivas e injustas que demuestren más que nada la imposibilidad de ese grupo social para cambiar las cosas como lo demuestra el siguiente pasaje perteneciente a la tradición de los aborígenes tehuelches de la Patagonia argentina:

Una vez Elal hizo a esta gente de ahora: los kadde (cristianos) para el norte y los paisanos de este lado y repartió los guanacos para los paisanos y los lanares para los kadde. Y entonces de este lado se carga la guanacada y de esto para allá se cargan los lanares y los yeguarizos. Él dijo: “Los cristianos para el norte van a comer capones y vacunos, y los paisanos de acá van a comer guanaco y avestruz”. Así se repartió (Bormida y Siffredi, 1969-1970: 219).

El fragmento del mito demuestra la realidad opresiva de los aborígenes tehuelches tras la conquista del desierto por los invasores blancos. Mediante el mito se comprenden estas situaciones negativas, pero también se justifican y no se cambian. Así quedan *radicadas* el origen de las castas según los Vedas (Rg Veda X, 90) o el origen del trabajo humano opresivo según el poema babilonio de Atrajasis (Croatto, 2002). También se modifican elementos específicos del relato, para que su expresión reelaborada vuelva a ser paradigma de la nueva realidad o nueva

cosmovisión. De hecho, la gran parte de los mitos de *Génesis* 1-11 son relecturas, con profundas transformaciones de mitos mesopotámicos recibidos en Judea, antes del exilio, o en Yehud (época persa) y sobretodo conocidos en las diásporas (Croatto, 1997: *passim*). En fin, como afirma el autor, el mito es la construcción más extraordinaria que el *homo religiosus* ha creado en su intento de otorgar sentido al mundo con sus fenómenos, a sus ritos y a sus prácticas sociales.

1.3 RITO.

Si el mito relata una acción primordial de los dioses, el rito la escenifica. Es en realidad el equivalente gestual del símbolo, entiéndase un símbolo actuado (Croatto, 2002). Según este planteamiento desde el punto de vista de los “hechos” religiosos, la expresión ritual es la característica más saliente en toda la religión. Los ritos, en efecto, tienen una repercusión social enorme, sea por el elemento gestual que es más visible, sea por la organización que implican (preparación, actores, lugar, objetos o utensilios usados en su realización, etc.). Desde otro punto de vista, el rito, como acción secuencial, participa de la cualidad narrativa del mito. Como en el teatro, el rito es un texto, y por lo tanto un lenguaje. El lenguaje gestual, sin embargo, no tiene la capacidad de comunicación que tiene la palabra y, por ende, necesita al mito (Croatto, 2002). Es importante recalcar que, como acción, el rito se propone un efecto determinado. Según nos recuerda la *Taittirîya Brâhmana* (I, 5.9.4) en el rito los seres humanos hacen lo que en el mito hacen los dioses, “así han hecho los dioses, así hacen los humanos”. Queda claro que sumergirse en el río Ganges es un rito análogo a sumergirse en el río Jordán, sin embargo, el primero no conforma un bautismo dada la cosmovisión religiosa de la India. Los rituales representan un sistema cognitivo operativo en la vida social. Son la “articulación de las representaciones colectivas” (Price, 1997: 51). Finalmente, el autor menciona la clasificación de los ritos puesto que

algunos son comunes a todas o a casi todas las religiones con evidentes variaciones según la cultura y la cosmovisión. Hay cinco clasificados como universales: (1) oración, (2) sacrificio, (3) fiestas, (4) ritos de iniciación y (5) ritos funerarios. Otros menos recurrentes son: las peregrinaciones, las procesiones, las fundaciones o consagraciones de un templo o ciudad, los ritos de purificación (bautismo, lustración, etc.), las bendiciones y maldiciones, conjuros, etc. (algunos acompañados también por gestos).

1.4 DOCTRINA

El símbolo, el mito y el rito suelen formalizarse, en una religión ya consolidada, en tradición clausurada pues conforma un conjunto cerrado de representaciones que da identidad a un grupo.

De este modo, los relatos míticos, las leyendas sagradas, los himnos y las oraciones, las palabras rituales, las normas y las palabras de sacrificios y otros actos litúrgicos, la especulación religiosa metafísica, las prescripciones de la ética y las leyes reveladas, no constituyen ya hechos aislados que se explican por sí mismos, sino un todo coherente, orientador de las prácticas y suficiente para la realización humana en contexto religioso (Croatto, 2002: 90-91).

El concepto mismo de tradición supone su transmisión y se asegura, según el autor, mediante los siguientes factores: (1) los relatos o la enseñanza (por ejemplo, la catequesis cristiana), (2) la praxis social en la vida diaria, (3) las acciones de personajes especiales y (4) la

sucesión. Hay que sumar el recuerdo de sucesos, hazañas, leyendas, genealogías, grabados en estelas, ladrillos y otros monumentos que también aseguran la continuidad de las tradiciones (Jonker, 1995).

Como propone el autor estas formas de lenguaje aparecen en todas las religiones. Desde nuestra perspectiva, debemos señalar, además, su función complementaria como parte del sistema comunicativo. Tal función promueve y simultáneamente sostiene el mensaje y la propuesta filosófica de la institución. A nivel cognitivo es un aliciente comunicativo que genera apoyo por parte de los participantes, aun en aquellos faltos de intensa participación.

Para finalizar este apartado realizamos el análisis de los cuatro lenguajes básicos o universales de la religión propuestos por este autor a partir del discurso de FAV. Continuamos la secuencia establecida previamente para presentar el análisis.

2. APLICACIÓN Y ANÁLISIS EN FAV

2.1 SÍMBOLO

Inicialmente, hacemos referencia al símbolo. En este caso constituido por el dinero u ofrenda como símbolo de la fe. Las características señaladas por el autor, entiéndase tener: (a) identidad propia, (b) significación propia y (c) ser parte de una estructura global dentro del universo, es decir tener referencias y relaciones, aparecen en cada una de estas partes. Por un lado, la identidad propia del dinero u ofrenda es el valor. Con el objetivo de explicitar la identidad propia del valor en relación al dinero y la ofrenda nos remontamos a la antropología lingüística y de allí a la etimología de estos términos. Cabe mencionar, como un dato interesante, que precisamente la casa de la

moneda romana se hallaba en el templo de la diosa, el *locus sacer*, donde actualmente se eleva la iglesia de Santa María Aracoeli en Roma. Citamos, a continuación, el texto de Horst Kurnitzky (1992) titulado *La Estructura Libidinal del Dinero* en el cual, a partir de la antropología lingüística, obtenemos la siguiente explicación:

Es *Moneta* otro nombre de la diosa Juno en cuyo templo se acuñaba la moneda romana, que por eso recibió el nombre de *moneta*, que sobrevive hoy todavía en las lenguas europeas: *moneta*, *moneda*, *monnaie*, *money* y aun *Münze*. Esta Juno es una de las múltiples formas de la antigua divinidad materna itálica. En calidad de Juno, Lucina es la diosa del alumbramiento, "la que 'da a luz' al niño" (Haug) y ayuda a todas las parturientas. En honor suyo se celebraban el 1 de marzo las matronalias. Como Juno Covella (Kurnitzky, *La Estructura Libidinal del Dinero*, 1992: 33)

Por otra parte, la significación propia de la ofrenda bajo la cosmovisión religiosa de FAV está atada al concepto de cantidad como rasgo que determina el valor. Ambos rasgos son parte de una estructura global dentro del universo real. Asimismo, dentro de tal universo tienen referencias y relaciones vinculadas estrictamente al aspecto material.

En cuanto a las características de la fe requeridas por este teórico, nos circunscribimos al planteamiento establecido en el área de la filosofía de la religión y al debate principal entre las posturas filosóficas de los académicos que apoyan o desaprueban que la fe es parte de la cognición humana. A cerca de la identidad propia de la fe, citamos a quien es considerado el padre del Existencialismo, el filósofo danés Søren Kierkegaard, (1813-1855):

Religious faith is not a philosophical system or set of beliefs; it is held (sic) passionately.

To believe that God exists, but to treat this as just another fact, about which we feel nothing, is not to have faith. Faith is not (just) a matter of what, but of how, we believe (Søren Kierkegaard, 1813-1855).

La significación propia pertenece a la espiritualidad personal de cada individuo. De hecho, Bareiro Saguier (1980:12) nos lo ilustra mediante lo que denomina el *segundo sentido*. Advierte que cada cosa tiene su propio sentido, pero el ser humano atraviesa ese *primer sentido* para otorgarle, desde su experiencia fenoménica, un *segundo sentido*. La subjetividad de ese *segundo sentido* otorgado a la fe debe ser considerada, mas concretamente es la experiencia fenoménica la que da lugar a tal significación. Es menester resaltar el protagonismo de la experiencia fenoménica en cuanto que la feligresía de FAV otorga, acepta y pone en práctica (propuesta teórica sobre la *hegemonía* de Gramsci (1961) ese *segundo significado* constituido por la correspondencia entre cantidad ofrendada y grado de fe espiritual. Habría que añadir que en el proceso de otorgar el *segundo sentido* el símbolo ha sido *transignificado*, según el autor, puesto que, ya sea una cosa, una persona o un suceso, es un elemento perteneciente al mundo fenoménico que significa algo más que su propio significado primario o natural. Finalmente, ser parte de una estructura global dentro del universo, es decir tener referencias y relaciones nos lleva al mundo espiritual enmarcado en cierta corriente religiosa. Es menester señalar que esta característica resulta muy importante puesto que en FAV las referencias y relaciones establecidas para la fe pertenecen al mundo

material. La mayoría de las corrientes religiosas atañan la fe estrictamente al plano espiritual. Sin embargo, particularmente en este tipo de corrientes religiosas denominadas *New Age* y neopentecostales, entre otras, se establece este vínculo como un lazo primordial. Este lazo representa la base del discurso y las actividades que conforman el acto comunicativo religioso de la institución.

2.2 MITO

La génesis del mito es la equivalencia establecida entre fe y ofrenda. Se instaura una escala entre la creencia de ofrendar y demostrar mediante la cantidad el grado de la fe personal del feligrés. Para ello se utiliza el pasaje bíblico de Mateo 6:21 *Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón*. Desde la perspectiva antropológica Corbin (1979) lo explica como un *mundus imaginalis* donde se dan los arquetipos de las cosas de nuestro mundo. Ciertamente, es un mundo imaginario el que se trata de recrear a través del uso lingüístico del pasaje bíblico. En este caso queda demostrado totalmente puesto que durante el discurso se utiliza exclusivamente el versículo 21 del capítulo sexto de Mateo (6:21). No se alude al restante del capítulo, cuyo mensaje es particularmente espiritual. Precisamente, enfatiza un mensaje opuesto, es decir, el alejamiento del mundo material: (Mateo 6:19) *No os amontonéis tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen, y ladrones que socavan y roban*. (Mateo 6:20) *Amontonaos más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben*. Evidentemente, se enfatiza el valor de la vida espiritual y de su perpetua duración.

Se identifican dos aspectos principales del mito: (1) ser un lenguaje sobre lo originario y (2) ser un relato sobre lo acaecido. El lenguaje sobre lo originario está constituido por el pasaje bíblico

(Mateo 6:21) mientras que el relato sobre lo acaecido queda apoyado por los testimonios del rito en la presentación de las ofrendas.

Mateo 6: 19 - 23

19 No os amontonéis tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen, y ladrones que socavan y roban.

20 Amontonaos más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben.

21 Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón.

22 La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso;

23 pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!

2.3 RITO

El rito de este discurso religioso queda escenificado por la actividad de la entrega de ofrendas y la explicación de los feligreses sobre su motivación, la cantidad y el proceso. Si el mito relata una acción primordial de los dioses, el rito la escenifica. Croatto (2002) plantea que el rito es en realidad el equivalente gestual del símbolo, entiéndase un símbolo actuado. Es una escena con personajes que validan el símbolo. La presentación de las ofrendas y el testimonio sobre su efectividad (Si *X* entonces *Y*) valida precisamente el acto

de ofrendar mediante los personajes, entiéndase la feligresía, y su experiencia en referencia a tal acto.

Según citamos previamente, Price, (1997: 51) señala que los rituales representan un sistema cognitivo operativo en la vida social; son la “articulación de las representaciones colectivas”. Tal señalamiento es fundamental puesto que esta entidad religiosa se caracteriza por su pragmatismo en el mundo contemporáneo. Se trata de una cosmovisión que combina el estilo de vida del mundo contemporáneo, incluyendo todos sus aspectos, con una propuesta espiritual socialmente funcional. Para ello basta con escuchar el inicio de la bendición de un sermón dominical diciendo: “[...] suba su Biblia, su *ipad* o su *iphone* al cielo... (se usan las versiones electrónicas de la Biblia en estos aparatos)”. Además, mediante la propuesta de *participación observatoria* en la teoría sobre la etnografía de la comunicación de Saville-Troike (2002) se pudo constatar la correspondencia entre cantidad de ofrenda y grado de fe y su consecuente pedido, principalmente aludiendo a cierto motivo de índole material. De manera que, como ritual, la presentación de las ofrendas y los testimonios cumplen con el requisito de ser un sistema cognitivo operativo de la colectividad actual.

Finalmente, el autor menciona la clasificación de los ritos puesto que algunos son comunes a todas o a casi todas las religiones con evidentes variaciones según la cultura y la cosmovisión. Hay cinco clasificados como universales. En cuanto a este rito, dado que siempre la ofrenda es dinero, se considera un sacrificio material. En el discurso de FAV usualmente se apoya mediante la supuesta enseñanza de no dar del sobrante sino de aquello que se tiene, aludiendo al pasaje bíblico del *Evangelio según San Marcos* (12:42, 43, 44) sobre la viuda:

Evangelio según San Marcos (Versión Nuevo Testamento)

Capítulo 12

36 El mismo David ha dicho, movido por el Espíritu Santo: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies.

37 Si el mismo David lo llama Señor, ¿Cómo puede ser hijo suyo? La multitud escuchaba a Jesús con agrado.

38 Y él les enseñaba: «Cuídense de los escribas, a quienes les gusta pasearse con largas vestiduras, ser saludados en las plazas

39 y ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los banquetes;

40 que devoran los bienes de las viudas y fingen hacer largas oraciones. Estos serán juzgados con más severidad».

41 Jesús se sentó frente a la sala del tesoro del Templo y miraba cómo la gente depositaba su limosna. Muchos ricos daban en abundancia.

42 Llegó una viuda de condición humilde y colocó dos pequeñas monedas de cobre.

43 Entonces él llamó a sus discípulos y les dijo: «Les aseguro que esta pobre viuda ha puesto más que cualquiera de los otros,

44 porque todos han dado de lo que les sobraba, pero ella, de su indigencia, dio todo lo que poseía, todo lo que tenía para vivir».

De hecho, por último, cabe mencionar que hay pedidos de *ofrendas especiales* donde se le otorga tiempo a los feligreses para que puedan conseguir el dinero o tienen un plan de pago dividido en plazos.

2.4 DOCTRINAS

FAV como religión se basa en la Teología de Prosperidad. Aunque estadísticamente las posibilidades de que un rayo o descarga eléctrica caiga sobre una persona son de una en un millón, Martin Lutero fue objeto de ello. Tal evento cambiaría su vida entera puesto que en agradecimiento a Santa Ana por su protección dejaría la carrera de leyes para convertirse en monje agustino. Posteriormente, también cambió la vida de incontables feligreses católicos con la propulsión de la Reforma Protestante en el año 1517. La razón de la Reforma Protestante se origina esencialmente por la venta del perdón de los pecados mediante las indulgencias vendidas por la Iglesia Católica. En contraposición con ese origen, parte de la oferta espiritual de la Teología de la Prosperidad practicada por numerosas entidades del protestantismo contemporáneo apoya la mediación material en el proceso de la indulgencia espiritual. FAV como entidad religiosa profesa esta teología. Sin embargo, una diferencia que debe resaltarse es que la reforma luterana no reconocía la validez de los milagros, de acuerdo a Soergel (2012) en su texto *Miracles and the Protestant Imagination: The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany*. En este sentido FAV se aleja de esa postura e incluye su validez en su cosmovisión religiosa.

La propuesta teórica sobre estos lenguajes universales de la religión establece que el símbolo, el mito y el rito suelen formalizarse, en una religión ya consolidada; en tradición clausurada pues conforma un conjunto cerrado de representaciones que da identidad a un grupo. Precisamente la identidad de FAV como grupo religioso se caracteriza por profesar esta teología y ser pionera en su desarrollo, sobretodo en la cultura latinoamericana en general. Como un paréntesis, evocamos al *Evangelio según San Lucas (20:25)* cuando Jesús dijo: “Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios”, para destacar

que su desarrollo ha sido exitoso y su proliferación ha sido igualmente constante desde su fundación durante las últimas cuatro décadas. Antes de proceder al análisis, citamos un versículo de los *Hechos de los Apóstoles* (8:20) que destaca la distancia categórica entre los dones espirituales y las posesiones materiales de una forma particularmente profunda.

Hechos de los Apóstoles

Capítulo 8

14 Cuando los Apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron que los samaritanos habían recibido la Palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan.

15 Estos, al llegar, oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo.

16 Porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que solamente estaban bautizados en el nombre del Señor Jesús.

17 Entonces les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo.

18 Al ver que por la imposición de las manos de los Apóstoles se confería el Espíritu Santo, Simón les ofreció dinero,

19 diciéndoles: «Les ruego que me den ese poder a mí también, para que aquel a quien yo imponga las manos reciba el Espíritu Santo».

20 Pedro le contestó: «Maldito sea tu dinero y tú mismo, Porque has creído que el don de Dios se compra con dinero.

21 Tú no tendrás ninguna participación en ese poder, porque tu corazón no es recto a los ojos de Dios.

22 Arrepiéntete de tu maldad y ora al Señor: quizá él te perdone este mal deseo de tu corazón,

El pasaje demuestra la postura de los textos bíblicos en contraposición a los supuestos planteamientos de la *Teología de la Prosperidad*. Sin embargo, también es necesario destacar que la proliferación de FAV durante las últimas cuatro décadas ha sido forjada desde el establecimiento de una tradición y no solo desde el aval de esa teología. El concepto mismo de tradición supone

su transmisión y se asegura, según el autor, mediante los siguientes factores: (1) los relatos o la enseñanza (por ejemplo, la catequesis cristiana), (2) la praxis social en la vida diaria, (3) las acciones de personajes especiales y (4) la sucesión. En el caso de FAV el establecimiento de la tradición tiene una función dual: (1) generar ingresos económicos a la entidad y (2) difundir su discurso, sobretodo mediante el uso de la tecnología actual. Los cuatro factores que menciona el autor emergen de diversas maneras. El primer factor, los relatos o la enseñanza, se lleva a cabo mediante los libros y las reuniones de enseñanza bíblica en las facilidades. El segundo, la praxis social en la vida diaria, ha sido un factor determinante y principalmente se refleja en la difusión discursiva de su cosmovisión y su teología a través de la venta de discos compactos de audio y video (*CD*) y (*DVD*). El tercer factor, las acciones de personajes especiales, se personifican a través de las figuras de los pastores y pastoras, usualmente una pareja en cada iglesia y varios visitantes constantemente. Aquellos que son extranjeros tienen especial rendimiento para la entidad puesto que se convoca la feligresía a actividades exclusivas que incluyen actividades económicas como las *ofrendas especiales*. El cuarto factor, la sucesión, ha quedado plasmado en FAV cuando en el año 2005 el Pastor Rodolfo Font, fundador de FAV, se desligó de los asuntos eclesiásticos por un periodo de tiempo y su hijo mayor fue el sucesor de su cargo denominado en esta institución religiosa como *apóstol*.

Por último, según Jonker (1995), hay que sumar el recuerdo de sucesos, hazañas, leyendas, genealogías, grabados en estelas, ladrillos y otros monumentos que también aseguran la continuidad de las tradiciones. En cuanto a este último planteamiento debemos mencionar primeramente el carácter *quasi* perpetuo o al menos duradero de los discursos difundidos mediante el uso de la tecnología, principalmente entre las generaciones más jóvenes. Como otro factor importante también hacemos referencia a un periodo de expansión arquitectónica especial en las

instalaciones principales ubicadas las instalaciones de FAV en Carolina, Puerto Rico. Entre los años 2002 al 2005 se construyó la *Torre de Oración* a un costo de 40 millones de dólares costeados por los feligreses. Parte de los fondos se obtuvieron mediante la venta de productos destinados a perpetuar genealogías mediante grabados en las ventanas, paredes y banquillos de la nueva instalación. Asimismo, se vendían platos conmemorativos de los miembros de la Familia Font de la época. En definitiva esos productos contribuyeron a asegurar la continuidad de las tradiciones y hasta la eventual sucesión que tuvo lugar posteriormente.

En consonancia con nuestro planteamiento en el capítulo titulado: *Superestructuras, macroestructuras y microestructuras en el discurso de FAV* estos cuatro lenguajes universales de la religión (símbolo, mito, rito y tradición) tienen lugar en este discurso en su forma particular. Esta forma no solo demuestra, sino que apoya la cosmovisión propuesta por la entidad y la teología que profesa. De forma análoga al funcionamiento estructural cada parte conforma el conjunto que sostiene el planteamiento discursivo. En el próximo apartado realizamos un desglose de varios planteamientos sobre el tema de la religión en los distintos aspectos relevantes para la sociedad, entiéndase como un fenómeno propiamente humano.

3. LA RELIGIÓN COMO FENÓMENO HUMANO: VARIACIONES Y APROXIMACIONES

*En el pasado, y aun hoy todavía, se encuentran
sociedades humanas que no tienen ni ciencia,
ni arte ni filosofía. Pero nunca ha habido
sociedades sin religión.*

Henri Bergson (1859-1941)

Emile Durkheim (1912) afirmaba que “casi todas las instituciones sociales más importantes han surgido de la religión” y, por tanto, “si la religión ha dado nacimiento a lo que es esencial en la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión”. Sin embargo, en su tesis doctoral titulada *Sociological theory of religion and of knowledge. A Critical Analysis* (1973, *Ruprecht Karl University Heidelberg*) cuestionaba si “¿la religión es producto del sistema social o de la mente humana?”

Existe una diversidad de cuestionamientos y respuestas sobre el fenómeno religioso expuestas desde múltiples disciplinas científicas y humanísticas. En este apartado examinamos aquellas provenientes del ámbito de la sociología, antropología, psicología, neurología, filosofía y teología. De este modo, examinamos cómo Marx (1818-1883) explicó la religión en términos económicos y Freud (1856-1939) en términos psicoanalíticos, y, cómo la antropología, por su parte, estudia las prácticas religiosas tal y como se encuentran en las comunidades vivas. Según esta ciencia, la razón para ello es que la religión ayuda a unir la gente porque proporciona una experiencia y una explicación de la vida en común. Además, con frecuencia, presenta esquemas de comportamiento en respuesta a los riesgos de la vida. Los sociólogos, por otro lado, subrayan la dimensión social de las ideas religiosas. De acuerdo a su postura, la religión ofrece una manera

adecuada de ver el mundo y confiere al hombre un sentido y una finalidad. Los historiadores, por su parte, describen la religión en términos de sucesos producto de las creencias. Finalmente, presentamos cómo los teólogos se ocupan de esas creencias, preguntándose si son verdaderas o falsas y cuál es la respuesta de la gente a las mismas.

A partir de la importancia que ha acaparado la religión en todas estas disciplinas nos damos cuenta de que la misma constituye un fenómeno humano y continúa siendo el eje de incontables debates académicos.

Durkheim (1912) fue pionero en este tipo de debates académicos sobre investigaciones sociológicas y en el señalamiento de la existencia de la religión como producto del sistema social humano. De hecho, a partir de la publicación de su trabajo se suscitó una extensa discusión intelectual entre la concepción de la religión como producto del sistema social o la concepción de esta como una necesidad de la mente humana. Asimismo, este sociólogo sentó las bases del estudio de las ideologías o *hechos sociales*, como les denominaba. Argumentaba que constituyen unidades de estudio cuyo único modo de análisis son técnicas que no sean específicamente sociales. Asimismo, redefinió la sociología como una ciencia que estudia estos *hechos sociales*. Durkheim definió los *hechos sociales* en su trabajo *Las reglas del método sociológico* como: “modos de actuar, pensar y sentir externos al individuo, y que poseen un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él...” Según su planteamiento, los mismos son hechos que preexisten al nacimiento de un individuo en determinada sociedad. Tal preexistencia determina su condición externa en relación al individuo. De este modo, son colectivos porque son parte de la cultura de la sociedad, y son coercitivos porque los individuos se educan conforme a las normas y reglas de ella tan sólo por el hecho de nacer en aquélla. Durkheim (1912) afirmó: “si existían antes es que existen fuera de nosotros”.

Como ejemplos universales identifica la lengua natal, la escritura y el sistema monetario. Además, aseguraba que la sociedad era algo que tenía lugar tanto dentro como fuera del hombre al mismo tiempo, puesto que la misma adoptaba e interiorizaba los valores y la moral de la sociedad. Por tal motivo, ciertos individuos se ven obligados a ciertos parámetros y límites con los que ellos no están de acuerdo y se rebelan ante ella.

Durkheim (1912) planteaba que tanto historiadores como sociólogos cada vez concuerdan más en que la religión es el fenómeno social más primitivo en la historia de la humanidad y a partir de ella se manifiestan todas las demás actividades colectivas: las leyes, los valores morales, las artes, las ciencias, la política, etc. Es decir, que, en principio, todo proviene de la religión.

En los próximos apartados se presentan los distintos cuestionamientos y respuestas a este fenómeno según las distintas disciplinas previamente mencionadas.

3.1 SOCIOLOGÍA Y RELIGIÓN

August Comte (1798-1857) se considera el padre de la sociología y del positivismo. También se le critica por tratar de hacer de su teoría social una religión ilustrada, a la cual nombró, en las postrimerías de su carrera, *religión universal*. A pesar de todas las críticas, su teoría del positivismo comtiano, eventualmente vinculada a la religión, tuvo gran influencia durante el siglo XIX. Probablemente, la razón para ello fue su posición y labor teórica en cuanto a la consideración del conocimiento científico-experimental como auténtica y exclusiva verdad del saber.

Cuando no se ha comprendido la relación necesaria entre la base filosófica y la construcción religiosa, las dos partes de mi carrera parecen discurrir en direcciones diferentes. Es, pues, conveniente hacer comprender que la segunda se limita a realizar el destino preparado por la primera. Este apéndice debe inspirar espontáneamente una tal convicción al constatar que desde mi inicio he intentado fundar el nuevo poder espiritual que ahora instituyo. El conjunto de mis primeros ensayos me condujeron a reconocer que esta operación social exigía en primer lugar un trabajo intelectual, sin el que no se podía establecer sólidamente la doctrina, destinada a poner término a la revolución occidental. He aquí por qué consagré la primera mitad de mi carrera a construir, a partir de los resultados científicos, una filosofía verdaderamente positiva, única base posible de la religión universal (A.Comte, 1851: *Oeuvres*, t. X, Apéndice general, pp. I-II).

Sin embargo, se podría decir que “la religión originó la sociología, y que la tarea más importante que la sociología ha tenido desde sus orígenes ha sido entender, explicar, analizar, catalogar y hacer comprensibles las experiencias, prácticas e institucionales de la religión” (Mendieta, 2002: 103). Antes de abundar en cuanto a la relación de estas dos disciplinas conviene revisar la definición de sociología. Sus orígenes etimológicos provienen del latín *socius*, y *logía*. Es definida como “ciencia que trata de la estructura y funcionamiento de las sociedades humanas” en el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE, 2013 versión en línea). Con respecto a esta definición cabe mencionar la afirmación aristotélica en el texto *Metafísica* (XII, 7, 1072b) a cerca de la función ética que desde sus orígenes tuvo la religión, sin importar si era politeísta o monoteísta, como un sistema de estructuración social a menudo utilizado por los sistemas políticos. Conviene señalar que tal afirmación era demostrada por los mensajes representados en las fábulas,

mitos y leyendas que conformaban parte de las escrituras religiosas representadas por los diferentes dioses y, posteriormente, en el cristianismo, por los principales personajes de esa religión. A estos fines el objetivo de la sociología como ciencia está evidentemente interrelacionado con la religión como un útil recurso de estructuración y funcionamiento social.

A pesar del vínculo entre sus orígenes no es posible que la sociología suplante a la religión dada su capacidad para renovarse y transformarse, por tanto, conforma un factor social inagotable. Ahora bien, el teórico Eduardo Mendieta (2002) parte de la premisa de que el estudio de la relación entre religión y sociología siempre se convierte en una reflexión meta-metodológica, y, de esta forma, también se convierte en una reflexión acerca de la posibilidad y filogénesis de la teoría social. Para examinar tal premisa discute varias metodologías que plantean diferentes perspectivas sobre ese vínculo.

Primeramente, este teórico menciona la tipología de los métodos y géneros historiográficos ideada por Richard Rorty (1998). En segundo lugar, la más popular de todas, desarrollada por Jürgen Habermas. La misma aparece en su libro *Teoría de la acción comunicativa* (1987) y sugiere que deben haber tres niveles de análisis: (1) meta-teórico, (2) metodológico y (3) empírico. La tercera, y última metodología a examinar, es la propuesta por Niklas Luhmann en su texto *Die Religion der Gesellschaft (La religión de la sociedad, 2000)*. En ella sugiere que la teoría social debe convertirse en una teoría de sistemas, es decir, una teoría que haga suyo el lenguaje de la teoría de sistemas complejos, de la cibernética y de la teoría de la comunicación. En los próximos apartados se hace un desglose detallado de cada una de estas propuestas con el objetivo de demostrar la relación entre la sociología, la religión y la historia humana.

Rorty (1998) identifica cuatro géneros de historiografía de la filosofía o formas de hacer sociología. Comienza con las *reconstrucciones históricas y racionales*. En realidad este género se

propone explicar cómo algunos problemas y sus maneras de explicarlos son fijados por la historia. El segundo en ser identificado es el *geistesgeschichtliche* o *histórico-espiritual*. El cual describe como “un canon intelectual que da coherencia a toda una cultura”. Un tercero es aquel un tanto desfavorecido por este teórico y al que identifica como *doxográfico*. Según él en esta metodología sociológica no se acepta el hecho de que en cualquier narrativa histórica o social se incluyen sus propias imposiciones o cánones. El último, Rorty (1998) lo identifica como *historia intelectual*. Esta forma de hacer sociología se ciñe más bien a los objetivos de la clase erudita que busca presentar un retrato histórico contemporáneo. Sin embargo, de acuerdo al autor plantea una problemática, dado que “...de un lado la sociedad dicta lo que los intelectuales problematizan y, del otro, lo que los intelectuales formulan, sugieren y exponen contribuye a una clarificación social que puede desatar una transformación social” (Mendieta, 2002: 105).

En realidad para la inmensa mayoría de los teóricos destacados en esta disciplina (Raymond Aron, 1965; Talcott Parsons, 1954; Robert Bellah, 1927; José María Mardones, 1999) y, por supuesto, Emile Durkheim, 1912) la historia de la sociología se convirtió en una descripción sobre el funcionamiento de la religión a nivel social. Tal descripción busca profundizar en el análisis a cerca de la religión como una práctica y un cosmos emblemático que crea un enlace entre los individuos y su entorno. Como resultado de estos análisis destaca el tema de la ordenanza general y las estructuras religiosas (se excluyen las políticas) que coordinan y arbitran el mismo. Particularmente, Emile Durkheim (1912) identifica dos aspectos principales sobre este tema: (1) la religión es un *factum* social no reducible a la imaginación del sujeto y, por ende, debe entenderse en términos sociales y (2) no puede evaluarse epistemológica ni racionalmente a partir de una discriminación entre lo verdadero y falso o lo válido y lo inaceptable. Según apunta Mendieta (2002):

Otro grupo de narrativas de reconstrucción racional e histórica de la sociología como sociología de la religión son aquellas que tratan de entender la acción social y la justificación de dichos modos de acción o mejor entre la acción y la justificación o adjudicación entre razones en el hecho de actuar de una u otra forma. Se parte del presupuesto de que la religión no es el ámbito de lo irracional, sino que la religión tiene una racionalidad que no es ni antirracional ni aracional. Es decir, se entiende la sociología como la tarea de entender las formas en que el ser humano ha aprendido a coordinar su interacción con otros seres humanos y el mundo, por medio de estructuras mentales e instituciones sociales que traducen las primeras en códigos que guían la acción social (Mendieta, 2002: 106).

Desde nuestra perspectiva notamos la evidente postura análoga en cuanto a la relación entre religión e interacción interpersonal propuesta por todas estas metodologías. Sin embargo, dado que en esta disertación profundizamos en el área de la lingüística y lo concerniente al discurso, no podríamos más que señalar la función fundamentalmente prescriptiva que, en general, posee este discurso religioso con el objetivo de influir en las relaciones interpersonales. Evidentemente, tal función se desprende de lo que postula y estudia cada una de las mismas. Igualmente, como postula Mendieta (2002), hay que mencionar las disyuntivas entre cada uno de estos grupos de pensadores. Los primeros conceden importancia a la religión dentro de la estructura social como un *sine qua non*, mientras que los segundos se la dan a la estructura social como el contexto en el que se desarrolla la religión. Este desarrollo siempre tiene como objetivo ofrecer herramientas para el desenvolvimiento social de los individuos.

Jürgen Habermas y su teoría expuesta en el texto *Teoría de la acción comunicativa* (1987) es la segunda proposición de Mendieta (2002). Este autor formula una transformación lingüística de la sociología mediante una reflexión metateórica que él llama *lingüistificación de lo sagrado*. La reflexión se divide en tres niveles de análisis: (1) la reflexión metateórica sobre lo que constituye el núcleo de estudio de la sociedad, (2) la reflexión metodológica a cerca de como aproximar el mundo simbólico del ser social y (3) el nivel empírico mediante el cual y contra el cual se prueban los análisis metateóricos y las propuestas metodológicas (Mendieta, 2002: 110). La propuesta de Habermas (1987) es más amplia puesto que estudia particularmente la interrelación humana. Su supuesto fundamental es que dentro de la teoría social la acción es racionalización. El teórico Mendieta (2002) lo explica de la siguiente forma:

La sociedad es la totalidad de interacciones humanas, las cuales siempre están mediadas por intereses instrumentales, objetivizantes, altruísticos o de entendimiento. La acción aparece coordinada, evaluada, criticada y en último análisis aceptada o no aceptada de acuerdo al criterio de logro y éxito (Mendieta, 2002: 110-111).

Después de un extenso y certero análisis, concluye, que la religión es un catalizador de la racionalización del mundo. La razón primordial es la ausencia de Dios en el mundo, hecho que permite objetivizar el mundo y asumir actitudes éticas y jurídicas respecto a otros seres humanos.

La tercera propuesta es la que desarrolla Niklas Luhmann (1977), considerado uno de los grandes teóricos del siglo XX. Desde la perspectiva lingüística, inicialmente propone una transformación léxica donde traduce los términos *conciencia*, *razón* y *subjetividad* en *sujeto* y

acción. Las categorías tradicionales, y objetos de estudio, *estructura social* y *religión* quedan descartadas. Luhmann (1996) las sustituye por *sistema* y *ambiente*. Según señala Mendieta (2002) para Luhmann (1996) el estudio de la teoría social “no debe ser una reflexión sobre el ser humano y sus modos de acción, sino una reflexión sobre sistemas y su simplificación y manejo de la complejidad”. La existencia tanto del sujeto como el hombre dentro de esta teoría es nula. En su propuesta sugiere que la religión es tan solo un subsistema más en la lista de sistemas que forman parte de la dinámica de la comunicación social. Luhmann (1996) critica el hecho de que la teología ha dejado de cumplir su función de reflexión respecto del subsistema de la religión. Por tal razón, concluye, debe reemplazarse por la reflexión teórica de la teoría de sistemas.

Finalmente, luego de examinar las teorías tradicionales y también contemporáneas, puntualizamos que las tres perspectivas se diferencian fundamentalmente en la importancia de la religión dentro de los sistemas sociales y en la dinámica de interacción entre los seres vivientes. Ha habido un giro totalmente opuesto desde la perspectiva positivista de Comte (1929) y Rorty (1998) donde la sociología sustituiría la religión y ambas estaban entrelazadas intrínsecamente hasta el desenlace y distanciamiento total de ambas, según Luhmann (1996).

En términos de nuestro estudio la importancia de estas teorías resta en la posición que se le otorga a la religión como un fenómeno que delinea las maneras de interacción interpersonal. Tal delineamiento ocurre, por ende, en gran medida, a través del discurso (verbal y no verbal), sin importar el nivel primitivo o moderno de tal o cual religión. No es posible ignorar el hecho de que ha conformado parte de los intereses intelectuales y las formas de vida desde que se tiene constancia del universo. Precisamente, es por tal razón, que en el próximo apartado se examina la religión desde el ámbito antropológico y se plantea su relevancia para esta ciencia social.

3.2 ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

En el campo de las ciencias sociales se define la antropología como el estudio del desarrollo, el *modus operandi* y de aquellos aspectos que definen a los grupos sociales. Su aplicación en particular al tema de la religión, entiéndase la antropología religiosa, examina los procesos religiosos en las diferentes culturas.

Emerge como su precursor Edward Tylor con la publicación del libro *Cultura primitiva* en el año 1871. En el mismo presenta los fundamentos de esta ciencia y examina el desarrollo social de la religión. Razón por la cual también se le considera fundador de la antropología religiosa. Posteriormente, surgieron otros enfoques que abrieron otras metodologías y objetos de estudio dentro de la antropología religiosa. Estos nuevos enfoques incluyeron trabajos de campo y objetivos distintos. Entre los más importantes autores y obras relevantes mencionamos a Robert Lowie (*Religión primitiva* en 1924), Evans Pritchard (*La religión nuer* en 1956) y Clifford Geertz (*La interpretación de las culturas* en 1987).

El teórico Marzal (2002) identifica tres enfoques sucesivos en la antropología religiosa: (1) el evolucionista, que analiza el origen y la evolución de la religión, (2) el funcionalista, que analiza las funciones que ella cumple en la sociedad, y (3) el simbólico, que analiza el significado que ella tiene para los que la practican. Aclara que “tales enfoques no son contradictorios, sino complementarios, y abordan sin duda aspectos cada vez más importantes del fenómeno religioso” (Marzal, 2002). Asimismo, señala que además de estos enfoques, específicamente en Hispanoamérica, se conoce muy bien la labor antropológica e historiográfica que se realizaba durante el periodo de evangelización donde los cronistas compilaban descripciones de esta índole y, por tanto, también hay que tomarlas en consideración. Por tal razón, exponemos, en primer

lugar, información resumida sobre ese primer periodo, aun cuando no se cataloga oficialmente como antropología indígena o americana. Posteriormente, en los próximos apartados, detallamos los enfoques antropológicos más relevantes con el propósito de demostrar el concepto de la religión desde tal perspectiva y su rol en los orígenes del ser humano como ente social.

3.2.1 Antropología historiográfica de los indios americanos

Como se ha mencionado previamente, a partir de la propuesta teórica de Marzal (2002), durante el periodo de colonización, y específicamente, en el proceso de evangelización, muchos cronistas detallaron los distintos procesos religiosos de los aborígenes latinoamericanos. Esta labor investigativa no se considera oficialmente antropológica, sino historiográfica y etnográfica, puesto que la disciplina de la antropología se desarrolló plenamente varios siglos después. Sin embargo, el contenido de la información incluye descripciones de las religiones indígenas, tradiciones orales y mitos, análisis de los rituales y conversión cultural y resistencia indígena (Marzal, 2002). A tales propósitos la información permite obtener conocimientos antropológicos de esas civilizaciones.

La civilización española de la época colonial partía de la biblia católica donde se afirma: “Los dioses de los paganos son demonios” (Sal. 96.5). Por tal razón, “el catolicismo colonial español consideraba demoniacas las religiones indígenas y justificaba su destrucción” (Marzal, 2002). Es evidente la clara convergencia entre teología y antropología puesto que, como la historia y la etnografía ha demostrado posteriormente, eran simplemente civilizaciones distintas. A pesar de ello, Marzal (2002) sostiene que el estudio de las religiones americanas, tanto por parte de religiosos como de laicos, hizo nacer la antropología religiosa en la América española.

Según plantea gran parte de los cronistas emplearon en sus descripciones dos elementos como punto de partida: (1) natural y (2) moral y básicamente relatan una diferencia entre las altas culturas de México y Perú y ciertos pueblos amazónicos que aparentaban ser ateos. Igualmente, este relato aparece en el texto *De procuranda indorum salute* presentado en 1588 por Acosta. En esta guía para la evangelización se aconseja al sacerdote: “es menester que haga refutación particular de los dioses y huacas y otras supersticiones particulares que son especiales de su pueblo”. “En su investigación y estudio empleará un trabajo utilísimo y totalmente necesario” (Acosta, 1987: 269).

Représentant d'un ordre qui incarne « le nouvel esprit réformiste et missionnaire » d'après Florencio Hubeñák, Acosta débarque donc dans une vice-royauté en pleine crise politique et religieuse. Selon Luciano Pereña, le *De procuranda indorum salute* d'Acosta est un diagnostic sur cet état de fait et le trait reflète les préoccupations de son auteur à propos de cette période. Il cherche des solutions et trois objectifs fondamentaux qui guident son action: urgence d'en finir une bonne fois pour tout avec la polémique sur la légitimité de la conquête et de la présence espagnole aux Indes: urgence de dénoncer les abus des colons et des religieux et d'y mettre fin: urgence de mettre sur pied de nouvelles bases pour une éducation et une évangélisation plus efficaces. Dans cette optique, la méthode adoptée par les jésuites - persuasion et contrainte - s'adresse à des populations considérées comme infantiles, à surveiller constamment. Jérôme Thomas, *L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute*, 1588. (Recuperado en la revista en línea *Cahiers D'Études Du Religieux* <http://cerri.revues.org/942>.)

Marzal (1992) también cita y recomienda el trabajo del sacerdote franciscano Sahagún (1956) puesto que expuso su investigación mediante la publicación de un libro en la lengua náhuatl. Según Sahagún (1956) esto era necesario para revelar “tanto los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones” (Sahagún: 1956; I, 27) como la experiencia religiosa descrita en la lengua nativa. Su trabajo incluye un extenso trabajo de campo realizado con la colaboración de asistentes trilingües, antiguos códices e investigación pragmática de datos relevantes como, por ejemplo, los sacrificios humanos.

En cuanto a las tradiciones orales y los significados otorgados a los mitos, varios misioneros realizaron trabajos de campo en las diferentes civilizaciones. El mismo Sahagún (1956) aparece destacado en lo concerniente a la civilización azteca, Ávila (1966) en el andino y en el maya el anónimo quiché del Popol Vuh transcrito en el año 1722 por el sacerdote dominico Jiménez (1929). Esta última es una parodia diabólica, según relata Acosta (ed.1987), mediante la cual el demonio engañó a los indios, aunque Dios se desquitó haciendo que los indios recibieran fácilmente el cristianismo, tan parecido a su religión, originó similitudes entre las altas culturas y el cristianismo (Acosta, ed.1987 *ibid* Marzal, 2002). En el siglo XVIII Clavijero afirmaba que los indios conocen a Dios con “la luz natural de la razón”. Otra hipótesis explicaba, en este mismo periodo, que dichas religiones nacen con la predicación apostólica (*cristianización originaria*) pese a desfigurarse eventualmente. Así Valera (1968) otorga ciertos rasgos cristianos a la religión incaica como: creer en Dios todopoderoso e invisible, en el demonio y en la resurrección de los muertos. De hecho, los incas decían que el apóstol Bartolomé era una estatua del Templo del Sol de Cuzco y llegaron a organizar cofradías en su honor por representar sus dos tradiciones (Marzal, 2002). Por su parte, el criollo agustino Calancha (1639) realiza la mejor descripción de las religiones de la costa de Perú y narra el mito de Vichama a partir del cual elabora una comparación con el de Génesis y

concluye: “conjuntando trozos, como razones de carta rota” y “quitando clausulas, añadiendo ficciones asentaron depravándolo su principio” (Calancha, 1639: 414).

El análisis de los ritos también ocupó un lugar predominante entre los investigadores de la época. El Inca Garcilaso (1609) explica el rito que hacen los indios al arribar con alguna carga a las *apachetas* o cumbres de los montes. Según su descripción se depositaba una ofrenda, ya fuese un pelo, una ceja o una bola de coca en agradecimiento a Dios y no como idolatría al monte según era entendido por la mayoría. Así explicaba que en realidad el término *apachec-ta* no se refiere al monte, sino que es el dativo del participio del verbo *apachec* que significa *al que hace llevar*. Era un gesto de gratitud a Dios por su ayuda, así lo expresa Garcilaso (1609): “entendían los indios, con la lumbre natural, que se debía dar gracias y hacer alguna ofrenda al Pachacamac, que ellos adoraban mentalmente por haberles ayudado en aquel trabajo” (Garcilaso, 1992:78). Asimismo, en su texto *Relación Valera* (1968) describió los templos naturales y artificiales que tenían los incas. Para ellos los montes, cuevas y ríos eran templos de Dios “no por entender que había allí alguna divinidad, sino porque creían que el gran Dios *Illa Tecce* había criado y puesto allí aquella tal cosa para que sirviese como lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados” (Valera, 1968:157). Bartolomé de Las Casas, llega a cristianizar los ritos indios y, según apunta Gutiérrez (1992), defiende su valor objetivo hecho que “le permite, sin aprobar, discernir el sentido religioso de actos, como los sacrificios humanos, que provocaban repulsión a sus contemporáneos” (Gutiérrez, 1992: 262).

3.3 EL DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA

En la investigación, y teoría pionera, sobre antropología religiosa de Edward Tylor (1871), se examina la evolución de lo que él llama “el animismo de las razas inferiores” y “el monoteísmo de los pueblos civilizados”. A partir del estudio de dicha evolución este antropólogo identifica seis estados: (1) creencia en un alma espiritual, (2) atribución de un alma a todas las cosas, (3) existencia de espíritus puros, (4) politeísmo, (5) sistema dualista de lo bueno y lo malo y (6) tránsito al monoteísmo. A pesar de que debido a la ausencia de evidencia empírica esta clasificación no tuvo aprobación, la investigación de Tylor (1871) otorgó una racionalidad y lógica a las religiones primitivas que posteriormente facilitaron su examen científico. De esta forma, delimitó el hecho religioso a un enfoque estrictamente empírico. Hasta ese momento otros teóricos no habían desarrollado tal enfoque. Por ejemplo, el antropólogo Lubbock (1870), un año antes, estableció otras siete etapas en dicha evolución que partían de lo que él llamaba “el punto cero” y que era lo reclamado por el movimiento de la *Ilustración* regente en esa la época. Estas etapas eran: (1) el ateísmo (no ausencia de Dios, sino de ideas sobre la materia), (2) el fetichismo, (3) el totemismo, (4) el chamanismo, (5) la idolatría, (6) el Dios creador y (7) el Dios garante de la época (Lubbock, 1987: 186). Sin embargo, estas etapas no podían ser comprobadas desde un enfoque empírico y, por tanto, resultaban inválidas ante la comunidad científica. Tylor (1871), además de permanecer en su empirismo, también se limitó a dar una escueta definición de religión: “la creencia en seres espirituales” (Tylor, 1891: 27). Si bien fue duramente criticado por la misma, ofreció la siguiente explicación:

Que si en la definición de religión se exige la creencia en una divinidad suprema o en un juicio después de la muerte, la adoración

de ídolos o la práctica de sacrificios, u otras doctrinas o ritos parcialmente difundidos, no hay dudas de que muchas tribus pueden ser excluidas de la categoría de religiosas (Tylor, 1981: 26).

Es importante destacar que en sus investigaciones también se contemplaron los conceptos de rito, creencia, emoción y ética, pero de manera más sublime. Eventualmente su enfoque fue criticado por no incluir el tema de la emoción y limitarse esencialmente al aspecto intelectual de la religión.

Las críticas a esta teoría primitiva de Tylor (1871) tuvieron como resultado el desarrollo de otras teorías y metodologías sobre la antropología religiosa. Así Robert Lowie realizó la crítica más exhausta en el libro *Primitive Culture* en 1924 (reeditado en 1952). Este antropólogo recoge en su libro el análisis etnográfico de cuatro religiones primitivas pertenecientes a: (1) los indios cuervo¹, (2) los ekoi², (3) los bakaua³ y (4) los polinesios⁴. Comienza por hacer referencia a la definición dada por Tylor (1871), puesto que entiende que “empezar por tal definición sería tan inútil como la del concepto de conciencia en un libro de psicología o del concepto de electricidad en un tratado de física, y que ella solo se puede entender después de haber terminado el examen de los datos” (Lowie, 1924:14). Sin embargo, como bien señala Marzal (2002), en su intento por

¹ Los indios cuervo, llamados en su propia lengua *apsaróka* o *apsálooke*, son una tribu indígena de Estados Unidos, cuyo territorio histórico corresponde al valle del río Yellowstone. Actualmente, habitan en una "reserva india" al sur de Billings, estado de Montana.

² Ekoi, group of peoples situated in extreme southeastern Nigeria and extending eastward into neighbouring Cameroon. Ekoid Bantu languages are spoken by many groups.

³ Bakaua

⁴ Polynesian culture, the beliefs and practices of the indigenous peoples of the ethnogeographic group of Pacific Islands known as Polynesia (from Greek poly 'many' and nēsoi 'islands'). Polynesia encompasses a huge triangular area of the east-central Pacific Ocean. The triangle has its apex at the Hawaiian Islands in the north and its base angles at New Zealand (Aotearoa) in the west and Easter Island (Rapa Nui) in the east. (Encyclopedia Britannica Online).

definir el concepto comete el mismo error, y también lo limita a su objetivo de estudio. Esta vez no es el aspecto intelectual, sino el emocional puesto que “encuadra en el mismo epígrafe fenómenos que, desde el mismo punto de vista psicológico, pertenecen junto a una categoría diferenciada ante el resto del universo” (Marzal, 2002). Lowie (1924) abunda sobre ello y lo explica de la siguiente forma:

Mi definición no pretende ser exacta, sino simplemente una definición mínima de las implicaciones psicológicas de la religión; intenta solo definir el mínimo común denominador a todos los fenómenos religiosos. Como Durkheim, derivo este elemento de una dicotomía del universo; pero, siguiendo a Matter más que a Durkheim, cifro esta dicotomía no en la arbitraria división entre lo *Sagrado* y lo *Profano*, sino en la diversa respuesta ante estímulos normales y anormales, en la espontánea distinción de tal modo creada entre lo Natural y lo Sobrenatural, la cual no requiere ninguna preexistente formulación abstracta de la naturaleza. La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino (Lowie, 1976: 305-306).

Asimismo, Lowie (1976) señala el vaticinio del final de la religión como crítica contundente no solo a Tylor (1871), sino a un buen grupo de sus seguidores. Ante ese supuesto responde que “sobrevivirá con toda certeza, puesto que la historia muestra simplemente una historia del sentimiento religioso a nuevas manifestaciones de lo Extraordinario o Santo”. El último punto controversial es el tema de la evolución de los seres sobrenaturales que va desde lo más simple a lo más complejo. A cerca de este tema Lowie (1924) cita el texto *The Making of Religion* (1898)

de A. Lang. Este antropólogo declaraba que en algunos pueblos primitivos se había encontrado una imagen de Dios eterno, causa de todo, amigo del hombre y guardián del orden moral que no había podido ser introducida por los evangelistas blancos. Además, hace referencia al texto *El surgimiento de la idea de Dios* de W. Schmidt (1908-1909) (*Der Ursprung der Gottesidee*). A partir de este argumenta la existencia de la creencia en un Dios supremo en las etapas más tempranas de la historia humana. Finalmente, Lowie (1924) se pronuncia más contundentemente a cerca de los temas religión y magia. Su postura coincide con la contemporánea. En consonancia con ello expresa: “dado el nivel actual de nuestros conocimientos, tanto la magia como la religión se podrían considerar como componentes extremadamente antiguos de la forma humana de ver el mundo (Lowie, 1976: 144).

En consonancia con esta postura contemporánea de Lowie (1976), surge un grupo de antropólogos investigadores que profundizó en el enfoque funcionalista de la religión. Particularmente pertenecían a la escuela inglesa y postulaban que *la religión en cualquier tipo de sociedad tiene sentido*. Malinowski (1948) afirmaba que “esta era la lógica de la racionalidad...la magia, la religión, la mitología tenían que tener sentido” (1948: 224). En sus trabajos de campo con distintas tribus, este mismo autor, decía haber descubierto “un primitivo más interesado en la pesca y la horticultura y en hechos y festejos de su tribu que en especulaciones sobre sueños y visiones o explicaciones de dobles en estado catalépticos”. Todo esto contrario a lo que su predecesor Tylor (1871) argumentaba y quien “concedía al salvaje un estatus de racionalidad y de contemplación excesivamente alto” (Malowski, 1948: 14-15).

Asimismo, Malinowski (1948) arremete en contra de Durkheim (1912) y su análisis simbólico francés. Ello se debe a que Durkheim (1912) realiza una identificación entre religión y sociedad en la sociedad totémica australiana de donde concluye que “el dios del clan no puede ser otra cosa

que el clan mismo” y dado que un grupo social posee todo “para hacer nacer la sensación de lo divino en las mentes de los hombres tan solo mediante el poder que sobre ellas detecta: pues para sus miembros es lo que Dios para sus adoradores” (Durkheim, 1912). En contraposición Malinowski (1948) plantea lo siguiente:

... la religión primitiva es también personal, la efervescencia colectiva es a menudo de naturaleza secular, la tradición en las sociedades primitivas une, pero no identifica, lo sagrado y lo profano, y el concepto de un alma colectiva carece de fundamentación fáctica y es contrario a los métodos de la ciencia social (Malinowski, 1948: 68-69).

Los conceptos de *magia*, *ciencia* y *religión*, al igual que en el ámbito sociológico, también son mencionados por este autor. Específicamente, la secuencia evolutiva que de estos establece el antropólogo Frazer (1922). A partir de sus incursiones en el campo para realizar las labores investigativas Malinowski (1948) demuestra que “...no existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ninguna raza de salvajes que desconozca ya la actitud científica”. Este teórico define la magia como “un acto manipulativo que debe ser efectiva en cuanto se haga bien el rito, mientras que la religión es una súplica a Dios con la posibilidad de ser o no respondida y nace de la experiencia no de la tradición” (Malinowski, 1948).

Finalmente, la crítica más contundente a los estudios evolucionistas dentro de la antropología religiosa la formula Evans Pritchard (1974). Su contundencia llega al punto de prescribir la colaboración de teólogos en las investigaciones de antropología religiosa, puesto que la religión, además de tener un fin social y cultural, es un estado íntimo o una “relación entre el hombre y Dios que trasciende todas las formas”. En su trabajo etnográfico aborda no solo el tema de la religión,

sino también el de la magia. Principalmente alude a la importancia que se le ha dado, junto a los ritos, cuando en realidad son tan solo un fenómeno más en la religión. Pritchard (1974) realiza trabajos de campo con tribus de África como los bantús⁵, los pueblos sudaneses⁶ y los nuer⁷. A partir de sus trabajos argumenta que “muchos estudiosos sin hacer trabajo de campo suponen como universales el animismo, la magia o los espectros...y sostienen que las religiones primitivas son ritualistas, poco éticas y de escaso valor personal” (Pritchard, 1974 *ibid* Marzal, 2002). Asimismo, sostiene que se debe contribuir a una eventual clasificación de las filosofías africanas puesto que:

Se descubrirá que una de estas creencias, o sistema de creencias, dominará sobre las demás, dándoles al mismo tiempo una forma, una configuración y un color característico (Pritchard, 1980: 371 *ibid* Marzal, 2002).

Así la configuración religiosa de la mayoría de los bantúes es el culto a los antepasados; la de muchos pueblos sudaneses, la brujería; la de los nuer, la idea de Espíritu. Por esta preminencia del Espíritu los nuer casi desconocen otros rasgos religiosos africanos y así dan poca importancia a almas de los muertos, no tienen ideas animistas y atribuyen un papel secundario a la brujería. Otro rasgo negativo de los nuer es la completa ausencia de rituales, entendido esto en el sentido de ceremoniales o interdicciones de tanta importancia entre otros pueblos africanos (Pritchard, 1980: 372-374 *ibid* Marzal, 2002).

⁵ Bantu peoples, the approximately 85 million speakers of the more than 500 distinct languages of the Bantu subgroup of the Niger-Congo language family, occupying almost the entire southern projection of the African continent (Encyclopedia Britannica Online).

⁶ South Africa

⁷ Nuer, people who live in the marsh and savanna country on both banks of the Nile River in South Sudan. They speak an Eastern Sudanic language of the Nilo-Saharan language family. The Nuer are a cattle-raising people devoted to their herds, although milk and meat must be supplemented by the cultivation of millet and the spearing of fish. Because the land is flooded for part of the year and parched for the rest of it, they spend the rainy season in permanent villages built on the higher ground and the dry season in riverside camps (Encyclopedia Britannica Online).

En fin, este antropólogo menciona en concreto cuatro aspectos que, según él, deben corregirse en las investigaciones sobre antropología religiosa: (1) no confundir la religión con los ritos, los mitos o los valores, (2) debe prescindirse de las ideas del investigador, (3) se deben clasificar las filosofías africanas y (4) es necesaria la colaboración de un teólogo puesto que la religión “es un misterio que se esconde tras los nombres, las apariencias totémicas, entre otras, en que aparece representada” y, por tanto, duda que el antropólogo pueda decir mucho.

En este último apartado se presenta la discusión sobre el aspecto simbólico, esta vez no desde la sociología, sino desde la antropología religiosa. En el mismo se analiza el significado que tal aspecto tiene para los que practican la religión. El exponente principal de esta área es Geertz quien en el *Diccionario de Sills* (1974-1977) sostiene que en el enfoque simbólico “no hay una tendencia analítica, una figura central en torno a la cual se pueda ordenar el debate, ni un sistema que relacione entre sí las diferencias corrientes”. Asimismo, en contraste con la postura objetiva de Durkheim (1912) este teórico estudia la religión como hecho subjetivo y tal y como se da en el creyente. En consonancia con este propósito define religión como:

[...] un sistema de símbolos que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad (Geertz, 1965: 206).

Su planteamiento se resume en los siguientes cuatro postulados: (1) la religión es una perspectiva que se expresa en actitudes y motivaciones profundas, (2) se legitima por la autoridad de la hierofanía, (3) se conserva por la acción ritual y (4) sirve para dar un sentido trascendente a

la vida. Tales postulados se explican detalladamente en los próximos apartados a partir de la interpretación ofrecida por Manuel Marzal en su artículo *Antropología de la religión* (2002).

La perspectiva religiosa se diferencia de otras tres generalmente frecuentes: (1) la del sentido común, (2) la científica y (3) la estética. El contraste estriba en que la primera, acepta el mundo tal como representa ser. La segunda, parte del análisis y no acepta nada hasta que se compruebe empíricamente. La tercera, se difunde con lo aparente, mientras que la religión “se ubica en lo realmente real” (Marzal, 2002: 136).

La perspectiva religiosa opera, para Geertz (1965), por un conjunto de símbolos. “Símbolo es no solo el rito, sino todo objeto, acto, suceso, cualidad o relación que sirve de vehículo de una concepción, donde la concepción es el significado del símbolo” (Geertz, 1965: 206). Sin embargo, hace la salvedad, de que tales símbolos no solo promueven la perspectiva religiosa en cuestión, sino que condicionan al individuo. Apunta que es particularmente importante la hierofanía religiosa puesto que legitima la autoridad, independientemente de si es religión tribal, carismática, escriturística, sacerdotal, etc. “Y que explica la fe por creyente, quien no cree lo que conoce, sino más bien conoce lo que cree” (Marzal, 2002: 137). Por otro lado, señala que el acto religioso se mantiene por los ritos, dado que en las celebraciones de estos es cuando “los estados de ánimo y las celebraciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana se encuentran y refuerzan mutuamente” (Geertz, 1965: 213). Por último, la perspectiva religiosa, de acuerdo con este planteamiento, tiene como función resolver el problema del sentido de la vida. Según Marzal (2002) Geertz (1965) indica que la religión sirve también al individuo para convertir el caos diario y aquello que consideramos injusto e incomprensible en lo que él denomina *cosmos*. De este modo, el sufrimiento como problema religioso no es como evitarlo, sino como soportarlo (Marzal, 2002: 137).

Finalmente, Marzal (2002) plantea que, si bien Geertz (1965) completa el enfoque evolucionista y funcionalista con su enfoque simbólico, no acierta a exponer los estados de ánimo y las motivaciones de la perspectiva religiosa. Sin embargo, según el mismo admite, estos estados y motivaciones tampoco aparecen expuestos en otras investigaciones. Son precisamente estos estados de ánimo así como las motivaciones los que son objeto de estudio de la psicología. En el próximo apartado se presentan varias investigaciones desde las distintas ramas de la psicología para abordar no solamente el tema de las motivaciones y los estados de ánimo, sino los procesos psicológicos que ocurren en la psiquis humana durante la adquisición y el procesamiento del fenómeno religioso en su transcurso existencial.

3.4 PSICOLOGÍA Y RELIGIÓN

Antes de comenzar con la descripción de las propuestas de distintas ramas de la psicología en relación a su rol en la psiquis humana, es menester señalar que solo la teoría psicoanalítica se reconoce como la más desarrollada y completa. No obstante, tanto el conductismo como la teoría de la *Gestalt* y otras ramas de índole filosófica, como la psicología fenomenológica, han contribuido en diferentes aspectos al desarrollo de investigaciones y teorías sobre este tema. Para su exposición, primeramente, se presenta la aportación de las distintas ramas colaboradoras y, finalmente, se detalla el estudio psicoanalítico de la religión puesto que es el más extenso.

3.4.1 Psicología fenomenológica

La psicología fenomenológica ha tratado de entender la intencionalidad y las experiencias y vivencias conscientes que ha circundado la psicología existencial (Gómez Sánchez, 2002). De este tipo de psicología su máximo exponente y desarrollador de teorías es Victor Frankl (1978, 1994 y 1995) con sus obras *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia* (1978), *La presencia ignorada de Dios. Psicología y religión* (1994) y *El hombre en busca del sentido* publicada en 1995. Frankl aparte de ser psicólogo también fue superviviente de los campos de concentración del holocausto judío. Su teoría se vinculaba estrechamente al psicoanálisis existencial propuesto por Ludwig Binswanger (1942) quien armonizaba freudismo con fenomenología heideggeriana y la psicología de las profundidades de Igor Caruso (1958) (Gómez Sánchez, 2002). Así desarrolla la *logoterapia*. En la página cibernética de la Casa Viktor Frankl de México se define esta terapia de la siguiente forma:

El término *Logos*, acuñado por Heráclito de Éfeso en el siglo VI A.C. es utilizado por Viktor Frankl como *sentido*, por lo tanto, la Logoterapia es la terapia que se enfoca en descubrir el sentido de la vida para cada persona.

La Logoterapia es reconocida a nivel mundial como la Tercera Escuela Vienesa de Psicoterapia, entendiendo como la primera al Psicoanálisis de Sigmund Freud y como la segunda a la Psicología Individual de Alfred Adler.

Es un tratamiento y acompañamiento para personas que sufren problemas existenciales, ante el cambio de costumbres, la

devaluación de las tradiciones y de los valores así como una pérdida de sentido o crisis personal.

La Logoterapia detecta los síntomas de vacío existencial y despierta en el ser humano, la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. (Recuperado el 11 de junio de 2013 en www.casaviktorfrankl.com/queeslogoterapia.html)

Según destaca Gómez Sánchez (2002) el modelo fenomenológico y su propuesta a cerca de la religión, se origina en el desarrollo de unas conferencias tituladas *Conferencias Gifford* celebradas en la Universidad de Edimburgo entre los años 1901 y 1902. El máximo exponente y precursor en estos estudios allí presentados fue William James con su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, producto de esas conferencias. James (ed.1986) está catalogado como el constituyente primario de la psicología de la religión. Sus trabajos se enfocan en un tipo de investigación un tanto aislada. En ellos trata de “describir los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad” (James, ed. 1986: 34). Sin embargo, se mantiene al margen de las realidades sociales, culturales e institucionales y, por tanto, deja de lado ciertos aspectos que muy probablemente inciden en los procesos estudiados. En sus investigaciones incluye textos penitenciales, narraciones de vida, cartas, diarios y, a partir de todo ello, identifica dos tipos de personalidades: (1) “los que nacen de una vez” y (2) “los que nacen dos veces” (James, ed. 1986:70). “Los primeros experimentan una agradecida admiración por la existencia y esa *emoción cósmica* adopta irresistiblemente las formas del entusiasmo y la libertad, rechazando en la medida de lo posible la infelicidad como algo no solo desagradable, sino además malo y vil” (Gómez Sánchez, 2002: 149). James (ed. 1986) cita a San Francisco de Asis (1182-1226), Jean-Jacques

Rousseau (1712-1778) y Walt Whitman (1819-1892) de quienes expresa que “encontramos personas así en todas las épocas, penetradas apasionadamente por el sentido de la bondad de la vida a pesar de las dificultades diarias y de las teologías siniestras que los rodean” (James, ed. 1986: *Conferencias IV y V*). Mientras que “el alma enferma subraya la vanidad del mundo, el sentido del pecado y los aspectos desgraciados” (James, ed. 1986: *Conferencias VI y VII*). Este conflicto se manifiesta en una lucha interna como expresa San Agustín en sus *Confesiones* (397 D.C. – 400 D.C.).

Según James (ed. 1986) no es posible definir el concepto de religión puesto que incluye tanto diversas experiencias como colectividades. Existe la posibilidad, más bien, de identificar un conjunto de creencias y actitudes de la vida religiosa, que podrían caracterizarse como universales. James (ed. 1986: 363) identifica las siguientes cinco creencias:

1. Que el mundo visible constituye una parte de un universo más espiritual del que extrae su sentido esencial.
2. Que la unión o la relación armónica con este universo superior es nuestro verdadero objetivo.
3. Que la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental ya sea Dios o Ley constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico.

La religión incluye también las características psicológicas siguientes:

4. Un entusiasmo nuevo que se agrega a la vida en calidad de un don o presente, tomando la forma de encantamiento lírico o llamada a la honradez y al heroísmo.
5. Una seguridad y sensación de paz y, en relación con los demás una preponderancia de sentimientos amorosos.

A partir de un criterio pragmatista, como señala Gómez Sánchez (2002), James (ed. 1986) se inclina por el efecto positivo que tiene la religión en la personalidad del ser humano. “Desde nuestro yo subconsciente mediando entre la naturaleza y el más allá, nos sentimos unidos con este más allá de nosotros mismos, que no se opone, sin embargo, a nosotros, sino únicamente a los aspectos inferiores de nuestro yo dividido” (Gómez Sánchez, 2002: 151). James (ed. 1986) lo expone de la siguiente manera:

La región no visible en cuestión no es simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias para la conducta en el mundo natural como secuela de nuestro cambio regenerativo. Por consiguiente lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad (James, ed.1986: 383-384).

Como fundador de la psicología religiosa este teórico enfatizó predominantemente el enfoque positivista de la religión como práctica general, al margen de cualquier denominación. A partir de sus investigaciones concluye que la misma tiene un valor positivo y, por tal razón, se resiste a la crítica de los funcionalistas quienes se inclinan por una postura negativa y manipulativa.

3.4.2 Psicología religiosa según el estructuralismo genético

Conservando una visión análoga, en términos de mantenerse al margen de las denominaciones y contextos socioculturales al efectuar investigaciones sobre la psicología religiosa, se desarrolla la teoría del estructuralismo genético. Con el texto *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso. Una aproximación desde el estructuralismo genético* de Fritz Oser y Paul Gmunder (1980) se dio paso al desarrollo de las teorías genético-estructuralistas por parte de estos autores. Ambos establecían que a partir de los símbolos o exteriorizaciones de los individuos se puede determinar la organización o estructura subyacente y abordar desde ellos los procesos psicológicos religiosos. La teoría y sus respectivas investigaciones comienzan a desarrollarse a partir del año 1979. Enfocada en la idea de juicio religioso esta teoría intenta identificar diferentes estados de procesos religiosos sin referirse a una religión en cuestión, sino razonada “como explicación del mundo por parte del hombre, desde la consideración a una Última Referencia trascendente al mismo, como construcción de sentido incondicional” (Oser y Gmunder, 1980).

Ante esta propuesta Gómez Sánchez (2002) explica que:

...a pesar de ser una explicación de carácter psicológico, quieren sortear el reduccionismo de la idea de Dios o de lo divino a mera proyección de los deseos humanos, sin pronunciarse sobre el contenido de verdad de las religiones, mas subrayando que, en última instancia, los seres humanos se enfrentan, de un modo u otro, a las cuestiones del sentido, al momento del Absoluto, y a la posibilidad del carácter trascendente del Referente, se entienda

como Dios, lo divino, una fuerza impersonal, un difuso ser espiritual vinculado a la naturaleza u otras formas que testimonian el carácter universal de la estructura religiosa. Y aunque la resolución de tales cuestiones puede ser diversa –sin excluir la legítima posibilidad del agnóstico, la escéptica suspensión del juicio o el franco ateísmo-, tal diversidad de respuestas no anula el carácter último y básico de esos interrogantes ni la influencia que de ahí dimana para la autocomprensión y autodeterminación humanas (Gómez Sánchez, 2002: 154).

En general, probablemente por el carácter universal o genérico, el cual limita la consideración de otros aspectos, esta teoría no tuvo gran acogida en los círculos académicos. La gran crítica es que, sin lugar a dudas, hay aspectos que inciden en los procesos psíquicos durante el desarrollo de la religión en el individuo.

3.4.3 El psicoanálisis de la religión

De todos los exponentes más importantes de la rama del psicoanálisis, entiéndase Carl Jung (1875-1961), Erich Fromm (1900-1980) o Sigmund Freud (1856-1896), este último es quien desarrolla de forma completa y profunda la investigación en cuanto a los procesos psíquicos del ser humano durante el acopio y práctica de la religión. Asimismo, como se ha mencionado previamente, ha sido su teoría, en contraste con las demás de su misma disciplina, es decir, la psicología, la que ha logrado ofrecer propuestas empíricamente contundentes sobre este tema.

Personalmente, Sigmund Freud no fue un hombre religioso, no obstante se interesó mucho en la religión. En el seno familiar creció dentro del judaísmo y bajo lectura bíblica constante.

Aunque no se convirtió en un religioso practicante, ciertamente practicó a cabalidad el estudio de la misma. La institución religiosa se convirtió en la más investigada durante toda su carrera académica como psicoanalista. Dedicó 32 años (desde 1907 hasta 1939) en diferentes obras publicadas al análisis de la religión, a la cual, por cierto, consideraba la enemiga primordial de la racionalización. En los próximos apartados se revisan tales obras y sus distintos análisis sobre el tema.

En la obra de 1907 *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* este autor presenta una identificación de características análogas entre la neurosis obsesiva y los procedimientos de los actos religiosos a fin de demostrar su similitud. Así Freud (1907) expresa “podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad: la neurosis como una religiosidad individual y la religión como una neurosis obsesiva universal” (Freud, 1907: 1342). Su lista incluye las siguientes características: (1) minuciosidad en la ejecución, (2) la diligente atención para no olvidar nada y (3) la tendencia a complicar profusamente el proceso. La única incompatibilidad entre ambos es que los actos religiosos tienen un simbolismo, mientras que los actos de los neuróticos se catalogan como irrazonables y desatinados. Según señala Gómez Sánchez (2002), el psicoanálisis “ha descubierto que tales actos obsesivos entrañan, en sí y en todos sus detalles, un sentido, sirviendo de expresión a motivos y representaciones inconscientes” (Gómez Sánchez, 2002: 157).

En *Totem y tabu*, obra publicada en 1913, Freud comienza la búsqueda de una explicación psicoanalítica genética por herencia de Edipo. La monumental obra consta de cuatro libros sobre la lucha entre deseo y prohibición partiendo del incesto como tema básico. Paulatinamente se extiende tal análisis a otros temas que acaparan el origen social de las instituciones, mediante una analogía *quasi* metafórica de tabúes. De este modo, para el análisis institucional se basa en los

siguientes dos tabúes vernáculos: (1) el animal tótem y (2) las zoofobias infantiles. A partir de ambas crea un enlace que se originan en el complejo de Edipo. Según apunta Sánchez Gómez (2002):

El vínculo entre el animal tótem y el padre se lo proporcionó a Freud el análisis de las zoofobias infantiles, tal y como pudo considerarlas en el *Caso Juanito*. Más, en todo caso, los dos tabúes no tienen el mismo valor: la prohibición del incesto es de gran importancia práctica para la organización social. El respeto del animal totémico enlaza, sin embargo, con el origen de la religión. Esta encuentra sus fuentes en el intento de apaciguar el sentimiento de culpa por el crimen cometido y en el de obtener protección y cariño, según todo lo que la imaginación infantil puede esperar del padre. Tendencias que se condensan en la conmemoración ritual de aquel acontecimiento, en el banquete totémico, durante el cual el animal tótem es sacrificado y comido –una repetición, pues, del crimen primitivo-, a fin de crear vínculos entre los fieles y su dios. La comida totémica se convierte así en deber la reproducción del parricidio, enlazando el duelo y la fiesta. (Sánchez Gómez 2002: 158-159).

Ante tan prodigiosa teoría donde se le otorga un carácter universal al complejo de Edipo las críticas a esta obra fueron contundentes y también irónicas. Por ejemplo, Alfred Kroeber (1920) expresaba que “a ningún precio, se podía sustituir el paciente examen de los acontecimientos históricos reales por las fantasías de los neuróticos, ni el estudio del detalle por generalizaciones delirantes”. Sin embargo, irónicamente, la combinación freudiana que denunciaba la restricción

moral y sexual de la época servía como complemento al planteamiento teórico de Franz Boas (1858–1942), que buscaba rebasar el etnocentrismo y caló entre los académicos al punto de que posteriormente el mismo Kroeber (1920) se sometió a un psicoanálisis. De igual modo, Ricoeur (1970) criticó la falta de una transición lógica desde el parricidio al fratricidio para explicar el vínculo con la institución social. Por último, fueron los trabajos investigativos del antropólogo Malinowski (1948) los que pusieron de manifiesto la incongruencia entre el complejo de Edipo (universalizada) y la institución religiosa. Esta incongruencia surge debido a que el antropólogo recoge información sobre la tribu de los trobriandeses. Esta tribu tiene como tradición ser, en su pauta de residencia post marital, avunculocales. Entiéndase que la pareja pasa a vivir con el hermano de la madre del marido, hecho que desintegra a “Edipo” (Malinowski, 1948 *ibid* Gómez Sánchez, 2002). Para concluir, menciona Sánchez (2002) que la crítica más contundente que recibió esta obra se debió a su final. Al igual que en las obras *Moisés y la religión monoteísta* y *Fausto* de Goethe (1749-1832) se culmina la obra con las palabras: “En el principio era la acción”. Esto como antítesis a lo que se expresa en el *Evangelio de Juan*. Sin embargo, más allá de la antítesis religiosa las críticas surgen debido a que:

...reifica la fantasía y se opone a lo que el mismo había argumentado al abandonar la creencia en la seducción de la que le hablaban sus pacientes, sustituyendo la realidad del trauma por fantasías (no menos reales en su eficacia psíquica) (Gómez Sánchez, 2002: 163).

Por otro lado, en el ensayo *El porvenir de una ilusión*, publicado en 1927, se hace balance económico de la religión en el conjunto de la cultura, según apunta Gómez Sánchez (2002). Freud

identifica en la cultura una doble misión (1) dominar la naturaleza y (2) controlar las relaciones interhumanas. De hecho, como menciona este autor, ya en 1908 en su publicación titulada *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* había señalado que la cultura equivale a represión. De acuerdo a su argumento la misma surge por “la falta de amor de los individuos hacia el trabajo y por la necesidad de controlar las tendencias libidinales y agresivas, aunque Freud, en 1927 no se refiere a estas últimas” (Gómez Sánchez, 2002: 164). De este modo se trata entonces de mitigar “la dureza del vivir ya que el hombre demanda consuelo y pide que el mundo y la vida queden libres de espantos” (Freud, 1927: 2968 *ibid* Gómez Sánchez, 2002). Causa y efecto es el producto de tales demandas, al igual que ocurre en el análisis discursivo de esta investigación, entiéndase del discurso de FAV, donde a la iglesia se le llama “un hospital para los pecadores”. En consonancia con el argumento de Freud (1927) desde inicios del siglo XX, el producto de esas demandas lo constituyen las funciones de la religión. Paralelamente con la cultura la religión también pretende cubrir ciertas necesidades que aparecen descubiertas en la existencia humana.

La religión, pues, no es solo moral y prohibición, sino también esperanza y consuelo. No nace ante todo del temor, sino antes que nada del deseo. De ahí el peligro de que no sea sino una ilusión. De este modo, Freud engarza la descripción analógica y la explicación genética en una económica del deseo. De lo que este análisis trata en última instancia no es de la verdad o falsedad de las representaciones religiosas, sino de su función desde el punto de vista de su coste afectivo en términos de placer y displacer, satisfacción y renuncia. (Gómez Sánchez, 2002: 164).

El concepto del deseo suplanta a la neurosis freudiana de los textos anteriores. En este sentido apunta hacia una posición radical que pretende descifrar la confusión entre ilusión y religión. Es decir, aquí religión no es más que una respuesta a unas necesidades imperantes y, por tanto, no equivale precisamente a realidad. Aunque, como expresa en su definición sobre religión, la misma es un estado de neurosis que el ser humano tiene que pasar necesariamente. De este modo, “el abandono de la religión se cumplirá con la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y en la actualidad nos encontramos ya dentro de esa fase de la evolución” (Freud, 1927: 2985). El progreso está exclusivamente guiado por la ciencia (Gómez Sánchez, 2002). Así concluye que “nuestro dios *Logos* es precario, pero nuestra ciencia no es una ilusión” (Freud, 1927: 2992). Sin embargo, a partir de las críticas recibidas sobre esta obra parece ser que no toma en consideración la manipulación que también es posible realizar del lenguaje científico (Gómez Sánchez, 2002), del mismo modo que el lenguaje religioso puede ser manipulado para otorgar sentido a la existencia o para servir como instrumento de manipulación.

3.4.3.1 La Roma quadrata y el sentimiento oceánico

Gómez Sánchez (2002) utiliza el concepto de La Roma *quadrata* para hacer referencia a los procesos regresivos freudianos. La misma es una metáfora que, utilizada en el psicoanálisis, puede referirse a ese estado en que se desvela, así como en los descubrimientos arqueológicos, esa Roma antigua, o sea, las experiencias y sentimientos previos. De modo que en los estados psíquicos tras una regresión o cualquier otro proceso de análisis, consciente o inconsciente, en el que se profundice, se puede llegar a aquello que se encuentra allí, en algún lugar, simplemente sepultado y, tal vez, deforme. Freud en su obra *El malestar de la cultura* de 1930 analiza, a partir de una

respuesta a su amigo Romain Rolland (1866-1944) lo que él denomina el *sentimiento oceánico*. Según Gómez Sánchez (2002) “intenta una explicación psicoanalítica, genética, de dicho sentimiento que, por su parte, indica, no había experimentado nunca”. Freud lo denomina, a partir de su teoría del psicoanálisis, “una fase temprana del sentido *yoico*” (Freud, 1930: 3022). Esto pone en duda la génesis del sentido otorgado a la irracionalidad, la racionalidad o los principios morales. Es decir, que el hombre religioso, según el psicoanálisis freudiano, podría otorgar a su experiencia religiosa, entiéndase al *sentimiento oceánico*, un valor que proviene de sus experiencias previas y no el valor que establecen los estatutos teológicos. Desde luego, el carácter ilusorio que genera tal génesis apoyaría por completo la teoría psicoanalítica y su fase temprana del sentido *yoico*. *Eros y Tánatos*, irónicamente complementan el resto de esta obra. Este complemento le cuesta a Freud duras críticas dado que toma un desvío hacia la subjetividad tan ajena a aquella época de la *Ilustración* y la ciencia que apoyaba en sus obras.

Freud (1907) planteaba que “haga lo que haga, la religión siempre hace mal”. En sus investigaciones concluía negativamente no solo en cuanto a la práctica, sino a la función y hasta los fundamentos de la religión. No obstante, a cerca de su teoría decía que “en sí, el psicoanálisis no es ni religioso ni lo contrario, sino un instrumento neutral” (Freud, 1933: 3191). En realidad como parte de su análisis se cubrieron todos los aspectos principales de la religión como fenómeno humano, por tal razón, como se ha mencionado al comienzo, se considera el más completo y profundo. Nótese que se estudian las motivaciones, la función social, el proceso psicológico y su creación o génesis dentro de la psiquis humana y la percepción cognitiva y racional o, en su defecto, antirracional. En su época, y aun en la actual, coincidió con una diversa clase académica que opinaba que la religión paraliza la transformación social y no es más que un sistema de control social que funciona a partir de unos intereses específicos. No empero, “desde diversas perspectivas

Marx y Freud insistieron en que sus funciones son alienantes, paralizan los esfuerzos de transformación del mundo, atan a la infancia e impiden la emancipación social y la madurez humana” (Gómez Sánchez, 2002: 169).

3.5 RELIGIÓN Y FUNCIÓN CEREBRAL

William James, autor de *Las variedades de la experiencia religiosa. Un estudio en la naturaleza humana*, escrita en 1902, afirmaba que las teorías científicas están condicionadas orgánicamente tanto como lo están los sentimientos religiosos. A partir de las investigaciones expuestas en este texto se iniciaban las primeras indagaciones sobre este tema. Cabe mencionar que estos trabajos fueron realizados por E.D. Starbuck (1899) como encargo de James (1901). Toda la investigación fue presentada en las célebres y ya mencionadas *Conferencias Gifford* de la Universidad de Edimburgo durante el año 1901. En conjunto con las obras del antropólogo Evans Pritchard y su obra titulada *Las teorías de la religión primitiva* (1973) los trabajos de estos investigadores constituyen las bases, tanto en la antropología como en la neurociencia religiosa, de este tema.

Dentro de los supuestos fundamentales cabe destacar el *animismo* y el *antropomorfismo* como aquellos que apoyan el rol de la función cerebral en el desarrollo de la experiencia religiosa. Tales fundamentos son propuestos por Edward Tylor (1871), mencionado previamente en el apartado sobre antropología. Este antropólogo avala estos fundamentos a partir de la siguiente fragmentación dual: (1) el hecho de que las experiencias existenciales (sueños, trances, enfermedad, decesos, etc.) permiten que el ser humano primitivo presuma que el alma abandona el cuerpo humano en ciertas ocasiones y (2) este mismo ser primitivo le otorga características

animadas a cosas inanimadas. Asimismo, posteriormente se actualiza esta teoría de Tylor (1871), por el teórico Stewart Guthrie (2001), donde se antropomorfiza todo lo que vemos, por ejemplo, las sombras. Es menester señalar que, según menciona Vila (2002) el autor Jean Piaget (1996) pudo comprobar científicamente estos datos mediante investigaciones con niños y animales, sobretodo con objetos parecidos a los alimentos. Por supuesto, como afirma Rubia Vila (2002), habría que cuestionar si el elemento supervivencia que da lugar a la antropomorfización y esta, a su vez, como consecuencia del animismo, en realidad originan la religión. Sin embargo, aclara, que “no podría ser posible del todo puesto que existen otros procesos fisiológicos y de supervivencia, como el sueño o las alucinaciones visuales o auditivas, que permiten al ser humano experimentar la dejadez momentánea del cuerpo” (Vila, 2002). No obstante, existe una experiencia humana considerada fundamental para el origen de la religiosidad en la especie humana y es la célebre experiencia mística o de trascendencia. Este autor argumenta que si bien es producto de determinadas funciones cerebrales también genera una gran sensación de bienestar y, en ocasiones, de terror. En consonancia con esta opinión el teórico Wilson afirmaba que: “La predisposición a las creencias religiosas es la fuerza más compleja y poderosa en la mente humana y con toda probabilidad una parte erradicable de la naturaleza humana” (Wilson, 1979). Recuérdese, por ejemplo, las confusiones expresadas por Teresa de Ávila (1966) quien decía no saber si sus experiencias místicas provenían de Dios o del demonio. Asimismo, decía Pablo Tarso que en la visión mística “el alma es elevada al tercer cielo”. A pesar de ello es la experiencia que más profundo arraigo tiene al origen del sentimiento religioso en el ser humano (Rubia Vila, 2002). En el texto *El corazón místico*, del monje católico Wayne Teasdale (1945-2004), tal vínculo entre esa experiencia y el arraigo a aquello considerado espiritual o místico se expresa de la siguiente forma:

Cada religión tiene un origen similar: el despertar espiritual de su fundador a Dios, lo Divino, lo Absoluto, el Espíritu, el Tao, la consciencia ilimitada. Lo encontramos en la experiencia de los en la India; en Buda en su experiencia de iluminación; en Moisés, los patriarcas, los profetas y otras almas santas de la tradición bíblica. Tampoco está menos presente en la realización interna de Jesús de su revelación con su padre... y está claro en la experiencia de revelación de Mahoma de Alá por mediación del arcángel Gabriel. Teasdale,1999.

Tanto la existencia de la religión, como su intento fallido de erradicación, según argumenta Henri Bergson (1980): “En el pasado, y aun hoy todavía, se encuentran sociedades humanas que no tienen ni ciencia, ni arte ni filosofía, pero nunca ha habido sociedades sin religión”, son prueba, afirma Rubia Vila (2002), de que el origen de la religión tiene un aspecto fisiológico y neurológico. Tal aspecto demuestra ser intrínseco a la estructura cerebral y a los procesos cognitivos del ser humano pues aun en las sociedades más evolucionadas, en contraposición a lo que especulaba Freud, continúan existiendo y proliferando denominaciones religiosas. Asimismo, en aquellas sociedades donde, ya fuese por razones económicas, sociales o políticas, se ha tratado de suprimir el desarrollo del sentimiento religioso o espiritual no ha sido posible.

De hecho, Ian Barbour (1990) postuló seis tipos distintos de experiencias religiosas: (1) la experiencia numinosa de lo Sagrado, (2) la experiencia transformadora de la reorientación, (3) el coraje de enfrentarse a la muerte, (4) la experiencia moral de la obligación, (5) la experiencia del orden y la creatividad del mundo y (6) la experiencia mística de la unidad. El detalle más importante es que aunque todas las teologías comienzan en alguna de estas experiencias se ha

podido comprobar científicamente que cada una de las mismas son producto de alguna actividad cerebral (Rubia Vila, 2002).

Así, a pesar de la contundencia que este tipo de experiencia mística causa en la psiquis humana, llegando incluso a cambiar patrones de conducta, como otros procesos psicológicos, su vínculo al sistema cerebral ha sido manifestado a través de la historia. De este modo ese “tercer cielo” al que alude Pablo de Tarso es producto del funcionamiento súbito en un área cerebral que normalmente está dormida o inhibida. San Agustín (354-430) expresaba *Noli forasire; in teipsumredi; in interiore hominis hábitat veritas* (No busques fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad.) Asimismo, Plotino (204-270) afirmaba “No podemos ver el sol si no hubiese algo de sol dentro de nosotros mismos”. Igualmente, la *Katha Upanisad* (I, 2, 20) (1400 A.C.) establece: “Más sutil que lo más sutil, más grande que lo más grande, el Ser está escondido en el corazón de cada criatura”.

Actualmente, gracias a los adelantos tecnológicos que permiten analizar los procesos cerebrales mediante ondas electromagnéticas se puede afirmar que el sistema límbico incide en la parte afectiva y sentimental del desenvolvimiento psíquico humano. Rubia Vila (2002) argumenta que “es la parte del cerebro que se encarga de los afectos y los sentimientos y está compuesto por una serie de estructuras, la mayoría de ellas bajo la corteza cerebral, cuya estimulación o activación provoca sentimientos y afectos” (Rubia Vila: 2002; 179). A fin de explorar las distintas hipótesis sobre este tema y examinar las características de esta experiencia para poder compararlas con aquellas características propias de la epilepsia se desglosan varias teorías relacionadas al mismo. Además, se describe la experiencia de ese personaje religioso-espiritual conocido como chamán dado que se ha comprobado su existencia en la gran mayoría de las culturas. De hecho, en nuestra tesis se hace un análisis sobre el pastor en su rol de chamán y como ello constituye también una

estrategia de persuasión en la venta de productos relacionados a la salud así como en la formación de una imagen vinculada al don especial de la curación. Es imperante señalar que en las religiones protestantes actuales la idea del chamán equivale a la de aquel personaje que durante las sesiones del sermón religioso impone las manos para eliminar las enfermedades mientras *habla en lenguas* y demuestra estar fuera de sí. Esta práctica es muy común en las religiones neoprotestantes aunque cada denominación posea sus propios estilos de llevarla a cabo. De este modo, también se explora el tema del chamanismo y su investigación científica, puesto que su experiencia de éxtasis puede responder a condiciones psicopatológicas o la enfermedad antes mencionada, la epilepsia.

3.5.1 Chamanismo y epilepsia: la función del lóbulo temporal

Juana de Arco (1412-1431) fue condenada a la hoguera por sus visiones e, irónicamente, quinientos años después, elevada en los altares católicos. Queda clara la histórica disyuntiva entre ciencia y religión. El hecho de la validación de las experiencias místicas no como producto del sistema cerebral, sino como realidades espirituales representa una controversia. Asimismo, es históricamente conocido el hecho de las enfermedades de algunos místicos o figuras espirituales importantes como Juana de Arco, Mahoma, Joseph Smith (fundador de los mormones), Teresa de Ávila, Fiodor Dostoievski o Catalina de Génova. En cuyo caso queda difuso el origen verdadero de la experiencia mística, según afirma Rubia Vila (2002). Es decir, si el éxtasis producido durante tal experiencia es el resultado de la estimulación del lóbulo temporal dada las condiciones de salud

o resultado de su *unio mystica*, o sea, unión con la divinidad. En relación a esta experiencia Erwin Rhode (1948) define éxtasis como:

...la liberación del alma del confinamiento obstaculizante del cuerpo, confiriéndole nuevos poderes de los que no sabía nada antes. Una vez alcanzado el individuo puede percibir lo que solo los ojos del espíritu pueden percibir: la realidad eterna más allá del tiempo y el espacio (Rhode, 1948).

En su texto *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* Mircea Eliade (2001) afirmaba que los chamanes son expertos en técnicas del éxtasis y que el trance del chamán se asemeja a los trances referidos por los místicos de las principales religiones. Aunque algunos estudiosos del tema consideren al chamán un personaje fundamental de las religiones primitivas otros opinan que era un psicópata, puesto que eran seleccionados por tener alguna enfermedad, principalmente la epilepsia. De hecho, a partir de sus investigaciones antropológicas este autor confirma que “entre los pueblos altaicos si alguna persona sobresale en su infancia por ser frágil, por tener inclinaciones solitarias y contemplativas, pero, sobre todo, por padecer ataques epilépticos, los altaicos quedan convencidos de que entre sus antepasados tiene que haber algún chamán” (Eliade, 2001). Es necesario puntualizar que en consonancia con las actividades realizadas por estos místicos o personajes espirituales para alcanzar esa experiencia espiritual los chamanes también logran llegar a ese éxtasis mediante actividades similares como el ayuno o privación de alimentos, danzas, consumo de sustancias alucinógenas o su exposición a temperaturas extremas (Rubia Vila, 2002; 180).

En su disertación doctoral titulada *Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness* el psiquiatra Pahnke (1963) modificó una lista de características de la experiencia mística elaborada previamente por el filósofo W.T. Stace (1960) propuesta en su texto *Mysticism and Philosophy*. En conjunto a las cuatro características generales ya citadas por William James en sus conferencias sobre *Las variedades de la experiencia religiosa*, y la lista producida por estos dos autores, el neurofisiólogo Rubia Vila (2002: 181) propone la lista que se presenta a continuación:

1. Sensación de unidad con la consecuente pérdida del *yo*.
2. Pérdida del sentido del tiempo y del espacio.
3. Sensación de entrar en contacto con lo Sagrado.
4. Sensación de objetividad y de realidad profundas.
5. Cualidad no ética: sensación de tener intuiciones de verdades profundas al margen del intelecto discursivo.
6. Superación del dualismo y de las contradicciones.
7. Pérdida del sentido de causalidad.
8. Inefabilidad.
9. Sensación de bienestar, paz, alegría y felicidad.
10. Percepción de luz blanca cegadora, brillante; o fuego, sensación de calor intenso.
11. Transitoriedad.
12. Cambios positivos en la conducta.

Como afirma el autor es necesario aclarar que en la compilación de las características que constituyen esta lista se parte de una serie de experiencias como común denominador y, a su vez, del supuesto de que todas tienen el mismo sustrato cerebral. Sin embargo, hay varios factores que deben ser tomados en consideración, según afirman otros estudiosos del tema, entiéndase: (1) la cultura, (2) la denominación religiosa y (3) el contexto. La razón para ello es que hay variaciones en las formas en que el individuo expresa la experiencia vivida de acuerdo a su idiosincrasia, en el primer caso. En cuanto a la denominación el autor cita el caso de un monje budista para quien alcanzar la iluminación es encontrar *la nada* y, por tanto, no revelaría un concepto similar al de la unión con Cristo, como lo haría un cristiano en términos de su experiencia mística. De este modo es evidente la relatividad que permea en la experiencia sin que sea posible desvincularla de aquellos aspectos socioculturales del individuo en cuestión.

Asimismo ocurre con el contexto, donde queda comprobado, con experimentos científicos realizados utilizando mamíferos, que los resultados varían de acuerdo al entorno donde se encuentran. En relación a estos factores, cabe mencionar que en nuestra tesis abordamos este tema desde el análisis del universo cognitivo del individuo y como el mismo incide en la recepción y los valores conceptuales. En nuestro caso se toma en consideración el contexto sociocultural y su relación con la efectividad que pueda tener el discurso religioso en cuestión; categóricamente el protestante, puesto que es el analizado. A tales efectos se consideran tanto los aspectos etnográficos como el lenguaje no verbal incluidos en los discursos. En último lugar, habría que mencionar el hecho de que exista discordancia de opiniones en cuanto a la inclusión de alusiones de tipo visual o auditivo. El filósofo W.T. Stace (1960) argumenta en contra de su inclusión puesto que “tienen el carácter de imaginaciones sensoriales, mientras que la experiencia mística no es sensorial”.

La antropología francesa, por su parte, presenta otra teoría sobre esta experiencia. Desde su punto de vista existe lo que ellos denominaron *mentalidad arcaica* o *mentalidad primitiva*. Lucien Lévy- Bruhl (1945) en su texto *La mentalidad primitiva* realiza una investigación junto a otros antropólogos sobre civilizaciones ágrafas, es decir, pueblos donde no había existido ningún tipo de civilización. De su investigación resalta la intrínseca relación de estos seres humanos con la naturaleza y todo aquel ser vivo. Según ellos el ser primitivo participa mística y activamente con las plantas, los animales e incluso algunos objetos inanimados. Establecen, a partir de estos datos, que hay una *ley de participación* según la cual “los seres y los objetos pueden ser, en sus representaciones, a la vez ellos mismos y otra cosa”. Jean Cazeneuve (1967) en su publicación titulada *La mentalidad arcaica* afirma que, ciertamente, en el pensamiento de estos seres primitivos existe la *ley de participación*, pero esta coexiste con la *ley de la contradicción*. Según plantea este antropólogo no existe ninguna segmentación absoluta entre lo individual y lo colectivo. Entiéndase que las contradicciones no despiertan el rechazo que conocemos de nuestro pensamiento occidental, los pensamientos antitéticos conviven sin problemas. Así concluye que:

La diferencia que para nosotros está clara entre yo y el mundo o entre la propia persona y la de los demás, para este pensamiento primitivo no esta tan clara, al igual que no lo está entre el ensueño y la realidad o entre el mito y la realidad (Jean Cazeneuve, 1967 *ibid* Rubia Vila, 2002: 184)

A raíz de estas investigaciones antropológicas y psicoanalíticas el teórico Rubia Vila (2002) estipula la existencia de una división de tipos de pensamiento y, por tanto, el uso de hemisferios cerebrales distintos. Antes de proseguir cabe mencionar que en consonancia con esta

postura ya Sigmund Freud en su ensayo *Interpretación de los sueños* (1899) había establecido dos procesos psíquicos diferentes: (1) el proceso primario caracterizado porque los pensamientos contradictorios no tienden a sustituirse, sino que permanecen yuxtapuestos al igual que en los ensueños y (2) un pensamiento secundario o analítico-racional el cual está en funcionamiento durante al estar consciente o en estado de alerta. Del mismo modo, Carl Jung (1999) los calificó como *pensamiento directo* y *pensamiento fantástico*. No obstante el mismo Jung durante una época en que padeció ataques cardiacos confirmó haber tenido una experiencia *quasi* mística en la que relató haber visto la isla de Ceilán y el subcontinente indio. Asimismo, expresó que “era imposible transmitir la belleza y la intensidad de las emociones que experimentó acompañando a estas visiones, de una realidad tan intensa que no permitía que hubiese nada subjetivo en ellas” (Jung, ed. 1999).

Finalmente, Rubia Vila (2002) propone que “hay dos formas de enfrentarse al mundo: una forma en la que el mundo se intenta conocer, analizándolo con nuestra facultad lógico-analítica; y otra en la que no se trata tanto de conocer el mundo como de aprehenderlo emotivamente, unirse místicamente con él” (Rubia Vila: 2002; 184).

3.6 RELIGIÓN Y FILOSOFÍA: MYSTERIUM TREMENDUM ET FASCINANS

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) el filósofo pionero en ofrecer cátedras sobre filosofía de la religión, expresaba en su ensayo *Lección sobre filosofía de la religión* (1831):

La filosofía ha recibido el reproche de colocarse por encima de la religión; pero esto es falso ya en cuanto al hecho, porque ella no tiene

sino este contenido. ...pero lo entrega en la forma del pensar: así ella solo se coloca por encima de la forma de la fe: el contenido es el mismo... La filosofía piensa lo que siente el sujeto como tal y deja que este se las arregle con su sentimiento acerca del contenido. Así el sentimiento no es rechazado por la filosofía pero, mediante ella recibe el verdadero contenido (Hegel, *Lección sobre filosofía de la religión* Rel III, 1831: 252 nota).

El aspecto existencialista es intrínseco tanto a la filosofía en cuanto disciplina académica como a la propia naturaleza humana. De este modo, las preguntas básicas ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?, etc. resultan ser comunes a aquella necesidad de sentido que tiene el hombre. Durante los dos últimos siglos el tema en cuanto al vínculo y la explicación provista por la filosofía sobre la religión ha sido desarrollado por numerosos filósofos. Sin embargo, según afirma Radin (1960), el hombre primitivo experimentó esa necesidad de sentido y respondió a ella con su sabiduría religiosa aun cuando no se había desarrollado una filosofía sistemática. A partir de tal sabiduría creó el mito cosmogónico (relato del Comienzo), el rito de la plegaria a un dios, la vuelta o el retiro de lo Sagrado a sus orígenes y su advenimiento (Ferrara, 2002). La disyuntiva entre mito, culto y saber da paso al razonamiento filosófico y teológico que posteriormente resulta en el nacimiento de tres ramificaciones primordiales en la discusión de este tema: (1) la hermenéutica religiosa, (2) la teología filosófica y (3) la contemporánea filosofía de la religión.

En primer lugar, la hermenéutica tuvo sus primeras menciones en la religión hindú así como en la judeocristiana.

...las *Upanishad*, superando el ritualismo de las *Brâhmana*, cultivaron una hermenéutica sincrónica del simbolismo cósmico presente en los viejos mitos védicos, como aquel que preguntaba por “eso Uno”, a saber, el deseo del que derivan tanto la conciencia espiritual como el universo material (*Rg Veda X 129*; Eliade, 1976, versos 80 y 75). En contraste con esa gnosis de tendencia monista, pero también a distancia del ritualismo sacerdotal, el mensaje bíblico profético y evangélico practicó una hermenéutica diacrónica de los símbolos del Reino escatológico anticipado en la historia, articulada en torno del triple sentido “espiritual” que revisten sus actores y acontecimientos...(Ferrara, 2002: 196)

En segundo lugar, y de igual importancia, el reemplazo de la cosmogonía, planteada en la filosofía griega, por relatos con jerarquías de dioses, proporciona el contexto necesario para la propuesta de un Principio metafísico. A este *Principio metafísico* se le otorga el nombre religioso de Dios (Ferrara, 2002). A partir de ese momento ocurre lo que Heidegger (ID 47, 64) denomina *la venida del Dios a la filosofía*. Según relata Aristóteles en su texto *Física 4* (203b 6-14) el proceso de formación de la teología filosófica comienza cuando Anaximandro dijo del Principio inmortal e indestructible: *esto es lo divino (tôtheîon)* (Testimonio 15: Dielz-Kranz 1,85). A este propósito Heráclito (535-484) anunciaba la ambigua identificación del principio impersonal con el dios personal de la religión cuando decía: *El Uno, el único sabio, quiere y no quiere ser llamado Zeus* (Fragmento 32, Dielz-Kranz 1, 159). No obstante, Aristóteles afirmó, refiriéndose a su filosofía teológica, en su texto *Metafísica* (XII, 7, 1072b 20ss y 9, 1074b 15 ss): *esto es el dios (hótheós)*. Tal afirmación fue posteriormente degradada por los estoicos a filosofía natural, panteísta y física. En fin, como menciona San Agustín en su obra *Dei civitate Dei* (413-426) VI, 1, 1026a 18s)

mientras en las ciudades los foros políticos discutían la posición jerárquica de los Dioses y cuales debían recibir culto público y, por otro lado, los teatros desplegaban en escena sus mitos, la teología física simplemente los reducía a un material cósmico cuya alma no trascendía. Más recientemente Ratzinger (1969) lo explicaba de la siguiente manera:

Destruir el mito en el nivel del pensar pero legitimándolo, a la par, en el nivel religioso, lo cual quiere decir que, en el nivel religioso, la filosofía no era revolucionaria sino, a lo sumo, reformista, porque para ella la religión no era una cuestión de verdad sino de estilo de vida (Ratzinger, 1969: 109).

Tertuliano en su texto *De praescriptione hereticorum VII, 9* cuestionaba: ¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? Acaece que a partir de tal cuestionamiento se identifica la disyuntiva o *diferencia fenomenológica* entre la fe cristiana y la filosofía griega. No es extraño pues que Pablo expusiese en *Hechos* (Hch 17, 18) su encuentro con varios epicúreos y estoicos en el Areópago de Atenas y su indignación ante la idolatría, más su reconocimiento por la dedicatoria al *Dios desconocido como válido intento de un depurado conocimiento del Dios creador y providente pues en Él vivimos, nos movemos y existimos*.

Sin embargo, aun cuando Atenágoras en su tratado *Legación por los cristianos* (no. 7, PG 6, 904) se excedió al comparar el monoteísmo cristiano con el monoteísmo de la filosofía griega, diferenció claramente al Dios único y personal (*tóntheón*) de lo Divino impersonal (*tótheion*) de los filósofos griegos. Por tal razón, cuando Pablo rechaza *la sabiduría de este mundo* no se refería a la filosofía griega clásica, ocupada en un conocimiento racional carente de pretensiones

salvíficas, sino a una herética cristología de la Sofía, reducida al Cristo glorioso con desmedro del crucificado (Wilckens, 1957). Así lo expresa Pablo en *Corintios*: “Y mi palabra fue una demostración del Espíritu y del poder para que vuestra fe (*pístis*) se fundase, no en sabiduría (*sophía*) de hombres sino en el poder de Dios” (1 Cor 2, 4-6).

Frente a la idolatría y el escepticismo estoico, San Agustín y San Anselmo presentaron diversos argumentos. El primero en su *De civitate Dei* (VIII, 5) prestó detallada importancia precisamente a los aspectos de la física, la lógica y la moral en que se enfocaban los estoicos para desarrollar una demostración que elevaba a Dios como causa del existir, como fundamento de la verdad y como meta de la felicidad adjudicando a la teología natural decidir el culto del verdadero Dios (Ferrara, 2002). Asimismo, San Anselmo en el siglo XI se elevó a una esencia que es *espíritu, verbo y amor trinitarios* (*Monologion* I-IV, LXVI). No obstante, en el momento en que la razón aristotélica dejó de presentarse como solamente un manual argumentativo y pasó a ser la perspectiva íntegra del mundo, del hombre y de la moral más de un teólogo defendió la idea de las demostraciones probables y comenzó un intenso debate entre las limitaciones del raciocinio ante la fe. A este propósito Santo Tomás de Aquino distinguió entre razones demostrativas y razones probables:

Se puede probar demostrativamente la existencia de Dios, su unidad y otras verdades por el estilo, pero los argumentos aducidos para manifestar o exponer la Trinidad no pueden revestir esta modalidad sino que, presupuesta la Trinidad, les compete ser congruentes; pero no hasta el punto de demostrar por ellos la Trinidad de las personas (*Santo Tomás* I q.32, a. 1 ad 2).

Es por ello que los límites de la razón y su distinción de la fe se determinan no solo por el hecho de que aquella prescinde de la luz de la revelación sino también porque ella solo alcanza una parte del contenido de esta (Ferrara, 2002). En suma, aunque Tomás de Aquino nunca vislumbró ni intentó dar paso a una filosofía de la religión con función independiente de la metafísica o la teología destacó la diferencia entre fe y razón. De hecho, el teórico Scheler (1954) calificó el tomismo como *sistema de identidad parcial entre religión y filosofía* (EM 126 ss.). De esta circunstancia nace el hecho de que en su obra *Suma contra los gentiles* Tomás de Aquino dedicase sus tres primeros libros a presentar todo lo que era racionalmente demostrable a cerca de Dios mientras que el último lo reserva para mostrar la congruencia de los contenidos que excedían aquella razón aristotélica: la Trinidad, la Encarnación y la Resurrección (Gauthier, 1961: 100-120).

Conviene distinguir que a partir del establecimiento de estas diferencias tuvo lugar otra corriente filosófica conocida como teología natural. Históricamente esta corriente se desarrolló durante el *Siglo de las Luces* siendo elevada por el movimiento de la *Ilustración a religión natural*. Se consideraba tan antigua como la misma creación y tan inmutable que la revelación evangélica se habría limitado a promulgarla (Tindal, 1730). El reconocido filósofo Leibniz (*Essais de Théodicée*, 1734, viii) consideraba la religión natural como una etapa hacia la religión revelada. En cambio para Christian Wolff (1741) era una magnitud absoluta al margen de la revelación. En su sistema la teología natural coronaba las disciplinas metafísicas asumidas como pruebas de la existencia divina, como por ejemplo: la cosmología y la ontología. En su definición presentada en el texto *Theologia naturalis* (Tomo II: 512) vinculaba ambos conceptos con la siguiente explicación:

Se denomina religión al modo de dar culto a Dios. Ella se llama religión natural si se define desde los principios de la razón, desde lo enseñado en la teología natural; se llama religión revelada si se define desde los principios de la revelación (Wolff, TN, II; 512).

En esta sistematización de la teología natural y, sobretudo, en esta religión natural construida desde la filosofía reside la principal innovación de su racionalismo (Ferrara 2002). En 1752 un tratado de apologética católica enumeraba, como principios de la religión natural, la teología natural, la filosofía moral y los elementos del derecho natural (Hooke (1752). Finalmente, al margen de la prominencia de esta religión fue escrita una obra anterior por un jesuita llamado S. von Storchenau (1749) titulada *Philosophie der Religion* en una análoga amalgama de teología natural junto a teología fundamental (Jaeschke, 1992: 748). Esta ha sido una de las últimas ramificaciones de la filosofía que atiende el tema de la religión.

La filosofía de la religión ha sido el resultado de una crisis en la razón ilustrada a finales del siglo XVIII. El cambio fue facilitado no solo por la crítica kantiana a la teología natural y trascendental, sino también por el fracaso que experimentó la teología ética kantiana en la última década de ese siglo (Jaeschke, 1986: 18-33). En cuanto *teísta*, Kant supone que Dios es persona, no niega que sea posible una religión revelada (un Dios personal puede revelarse), pero, en cuanto *racionalista puro*, no la considera moralmente necesaria, sino la religión natural o racional (*ibid.*; 230ss; Gómez Caffarena, 1994).

[...] entre la *razón* y la *Escritura* no solo se encuentra compatibilidad, sino también *armonía* [...] Si no ocurriese así,

entonces o bien se tendrían *dos religiones* en una persona, lo cual es absurdo, o una religión y un culto, en cuyo caso [...] ambos tendrían que ser agitados juntos [...] para ligarse por un corto tiempo y luego separarse como aceite y agua, dejando flotar el elemento moral puro (la religión racional) (*RGbV* xxiii).

Desde que perdió crédito la teología ética kantiana en cuanto postulado de un Dios personal y este fue reducido por el filósofo alemán Fichte (1762-1814) al viviente pero impersonal orden moral (natural) del mundo se llegó inevitablemente a plantear el dilema fundamental: o eliminar toda la teología y reducirla a la antropología o recobrar la teología filosófica haciendo la crítica de la crítica kantiana (Jaeschke, 1986: 13 s.). Al respecto conviene decir que la obra kantiana ha sido fundamental en el desarrollo de este tipo de filosofía. De hecho, fue acogida por numerosos filósofos y teólogos de la época. El resultado de tal acogida fue la producción de una gran cantidad de trabajos entre los que pueden mencionarse los trabajos del filósofo y sacerdote jesuita Carl Leonhard Reinhold (1793-1855), quien la catalogaba como *filosofía sistemática de la religión*; Friedrich Schleiermacher (1768-1834) quien realizó un vínculo con el *sentimiento de la dependencia* o Karl Theodor Jaspers (1883-1969), quien abundara sobre el tema de la *fe filosófica*. Posteriormente, el filósofo Hegel, distanciándose tanto de la fe kantiana como de la teología natural de Wolff, presentó las primeras lecciones de filosofía de la religión. Esta vez con la finalidad de conocer a Dios y comprender la esencia de la religión por medio de la razón.

Concepto representación y culto serán en adelante los tres momentos estructurales según los cuales la filosofía hegeliana analice cada grupo de religiones (*Rel* II, 4ss., 25 ss., etc.) hasta llegar a la religión cristiana a la que inicialmente aplica este

esquema (*Rel III*, 5 ss., 104 s.) para subsumirlo, sucesivamente, dentro de un ternario de *elementos* del espíritu (*ibid.*: 191 s.) o de momentos del Logos (concepto, juicio, silogismo, Enc 567 ss.) o de *reinos* (del Padre, del Hijo, del Espíritu, *Rel III*, 262 ss.) (Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1984).

Para concluir, cabe señalar que la crítica realizada en contra de la propuesta hegeliana argumenta que en esta filosofía, tanto fe como revelación, se han cancelado y han sido transformadas en estricto contenido. Nuevas propuestas surgidas durante el siglo XX, como la hermenéutica y la fenomenología, toman en cuenta esta crítica y plantean una teología filosófica arraigada en la metafísica realista (Ferrara, 2002).

3.7 RELIGIÓN Y TEOLOGÍA

Los griegos introdujeron una especialización del lenguaje llamado ciencia que opusieron al lenguaje mitológico; la ciencia busca el conocimiento de los principios por el análisis y la dialéctica del discurso asertivo, la mitología, por su parte, busca la interpretación de la realidad mediante narraciones simbólicas sobre las acciones de los dioses (Martín, 2002). No obstante según afirmaba Platón en su obra *República* (II 379a 5-6) entremedio de ambos conceptos quedó el termino *teología* también creado por los griegos para hacer referencia a la mitología. Sin embargo, Aristóteles en su *Metafísica* (VI 1, 1026^a 18-19) daría un novedoso y opuesto sentido que transformaría su eventual desarrollo histórico: *filosofía teológica*. Esta *theo-logia* es jerárquicamente superior a los modos narrativos de teologizar, pero coincide con el concepto de la mitología puesto que concibe a los dioses como principios. La explicación aristotélica arguye que

la mitología desarrolla narrativas que tienen como función la persuasión ética de las gentes, el sostén de las leyes y la consolidación del bien común (*ibid.* XII 8, 1074b 3-5.0). En consecuencia a partir del helenismo el término teología mantiene estos dos significados contrapuestos: *ciencia y mitología* (Martín, 2002).

En principio, la teología es afín a la ciencia del lenguaje puesto que parte del estudio de las distintas expresiones discursivas del lenguaje, en su caso estrictamente religioso. Entiéndase por ello las plegarias, las alabanzas, las revelaciones, las simbologías, las narraciones, los poemas, las descripciones y las afirmaciones cosmogónicas y todo aquello considerado *sermo de divinitate*. Empero, es importante recalcar que en todos ellos se presenta la siguiente disyuntiva, según afirma el teórico Martín (2002): (1) hombres que nombran lo divino o (2) una comunicación que el hombre siente haber recibido de una fuente divina; dos alternativas que pueden resumirse en *inspiración o revelación*.

El componente cultural en cada uno de ese tipo de discursos también resulta importante para la disciplina de la teología. La realidad etnográfica provee dimensiones independientes así como la formación de una experiencia única o íntima según la posición del teólogo con respecto a esa cultura. Las respuestas dadas a estas cuestiones han sido diversas en la historia (Eliade, ed.1980), y tal diversidad condiciona los sentidos más específicos que puede adquirir el concepto de teología y los diversos términos que lo designan (Dal Covolo *et al*, 1995).

Por otra parte, en cuanto que el discurso divino ha sido históricamente desplegado mediante fuentes orales, el mismo ya se considera una interpretación de sí mismo. Conviene advertir sin embargo que así como Aristóteles afirmaba que la mitología tenía como función la persuasión ética de las gentes, el sostén de las leyes y la consolidación del bien común (*ibid.* XII 8, 1074b 3-

5.0), las expresiones orales sagradas eran a su vez una expresión del lenguaje público en los medios políticos para establecer los reglamentos sistemáticos éticos, es decir que tenían una función social importante. Evidencia de ello es la existencia de los intérpretes de los oráculos de los dioses al servicio de los gobernantes según confirmaba Heródoto (484-430) en su *Historia* (9,33. *Sobre Delfos*). En contraposición jerárquica sobre su importancia existe el discurso escrito considerado como primario en el seno de algunas tradiciones culturales. Un ejemplo de ello son las *Tablas de la Ley* dadas a Moisés según se describe en *Éxodos* (Éx. 24, 12), algunas concepciones del Corán como Escritura precósmica o *La Septuaginta* (Setenta) considerada la primera traducción de un libro sagrado para una comunidad que habla otra lengua, y necesitó de una leyenda justificadora para asegurar su carácter sacro integral (Cousin, 1992: 10-14, y Raurell, 2001: 1-51). De hecho, algunos investigadores modernos han considerado que, al menos los textos judíos y cristianos, son ya una teología de la historia de un pueblo o comunidad, entiéndase una interpretación de la memoria y la esperanza de una tradición humana desde la perspectiva de la fe en Dios, como para Israel, según Von Rad (1972), o para el cristianismo, según Schnackenburg (1966).

Es a raíz de la primacía que toman los textos sagrados y sus estudios que en el siglo XII en París finalmente se le llama, por primera vez, a una academia científica *Facultad de Teología*. Hasta el presente su relevancia permea dado su intrínseco vínculo cultural y académico: *Le premier objet que la religion consacre et conserve c'est un texte* (Jaques, 1991). Dentro de sus máximos exponentes clásicos se encuentran Platón, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Contemporánea a la formación del cristianismo se desarrolla la escuela del Platonismo medio (Dillon, 1977; Runia, 1986). La misma puede considerarse una teología que organiza la enseñanza de Platón como una cosmovisión religiosa que tiene dos principios opuestos, Dios y la materia, y normalmente un tercero que hace referencia a las ideas o al *Logos* (Martin, 2002). Así Proclo (412 D. C.- 485 D.

C.) en su *Teología Platónica* (I, 2); expone el plan de la obra, donde analiza y reordena las menciones sobre la divinidad en casi el entero *corpus platonium*. Pueden notarse semejanzas con las propuestas cristianas y especialmente con la de Dionisio Areopagita (siglo I) (Bernard, 1978: 36-68).

San Agustín, por su parte, es el teólogo por excelencia de la iglesia católica tradicional según afirma el teórico Vilanova (1987):

Agustín es el heredero mayor de la concepción de Orígenes sobre la teología, es un conocedor profesional de la cultura antigua, participa críticamente de la tradición neoplatónica y es un convertido que unifica su itinerario intelectual con su experiencia religiosa (Vilanova, 1987: 220-249).

Es, además, el maestro de la cultura medieval y no es olvidado en la modernidad ni siquiera en el dudar de Descartes (*De civitate Dei II*, 26: *si fallor sum*). En su tratado de *doctrina christiana* traza las orientaciones de método para la educación de los clérigos en varios siglos, que incluye el estudio de la gramática, la retórica, y la dialéctica como peldaños hacia la ciencia sagrada (Martin, 2002). Asimismo, establece las funciones del teólogo en su obra: “El teólogo debe tener la fe de la Iglesia, fundar su certeza en la autoridad de las Escrituras y por último responder a los que objetan su fe o sus conclusiones” (*De Trinitate I*, 4, 7 y 12). “En tu interior está la verdad”, sostenía, en consonancia con el pensamiento y europeo y la teología cristiana del Medioevo cuando finalmente llegó a sus postrimerías a causa de los cambios políticos en la región.

Finalmente, Santo Tomás de Aquino afirmaba “*quia procedit ex principiis notis lumine superior es scientae, quae ceteris est scientia Dei et beatorum*” (ST I q. 1, a. 2). Es decir, “la teología es ciencia porque tiene sus principios recibidos de la ciencia de Dios y de quienes lo contemplan”. Puesto que Tomás incluye una visión del saber que se relaciona con toda la composición de la sociedad se da una síntesis cultural donde el concepto de teología científica adquirió estrecha relación con la religión y la sociedad (Martín, 2002). Hacia finales del siglo XII y durante el siglo XIII su propuesta tomó auge en los centros académicos. Cabe señalar que tal auge tuvo lugar dado el distanciamiento de las enseñanzas agustinianas del conocido método aristotélico la dialéctica de la *quaestio*. La propuesta de Aquino era afín a las aristotélicas en muchos aspectos. De hecho, varias respuestas o soluciones a las interrogantes de su teoría estuvieron basadas en argumentos de la *Metafísica* de Aristóteles. La obra más utilizada de Aquino fue la *Summa theologiae* (1265-1274). En ella propone la cuestión de la naturaleza y el alcance de la sacra doctrina, es decir la teología (Martín, 2002):

Divide dos especies de teologías: una que pertenece a la sacra doctrina y que tiene sus principios en la ciencia de Dios y en su revelación, y la otra, que es la teología parte de la filosofía (natural) que también puede demostrar en general el fin del obrar humano, pero no puede conocer el fin específico que el Creador ha manifestado (ST. I q. 1, a. ad 2).

A partir del siglo XIII los cambios políticos y el desarrollo de nuevos métodos y disciplinas tanto en las artes como en las ciencias y, principalmente, la innovadora teología luterana, promovieron el impulso de otras propuestas teóricas teológicas.

Es absolutamente necesario mencionar la Reforma de Martin Lutero dado los cambios radicales que produjo la misma en el ámbito teológico. De hecho, ya desde la definición otorgada al teólogo es palpable la modificación conceptual que impulsa en su propuesta. Lutero definía al teólogo mediante la expresión: “Dios hablando”; y, así, describía su desempeño: “el teólogo se hace viviendo no entendiendo” (*Theologus, id est Deus loquens*, ed. de Weimar, 1, 305). A tales fines el hombre teólogo no es el filósofo dedicado a los primeros principios, sino el pecador que ha recibido una revelación contingente realizada en una historia sagrada cuyo documento es la Biblia (Martin, 2002). La contribución de la teología para acercar los hombres al Dios ausente no consistirá ya en una ciencia especulativa que ponga en relación la mente humana con la ciencia de Dios y de los bienaventurados, sino en una teología de la cruz que ayude a los hombres a encontrar la voluntad salvífica de Dios, a encontrar la justificación que no se obtiene por ritos o por méritos sino por la fe (Rom. 3, 21-26). Adviértase que, a pesar de todo, hubo un vuelco a los principios agustinianos donde se deja entonces la práctica de la dialéctica a un lado para solo separar el conocimiento profano del religioso.

En orden cronológico, después de Lutero, toma protagonismo Descartes quien lleva la teología a un nivel racional.

Frente a Lutero que remite al hombre directamente al texto, y frente a Descartes, que remite al hombre desnudamente a la razón, la teología católica se abroquelaba en la ciudadela defensiva, donde razón y texto puedan permanecer articulados según el modelo de la teología medieval y bajo la custodia de la institución (Martin, 2002: 245).

Avanzando en el tiempo encontramos que dos ramificaciones antepuestas que aparecen inmediatamente después de Descartes, empirismo y racionalismo, básicamente eliminan el concepto de teología como ciencia de la fe para ceñirse a las *Escrituras* y usarlas, según aquella descripción aristotélica, con fines éticos. Finalmente, el Siglo XX se aproxima sin mayores cambios entre las propuestas ya conocidas y un debate centrado entre protestantes y católicos. A tales efectos Ratzinger afirma: “Así como se da una sola naturaleza humana, así en último término solo una filosofía y una teología (Ratzinger, 1972: col. 778). La teología católica tuvo mayor exposición y análisis en los círculos académicos formales de esa religión y así quedó demostrado en los distintos tratados generados por los diferentes Concilios del Vaticano. A estas digresiones pertenece el siguiente fragmento:

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a los géneros literarios, puesto que la verdad se propone y se expresa ya de maneras diversas en los textos de diverso género históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar. Conviene además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y su cultura, según los géneros literarios usados en su época (Constitución Conciliar *Dei Verbum* 12).

En la actualidad la teología es una disciplina académica desarrollada y llevada a la práctica en la gran mayoría de los círculos académicos del mundo, entendiéndose por ello que incluye tanto Occidente como Oriente, sin que trasciendan limitaciones por causas de la religión estudiada. Los textos sagrados continúan siendo el principal eje de estudio así como las distintas prácticas que, intrínsecas a la cultura en cuestión, complementan el significado de los mismos.

4. PROCESOS COGNITIVOS: LA COMPRESIÓN DISCURSIVA A NIVEL NEUROFISIOLÓGICO

Language comprehension and production is a uniquely human capability.

We know little about the evolution of language as a human trait,

possibly because our direct ancestors lived several millions

years ago. This fact impedes the desirable advances

in the biological basis of any theory

of language evolution.

A.D. Friederici (1998). *Language Comprehension: A Biological Perspective*

Los procesos cognitivos están generalmente exentos de discusión dentro del análisis crítico del discurso, especialmente desde la perspectiva sociolingüística. No empero, resulta fascinante el estudio de este abstracto sistema en total funcionamiento lógico y sistemático en el plano físico. La manifestación *vis a vis* en todas las facetas diarias del ser humano demuestra cómo se genera en absoluta integración o, más bien, interrelación, con la naturaleza del individuo como ente social. De hecho, tan solo sería necesario revisar la literatura sobre psicolingüística para enterarse de la relación social y lingüística que ya los primeros humanos originados en África establecieron con sus primos genéticos los neandertales y denisovanos. Actualmente, estudios estructurales comparativos entre las lenguas africanas y aquellas que no pertenecen a esta rama demuestran los paralelismos en sus sistemas. Los más recientes estudios del Instituto Max Planck calculan que el origen del lenguaje no data solo de 10 mil o 50 mil años, sino de más de un millón de años de antigüedad. En esencia se debe a los descubrimientos en el DNA de neandertales que conducen a la conclusión de la existencia de un sistema lingüístico. Ello sostiene la teoría de que el *homo sapiens* ciertamente sostuvo comunicación real con el *homo heidelbergensis* según señalan los expertos en el tema Dan Dediu y Stephen C. Levinson en su reciente artículo *Frontiers in*

Language (2013). Con el objetivo de cubrir este importante proceso en la comprensión del discurso incluimos en nuestra investigación una breve explicación sobre el mismo.

A partir de la explicación neurobiológica sobre la comprensión lingüística ofrecida por A.D. Friederici (1998) se describen primeramente aquellos sistemas neurológicos envueltos en el proceso de comprensión, seguidos por su estructura temporal según la evidencia neurofisiológica y, posteriormente, la propuesta de un modelo *neurotopológico* y *neuroanatómico* para describir los diferentes subsistemas generadores. Según se desprende de esta propuesta la comprensión lingüística está compuesta por distintos subprocesos que operan desde diversos niveles de conocimiento. De este modo, el proceso que comienza con la entrada de información (*input*) hasta culminar en la representación mental del significado lo conforman una serie de etapas que hemos desglosado de la siguiente forma (Fredereici, 1998: 265):

1era El sistema periferal de procesamiento de datos analiza la información lingüística recibida, ya sea de forma auditiva o visual.

2da Reconocimiento a nivel fonológico de la información para su análisis y posterior construcción de la representación fonológica. Ello permite la identificación de las entradas léxicas, es decir, de las palabras.

3era En el nivel de identificación léxica se reconocen los aspectos semánticos, morfológicos y sintácticos.

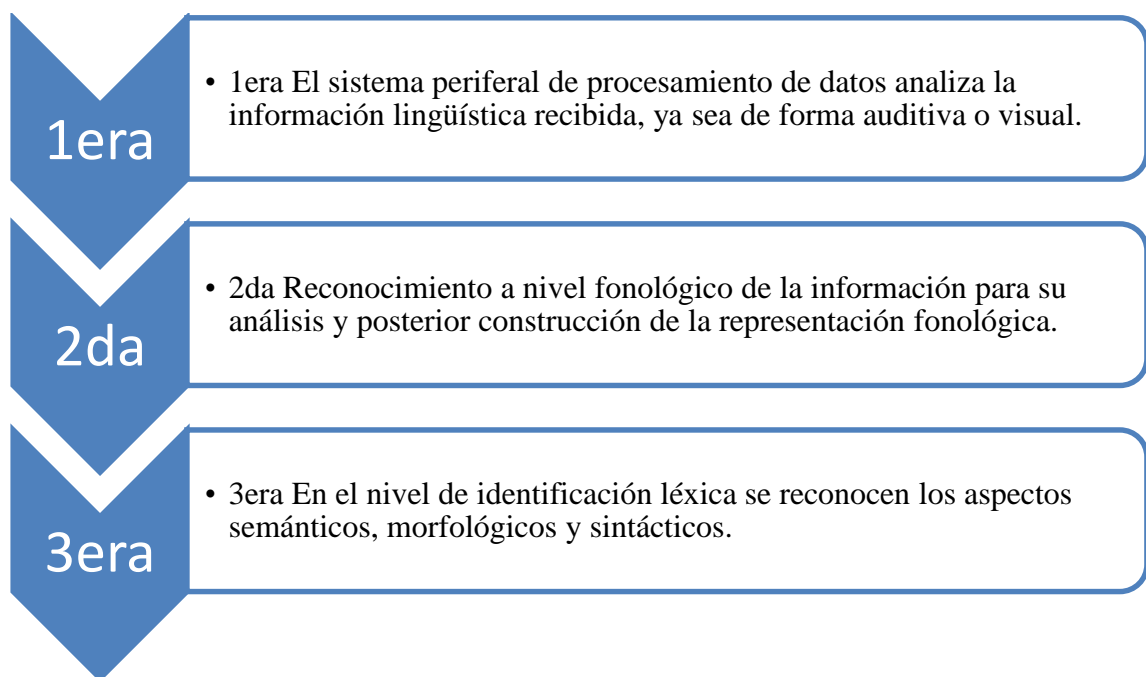
4ta El reconocimiento da lugar al procesamiento de: (a) las palabras funcionales y (b) palabras de contenido.

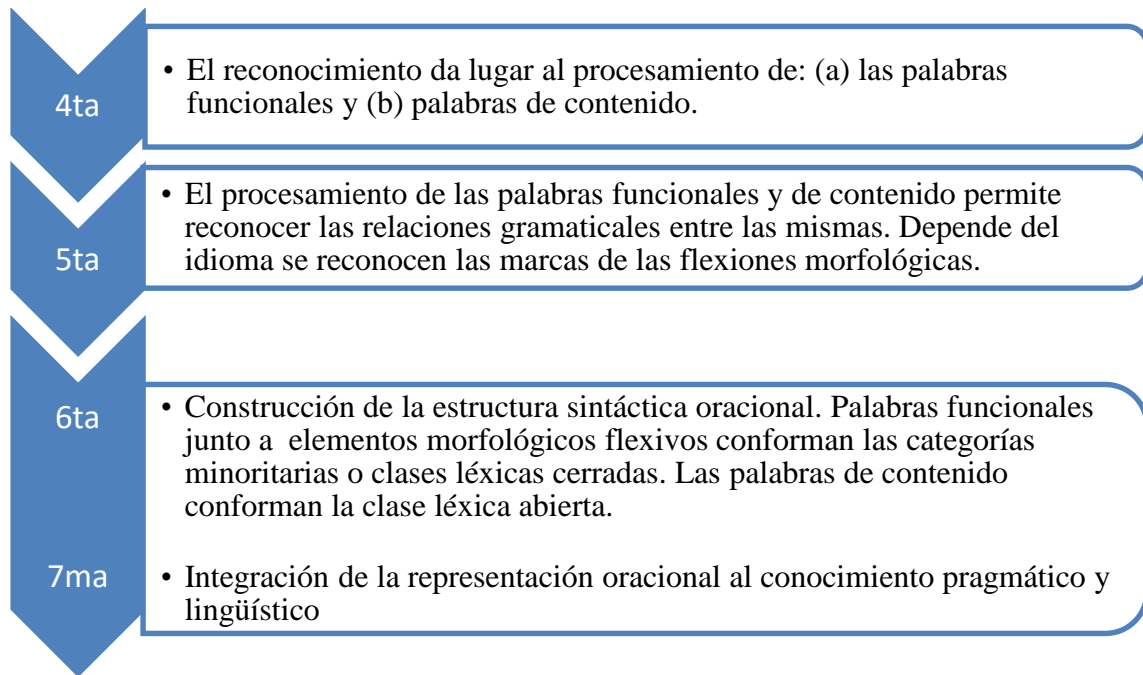
5ta El procesamiento de las palabras funcionales y de contenido permite reconocer las relaciones gramaticales entre las mismas. Además, depende del idioma, es posible reconocer las marcas de las distintas flexiones morfológicas.

6ta Construcción de la estructura sintáctica oracional. Las palabras funcionales junto a los elementos morfológicos flexivos conforman las categorías minoritarias o clases léxicas cerradas, mientras que las palabras de contenido conforman la clase léxica abierta. Ambas clases conforman la estructura sintáctica a nivel oracional.

7ma La integración de la representación oracional al conocimiento pragmático y lingüístico del contexto social genera la comprensión del significado de cada oración y el discurso en general.

Con el objetivo de simplificar y mostrar de forma secuencial las diferentes etapas desarrollamos el siguiente diagrama:





4.1 SUBSISTEMAS NEURONALES EN EL PROCESAMIENTO DISCURSIVO

La tecnología actual permite visualizar mediante resonancias magnéticas las actividades cerebrales durante el procesamiento lingüístico, tanto en el transcurso de la producción como de comprensión. Específicamente, las pruebas de resonancia magnética conocidas como MRI, por sus siglas en inglés, (*Magnetic Resonance Image*). Asimismo, las tomografías identificadas, igualmente por sus siglas en inglés, como PET (*Positron Emission Tomography*) ayudan en el estudio particular de los diferentes subsistemas durante los procesos lingüísticos a nivel cognitivo. Friederici (1998) y Jennings (1977) indican que existen una cantidad de diversas metodologías para llevar a cabo los estudios y determinar cuáles son las actividades que ocurren durante el

proceso. Tales metodologías incluyen (1) la combinación de tareas análogas con distintos grados de dificultad, (2) el uso de ejercicios estrictamente visuales o escritos, (3) ejercicios interactivos entre sí al igual que (4) estudios con pacientes afásicos para establecer comparaciones con individuos exentos de tal condición.

De este modo se plantea que, por ejemplo, en estudios sobre reconocimiento acústico o fonético y su consecuente producción léxica, la mayoría de los teóricos describen el proceso como únicamente perceptivo. Esta descripción se apoya en la identificación fonémica, según recoge Eimas (*et al.*, 1971) en su artículo *Speech Perception in Infants* o en la información espectral, según plantea Klatt (1979, 1986) en los artículos *Speech Perception: A Model of Acoustic-Phonetic Analysis and Lexical Analysis* y *The Problem of Variability in Speech Recognition and in Models of Speech Perception* (respectivamente). No empero, la teoría motora de percepción del habla, propuesta por Liberman (*et al.*, 1967) en *Perception of the Speech Code*, argumenta sobre la existencia de una correspondencia entre ambas facetas, entiéndase la fonética y la léxica, en lugar de la sola percepción. Este teórico propone que la entrada fonética es analizada en unidades mínimas y, en consonancia, cada una de ellas corresponde a gestos articulatorios. En este sentido tal correspondencia demuestra el vínculo entre los procesos de percepción lingüística en relación a los procesos desarrollados durante la actividad cerebral premotora y motora, según expone Zatorre, (*et al.*, 1996) en *PET Studies of Phonetic Processing of Speech*. De igual modo, se citan otros investigadores que han realizado estudios con pacientes afásicos o pacientes con dificultades cognitivas para identificar fonemas o lexemas en comparación con grupos de control. Tales estudios han tratado de aclarar ambigüedades surgidas en las conclusiones a raíz de resultados contradictorios que también presentamos posteriormente.

En dos estudios independientes realizados con pacientes afásicos con limitaciones en el procesamiento lingüístico de los aspectos acústicos y fonéticos, pero con disfunciones en el área de Broca y Wernicke, se obtuvieron resultados distintos. Auerbach (1982), Shankweiler y Studdert-Kennedy (1967) y Blumstein (1977) informaron que la capacidad de sus pacientes para diferenciar entre consonantes sonoras y sordas aparentaba ser inferior en los pacientes afectados en el área de Wernicke. No obstante, Basso, Casati y Vignolo (1977) argumentan, en su artículo *Phonemic Identification Defect in Aphasia*, que encontraron menor capacidad en la tarea de identificación fonémica en aquellos pacientes afectados en el área de Broca. Puesto que la incapacidad para realizar una identificación fonémica adecuada afecta directamente la representación abstracta de los aspectos fonémicos, el teórico Blumstein (1977) realizó un estudio similar, pero con fonemas distintos en términos de su lugar de articulación y su rasgo sonoro o sordo. Al comparar los resultados del grupo control con el grupo de afásicos se encontró que los últimos tenían más dificultad al momento de producir que al tener que identificar los fonemas. Tal dificultad refleja la limitación en la consecuente representación fonémica, a raíz de la falta de identificación inicial adecuada. Por último, en un estudio de caso realizado por Berndt y Mitchum (1990) presentado en su artículo *Auditory and Lexical Information Sources in Immediate Recall: Evidence from a Patient with a Deficit to the Phonological Short-Term Stores* expone la disyuntiva de un paciente que puede identificar correctamente la información acústica y fonética, entiéndase sonidos y letras, mas no le es posible acceder a su lexicón mental, es decir, a su registro de palabras. Este es probablemente uno de los casos que más ambigüedad refleja y, por ende, ha generado suficientes contradicciones como para evitar concluir sobre la definitiva incidencia de la dificultad en la identificación fonémica y la producción léxica correcta.

Finalmente, los diversos resultados arrojan conclusiones contradictorias. Por un lado, Friederici (1998) asegura que estos resultados indican que la identificación auditiva no depende exclusivamente de la discriminación fonética, sino que también podría ocurrir mediante el reconocimiento de subunidades léxicas como serían las sílabas. Por el contrario, Klatt (1979,1989) sugiere la existencia de un vínculo directo entre la información acústica y léxica.

4.2 RECONOCIMIENTO VISUAL DE LAS PALABRAS

Al igual que en la identificación fonémica la lectura, tanto silenciosa como en modo audible, conlleva distintos procesos cognitivos interdependientes. En su artículo *The Reading of Words and Sentences* (1998) los teóricos Ferstl y Flores d'Arcais desglosan, primeramente, los requisitos de este proceso de la siguiente forma: (1) el lector debe conocer el sistema de escritura, (2) poseer conocimiento del lexicón existente en su idioma y (3) tener acceso a las reglas sintácticas que permiten la construcción adecuada de oraciones. Definen el proceso de reconocimiento de las palabras de la siguiente forma: “*Recognizing a Word means making available phonological, syntactic, semantic and pragmatic information*” (Ferstl y Flores d'Arcais, 1998). Particularmente, el estudio de estos teóricos ha tenido dos objetivos principales: (1) el proceso de reconocimiento que comienza en la identificación de las letras hasta culminar en la representación de las palabras y (2) desvelar mediante este proceso la estructura interna del lexicón mental para su consecuente utilización. El primer objetivo cuenta con el apoyo argumentativo de los modelos teóricos sobre el efecto del nivel de las palabras, mientras que el segundo igualmente cuenta con los modelos sobre el efecto del nivel de las oraciones con respecto al reconocimiento de las palabras.

De acuerdo a los argumentos de los teóricos Foster y Chambers (1973), presentados en su artículo *Lexical Access and Naming Time*, el uso frecuente de las palabras tiene como efecto un reconocimiento más efectivo en comparación con aquellos lexemas utilizados esporádicamente. En consecuencia la familiaridad o cantidad de veces que el lector ha estado expuesto a un lexema en cuestión aporta al reconocimiento de los mismos. No empero, a partir de otros estudios se han podido identificar factores adicionales que también inciden en este proceso de reconocimiento. Cabe señalar, sin embargo, que aún no se ha establecido una frecuencia exacta que permita al lector lograr el reconocimiento efectivo. Por su parte, Gernsbacher y Conine (*et al.*, 1984, 1990) exponen en su artículo *Resolving 20 Years of Inconsistent Interactions Between Lexical Familiarity and Orthography, Concreteness and Polisemy* la subjetividad de la familiarización con el lexema en cuestión. Asimismo, Bleasdale (1987) y Schewanenflugel (*et al.*, 1988) argumentan sobre cuán concreto es el lexema y su disponibilidad según los distintos contextos comunicativos. En su planteamiento establecen que existe una alta correlación con la frecuencia y demuestran que es aún más relevante en el proceso de reconocimiento de las palabras que la frecuencia de exposición que tenga el lector al lexema en cuestión.

Sin embargo, el tema del efecto frecuencia en el proceso de reconocimiento de palabras ha sido ampliamente estudiado durante las últimas décadas. Específicamente, se han desarrollado dos modelos de estudio que establecen el lexicón como su principal objetivo: (1) el modelo *Logogen* (Morton, 1969) y (2) el modelo de superioridad léxica. El primero se enfoca en unidades léxicas que denomina *logogen*. Estas unidades establecen su patrón de reconocimiento según su frecuencia. El segundo, de acuerdo al postulado de Reicher (1969) y Wheeler (1970), demuestra que, a pesar de que las letras son las unidades básicas que dan comienzo a la lectura de las palabras, la identificación de las primeras era una tarea más simple al ser presentadas dentro de un lexema

dotado de alguna lógica semántica, según el idioma en cuestión. Entiéndase, que la aparición de las letras como parte del conjunto que conforma una palabra demuestra ser un proceso cognitivo más simple. Cabe señalar, no obstante, la existencia de otros resultados paradójicos en cuanto al aspecto de la frecuencia. Según reportan Johnston & McClelland (1974), en sus estudios, aun cuando a los sujetos se les mostraba explícitamente el lugar donde aparecería la letra en la palabra, su desempeño era siempre peor que cuando se les pedía leer la palabra en su totalidad. Asimismo, Healy (1976) plantea que en un estudio donde se les pedía a los participantes circular una letra en específico cada vez que ocurría en el texto los resultados arrojaban más erratas cuando las palabras eran de alta frecuencia. En consecuencia, varios teóricos coinciden en que la letra no es la única unidad básica que permite la identificación de las palabras, sino que su propia forma escrita también otorga acceso a la misma.

Eventualmente, para finales del siglo XX varios teóricos desarrollaron otros modelos fundamentados en el modelo de Morton (1969), *Logogen*, pero con distintas variaciones. Entre ellos debemos destacar a McClelland y Rumelhart (1981) quienes desarrollaron un modelo interactivo que postulaba tres niveles en el proceso del *Logogen*: (1) nivel aspectual, (2) nivel de la letra y (3) nivel de la palabra. Forster (1976), por su parte, propone un mapa representativo. En su propuesta parte de la premisa de que el reconocimiento de las palabras puede ocurrir en presencia de todas las variables lingüísticas relacionadas, entiéndase semánticas, fonéticas o morfológicas o sin ninguna de las mismas. El teórico Balota (1990) define ese procedimiento de Forster (1976) como el *momento mágico*. No empero, tal premisa ha dado lugar a que otros teóricos como Schwanenflugel (1991) establezcan una división entre lo que denomina procedimientos *preléxicos* y *posléxicos*. Posteriormente, a partir de otros estudios Balota (1990, 1994) y Schwanenflugel (1991) argumentaron que las tareas de identificación se relacionan al primer

procedimiento, es decir al *preléxico*, mientras que las selecciones léxicas demuestran relacionarse al segundo, entiéndase al *posléxico*.

Finalmente, en los últimos años se ha revelado la existencia de un *algoritmo de aprendizaje* de modo que no es necesario asumir la organización de los procesos de identificación léxica, o sea el hecho de que exista un proceso *preléxico* y otro *posléxico*, según Smolensky (1988). Dicha propuesta de Smolensky (1988), apoyada también por Seidenberg y McClelland (1989), establece que en el lexicón no hay entradas independientes para cada palabra, sino información léxica y semántica representada a nivel subsimbólico que conforma una red de microaspectos descriptivos. Las conexiones de los aspectos en esta red operan a partir del *algoritmo de aprendizaje* de forma continua, por lo tanto, tampoco existe el mencionado *momento mágico* de Forster (1976). Por último, cabe señalar que este modelo del *algoritmo de aprendizaje* constituye la teoría contemporánea sobre este tema.

4.3 EL CONTEXTO ORACIONAL Y LA COMPRESIÓN LÉXICA

Los estudios que se han enfocado en este tema se dividen principalmente en dos tipos de procesos oracionales: (1) cómo la coherencia y la predictibilidad influyen en el acceso léxico y (2) cómo la ambigüedad léxica influye en el acceso a una variedad de significados asociados a los homónimos. Para mostrar de forma pragmática este primer proceso citamos el siguiente ejemplo:

In early studies on context effects, associative priming could account for facilitation of lexical decision and naming times. For

instance, West and Stanovich (1982) showed that a sentence fragment like *The skier was buried in the...* primed the target word *snow*. However, similar priming effects have been obtained with sentence contexts that did not contain lexical associates of the target words (Stanovich & West, 1983 *ibid* Friederici, 1998: 179).

More importantly, some studies have shown that presumably automatic associative priming effects disappear when the sentence fragment is scrambled (Foss, 1982), or when the sentence context implies a semantic feature irrelevant to the associative relationship between the prime and the target (Williams, 1988 *ibid* Friederici, 1998: 179).

De este modo es posible notar el vínculo que promueve la coherencia y su consecuente predictibilidad, mas es posible también notar su efecto solamente parcial. Ello se debe a que el mismo procedimiento ocurre aun sin estas condiciones, es decir, sin la coherencia y la predictibilidad, según demuestran otros teóricos que han realizado estudios en el tema. Asimismo, la homonimia ha demostrado ser un contundente factor en la identificación léxica hasta en ejercicios tan sublimes como los de movimiento visual. Desde la perspectiva empírica, los resultados bajo condiciones de homonimia no solo resultan ser un reto, sino que su influencia también se concibe como un interesante fenómeno dada su naturaleza cognitiva.

Los estudios de este tipo se desarrollaron en contextos especialmente diseñados por un buen número de teóricos como Tabossi (*et al.*, 1987), Tabossi y Zardon (1993), Kellas (*et al.* 1991) y Rayner y Fraizer (1987), entre otros. Su diseño consistía en resaltar las características dominantes de los homónimos. Este tipo de contexto previamente diseñado en realidad genera acceso selectivo. No obstante, los resultados confirmaron diferencias sustanciales entre la selección del significado

dominante y el subordinado. Se concluyó que, al estar exentos de información contextual, el significado dominante era el prevaleciente.

4.4 EFECTOS DEL CONTEXTO DISCURSIVO EN EL PROCESO COGNITIVO LINGÜÍSTICO

Finalmente, una vez hemos presentado (1) la revisión a cerca del proceso que comienza con la entrada de información (*input*) hasta culminar en la representación mental del significado (Frederici, 1998: 265), (2) varios de los subsistemas neuronales que conforman el procesamiento discursivo, (3) el proceso de reconocimiento visual de las palabras así como (4) el contexto oracional y (5) la comprensión léxica exponemos brevemente cómo los efectos del contexto discursivo también inciden en el proceso cognitivo lingüístico. Adelantamos, que ha sido principalmente el aspecto léxico así como el sintáctico los que han recibido un mayor enfoque.

El principio fundamental de este tipo de estudio resta en la sistematicidad y coherencia con que funcionan las oraciones en la estructura del párrafo de modo tal que, tanto el contenido léxico como la estructura sintáctica, se mantienen vinculados (Frederici, 1998). La mayoría de los estudios empíricos en el área se enfocan en analizar cuál es la parte oracional discursiva que influye en la selectividad al momento de la división sintáctica. Asimismo, buscan la razón para tal selectividad. Dentro de los numerosos estudios de este tipo citamos la propuesta de Steedman (*et. al.*, 1985) y sus colegas (Crain & Steedman, 1985; Altmann & Steedman, 1988 *ibid* Friederici, 1998) denominada como *Teoría referencial*. Su propuesta parte del principio básico de economía lingüística. Es decir, asumen que el objetivo ulterior del lenguaje es la comunicación y, por ende, la construcción discursiva responde exclusivamente a la información básica requerida.

Consecuentemente, la división sintáctica oracional no necesariamente conforma parte de una adecuada interpretación. Igualmente, bajo su *principio de parsimonia*, proponen que una lectura con presuposiciones sin argumento generalmente va a ser favorecida sobre aquella que contenga mayor cantidad de estos (Altmann y Steedman, 1988 *ibid* Friederici, 1998). No empero, en un estudio posterior realizado por Ferreira y Clifton (1986) se encontraron resultados contradictorios a las presentadas previamente por Altmann y Steedman (1988). El estudio partía de un paradigma de movimiento visual y utilizaba dos tipos distintos de contextos: (1) contexto dual y (2) contexto neutral. La contradicción consta en la ambigüedad que generan las frases preposicionales complementarias. Citamos el ejemplo presentado por Ferreira y Clifton (1986: 189) para su eventual explicación: *Sam loaded the boxes on the cart... (on to the van)... (before the coffee break)*. En el primer caso puede completarse utilizando un sustantivo o, en el segundo, un adverbio. La opción de ambas alternativas demuestra la ambigüedad existente y, por ende, no es absolutamente necesario que la frase preposicional sea la favorecida como complemento oracional. Frente a ello Altmann y Steedman (1988) advierten sobre la diversidad contextual, específicamente en el contexto dual, y sus efectos en el favorecimiento de uno u otro complemento. En otro estudio reciente realizado por Murray y Liversedge (1994) se utilizó la metodología de Altmann y Steedman (1988), pero controlando los referentes de los contextos. El hecho de controlar los referentes permite identificar más claramente la selección de cada uno de los contextos, como arrojase los resultados posteriormente. El primer contexto, con un solo referente, fue completado con un sustantivo la mayoría de las veces, mientras que el segundo contexto, con un referente dual, fue complementado con un sustantivo y un complemento relativo. Asimismo, un estudio posterior conducido por Ni (*et. al.*, 1996) utilizó este fenómeno de las frases complementarias y su efecto de ambigüedad para examinar los efectos del *operador enfocado*. Reportaron en sus resultados

que en grupos de lectores de alto y bajo calibre se obtuvieron patrones selectivos distintos. Aquellos lectores de alto calibre respondieron adecuadamente a la selección de acuerdo a los referentes. Sin embargo, los de bajo calibre fueron objeto de la confusión por ambigüedad al momento de la selección. En consecuencia, la conclusión a cerca de la referencia contextual controlada fue comprobada con el primer grupo. Del mismo modo, el alegato sobre el factor ambigüedad presentado por Ferreira y Clifton (1986) queda también comprobado por el segundo grupo.

Después de una década de estudios sobre los efectos discursivos en el proceso cognitivo de lectura aún no hay datos verdaderamente contundentes dadas las ambigüedades por los diversos contextos, el uso de grupos o contextos controlados y su consecuente selección. A modo de conclusión y según señalan Tanenhaus y Trueswell (1995) (*ibid* Ferstl y Flores d'Arcais, 2002: 194) las explicaciones se han basado en los siguientes argumentos: (1) Parece existir un vínculo de dependencia de tareas, aquellos estudios que utilizaron grupos de lectores de bajo calibre o pasivos han respondido adecuadamente a los estudios donde se utilizan los contextos controlados en lugar de aquellos donde se examinaban mediante movimientos visuales, (2) las frases preposicionales complementarias demostraron ser aptas en contextos particulares solamente y (3) aunque la mayoría de los estudios parten de la propuesta de la *Teoría referencial*, existen diferencias considerables con respecto a los párrafos discursivos. Específicamente, el factor control sobre ciertos procesos textuales como la mera inferencia.

5. LOS EFECTOS DE LA PROPAGANDA EN LA HISTORIA: HEURÍSTICA Y EMOCIONES

*La sabiduría sin elocuencia ha sido de escasa utilidad para los estados,
pero la elocuencia sin sabiduría a menudo ha constituido
un gran obstáculo y nunca una ventaja.
Cicerón (106-43 A.C.), De inventione*

En el año 1843 el joven Volney Palmer creó la primera agencia de publicidad en la ciudad de Filadelfia. Este acontecimiento podría considerarse como la iniciación de la era moderna propagandística en Norteamérica. Según señala Fox (1984) en su texto *The Mirror Markers* esta agencia tenía como objetivo establecer la comunicación entre editor y anunciante. Posteriormente, aparecieron otras agencias que ofrecían desde la creación de anuncios hasta el mercadeo, la difusión y el sondeo de productos. En 1890 el mundo académico norteamericano comienza su incursión en este ámbito mediante el ofrecimiento de cursos titulados *Los principios de la publicidad, Equipos de ventas o Ventas al por mayor y al detal*. No empero, es necesario hacer referencia a los clásicos estudios de la persuasión en las eras griegas y romanas, tema que desarrollamos más adelante. Aclaremos que el concepto *propaganda* se utiliza para hacer alusión específicamente a la clase de persuasión desarrollada en la sociedad postindustrial (Pratkanis y Aronson, 1991). El primer uso del término se registra en el año 1622 por el papa Gregorio XV al fundar la Sagrada Congregación para la propagación de la fe. Su propósito era reorganizar voluntades para procurar la aceptación de la fe católica. Dada la disputa religiosa de la época, el concepto acogió, por un lado, un matiz negativo en los países protestantes y, por otro, uno diametralmente positivo en los países católicos. No fue hasta comienzos del siglo XX que este concepto tuvo una función generalizada y neutral. Principalmente durante la Primera Guerra

Mundial se hicieron explícitas las estrategias de persuasión que lo conformaban así como su posterior uso en sistemas políticos totalitarios. Eventualmente, como resultado minucioso de investigadores, se pudo conocer cómo la manipulación de la información resulta en el manejo masivo de la cognición social, y, por ende, el manejo de las masas. Desde esta perspectiva se pudo comprender su uso general, es decir, no tan solo en ciertos sistemas, sino en cualquier tipo de situación que requiera la colaboración voluntaria y activa de otras personas. Sin embargo, según afirman Pratkanis y Aronson, no toda la propaganda es persuasión o viceversa:

No toda la persuasión es propaganda. Las teorías retóricas clásicas de los griegos y romanos de la antigüedad –que estudiaron con interés los responsables de la formación de los gobiernos de Europa Occidental y Norteamérica- elogiaban el discurso que pudiera esclarecer la cuestión que se estuviera tratando en aquel momento. Esta persuasión podía tomar la forma, de un argumento, un debate, una discusión o bien solo un discurso razonado que defendiera o rechazara una determinada proposición. El resultado final era la educación tanto de la audiencia como de los propios oradores. En las ciudades-estado de la antigua Grecia, todos los ciudadanos tenían igual consideración y a cada uno se le creía capaz de expresarse por sí mismo. Por ejemplo, el sistema judicial griego no permitía la contratación de abogados o de otras personas para defender un caso; se exigía a los ciudadanos defender sus propios casos en los tribunales o, más exactamente, ante 201 vecinos, el tamaño mínimo de un jurado ateniense. De forma similar, el ciudadano de Grecia podía pronunciarse sobre las cuestiones del momento en las asambleas políticas. Esta tarea no se dejaba en manos de representantes elegidos. Es innecesario decir que el ciudadano griego típico se interesaba en aprender a argumentar, pues de lo

contrario perdía sus posesiones. Para ayudarlo a conocer la manera de persuadir, el ciudadano griego podía contratar un maestro sofista para que le instruyese sobre la manera de argumentar (Pratkanis y Aronson, 1991: 29).

Es necesario recalcar que la finalidad de comenzar con una descripción del concepto de propaganda y su desarrollo en la época moderna es establecer las diferencias con la antigua y tradicional retórica de las épocas romanas y griegas. Aunque ambas preceden el desarrollo del concepto se diferencian principalmente en: (1) el modo de llevar el mensaje y (2) su función. El modo era normalmente mucho más extenso, entiéndase discursos que podían durar horas y su función era primordialmente informar y divulgar en lugar de persuadir (Pratkanis y Aronson, 1991). De este modo podemos identificar varios factores que inciden en la manera en que lleva a cabo la comunicación actual y, por tanto, establecen diferencias notables entre la propaganda contemporánea y la que se desarrollase durante las épocas griegas y romanas. Estos factores son los siguientes: (1) temporalidad instantánea de los medios de comunicación, (2) cantidad de anuncios a los que está expuesto el individuo, (3) alto contenido visual, (4) saturación cognitiva del destinatario y (5) nivel de competencia por destacar el mensaje en el mercado. Aclaremos que básicamente todos son producto del desarrollo tecnológico alcanzado en nuestra época.

We live in an age of mass communication; indeed, it can even be said that we live in an age characterized by attempts at mass persuasion. Every time we turn on the radio or television set, every time we open a book, magazine, or newspaper, someone is trying to educate us, to convince us to buy a product, to persuade us to vote

for a candidate or to subscribe to some version of what is right, true,
or beautiful (Aronson, 2007: 61)

Considérese, por ejemplo, que un anuncio televisivo dura 30 segundos y que el ciudadano común está expuesto a un total de siete a ocho millones de anuncios durante su vida. Como se explica en un artículo del *New York Times* publicado en el año 2007 hace 30 años un individuo ciudadano estaba expuesto a 2,000 anuncios diariamente, mientras que actualmente lo está a 5,000. Sin embargo, cabe mencionar que la extensión de estos anuncios es de una frase o, en ocasiones, tan solo una palabra. En raras ocasiones llega a ser una oración que incluya la estructura básica de sujeto, verbo y predicado o la correspondiente según el sistema lingüístico en cuestión. Evidentemente, el aspecto tecnológico permite el despliegue visual del contenido sin necesidad de la expresión verbal o escrita. Además, el factor temporal también es importante. Actualmente, la comunicación tiene la posibilidad de ser instantánea en cuanto que las redes tecnológicas pueden estar interconectadas todo el tiempo. En comparación, en el siglo XVII un puritano inglés oía unos tres mil sermones en toda su vida y tenía que esperar una semana para poder escuchar uno de dos horas de duración. Sin embargo, “este entorno saturado de mensajes impone una carga tanto al comunicador como al destinatario del mensaje persuasivo” (Pratkanis y Aronson, 1991). El próximo punto a plantearse es ¿cómo destacar el mensaje entre los cinco mil diarios que ve el ciudadano común en la actualidad? El factor persuasivo no es suficiente puesto que para lograr ser efectivo necesita además destacarse en este contexto. Contexto en el cual se halla un destinatario atiborrado, a nivel cognitivo, de una enorme cantidad de mensajes que le impactan de forma casi instantánea y, por ende, sin el tiempo adecuado para analizarlos empíricamente. Sin embargo, el resultado de otras investigaciones también revela que no solo el tiempo para realizar el análisis

empírico incide en el proceso de selección de un producto u otro. En el texto *Which ad pulled best?*, publicado en 1981 por P.W. Burton, se exponen cinco razones por las cuales un producto puede generar más ganancias que otro durante el proceso de selección por parte del comprador.

1. Los anuncios que contienen las palabras *nuevo, rápido, fácil, mejor, ahora, de repente, sorprendente* y *presentando* venden más productos.
2. En los supermercados, la mercancía colocada en las estanterías que se encuentran al nivel de los ojos son las que más venden. En efecto, un estudio descubrió que la venta de los productos situados al nivel de la cintura es solo del 74% en comparación con la venta de los productos situados al nivel del suelo, y del 57% con la de los productos situados al nivel de la vista.
3. Los anuncios que utilizan animales, bebés o el atractivo sexual tienen más probabilidades de vender el producto que los que utilizan personajes caricaturescos e históricos.
4. La mercancía colocada al final de una zona del supermercado o cerca de la zona de caja es la que tiene más probabilidades de venta.
5. Los precios en bloque (dos por X cantidad) a menudo aumentan la percepción que el cliente tiene del *valor* del producto.

Las teorías modernas de la persuasión recurren a menudo a recursos formulados en alguna de las tres escuelas de pensamiento en psicología: (1) el psicoanálisis, (2) la teoría del aprendizaje y (3) los enfoques cognitivos (Pratkanis y Aronson, 1991). La primera de estas teorías se expone en el texto *The Hidden Persuaders* publicada en el año 1957 por el autor Vance Packard. En el mismo se argumenta que las teorías psicoanalíticas se utilizaban incógnitamente por las agencias

publicitarias para desarrollar el supuesto significado oculto de las cosas en los anuncios. En consonancia con este argumento Ernest Dichter publica el manual *Handbook of consumer motivations* en el año 1964 y explica: “El arroz significa fertilidad, el quitarse los guantes es erótico e íntimo, la sopa es el elixir mágico de la vida y los huevos significan crecimiento y fertilidad” (Ernest Dichter, 1964). No obstante, a pesar de la sobrecogedora fama de esta teoría, los resultados distaron de ser exitosos en el proceso de mercadeo y desapareció a mediados de los años sesenta.

Con mucho más éxito se desarrolló y se ha estado implementando la teoría de la persuasión basada en la teoría del aprendizaje. En su libro *The psychology of advertising* (1917) Walter Dill Scott establece varios principios fundamentales para la efectividad comunicativa en el proceso de propaganda y mercadeo: (1) recordar mediante repetición, (2) anunciar con un nivel intenso de volumen y brillantez (3) asociar con el bagaje del destinatario y (4) crear un anuncio singular. Del mismo modo, Carl Hovland, junto a sus colaboradores, desglosa este proceso de forma detallada en su libro *Experiments on Mass Communication* (1949) mediante los siguientes cuatro pasos:

1. El mensaje debe atraer la atención del destinatario. Los mensajes ignorados no consiguen persuadir.
2. Los argumentos del mensaje deben entenderse y comprenderse.
3. El destinatario debe aprender los argumentos que contiene el mensaje y llegar a conocerlos verdaderos.
4. Debe existir un incentivo.

La última teoría puesta en práctica en el desarrollo de la persuasión es el enfoque de la respuesta cognitiva. En el texto *Psychological Foundations of Attitudes* (1968) se establece que el objetivo de la persuasión no es un receptor pasivo, que obedezca fielmente a los principios del aprendizaje, sino un participante activo en el proceso de la persuasión (Greenwald *et al*, 1968). De este modo:

La táctica de persuasión exitosa es aquella que orienta y canaliza los pensamientos de modo que el objetivo piense de una forma que esté en sintonía con el punto de vista del comunicador: la táctica exitosa desactiva los pensamientos negativos y fomenta pensamientos positivos acerca del uso de la acción propuesta (Pratkanis y Aronson, 1991).

5.1 SISTEMAS PROPAGANDÍSTICOS HISTÓRICOS

En este apartado examinamos distintos sistemas propagandísticos puestos en marcha en diferentes períodos históricos sumamente importantes en la historia de la humanidad, especialmente durante los siglos XX y XXI. Primeramente, esbozamos *La propaganda en el Tercer Reich*, un capítulo del texto *La era de la propaganda* de los psicólogos Anthony Pratkanis y Elliot Aronson (1991). En concreto se presentan las diversas técnicas, estrategias y recursos utilizados bajo el mandato de Hitler en la Alemania nazi y sus consecuencias en la comunicación masiva.

En principio Adolfo Hitler elige y da importancia al uso de la propaganda en su gobierno a partir de las conclusiones a las que él mismo había llegado, mediante su análisis, una vez perdida

la Primera Guerra Mundial. Como resultado de la actuación de los gobiernos de Estados Unidos y Gran Bretaña Hitler reflexionaba:

Pero hasta la guerra no se hizo patente la magnitud de los resultados que podían obtenerse mediante la sabia aplicación de la propaganda. Por desgracia, también en este terreno, tuvimos que estudiarlo todo en el bando enemigo, porque en el nuestro, las iniciativas fueron parcas, por decir algo...Pues lo cierto es que lo que nosotros no hicimos el enemigo supo llevarlo a cabo con asombrosa pericia y con una mente calculadora verdaderamente admirable. Yo mismo aprendí enormemente de la guerra propagandística del enemigo. (Hitler, 1925: 176).

El *Reich* atribuyó el éxito de la intervención y la actuación de estos gobiernos al uso magistral de las técnicas propagandísticas especialmente dirigidas a las masas. Según Pratkanis y Aronson (1991) dos aspectos importantes constituyeron el objetivo primordial de tal propaganda: (1) la moralidad de la guerra y (2) la resolución de luchar. En consonancia con estos aspectos se desarrollaron una serie de comités y organizaciones para divulgar y distribuir material complementario a este fin. Se estableció, por ejemplo, el Comité Creel, nombrado así por su presidente George Creel, quien creó el grupo *Four Minute Men*. También conocido por sus siglas CPI o *Comitee of Public Information*. Este grupo tenía como tarea ofrecer charlas locales a favor del esfuerzo bélico con una duración de tan solo cuatro minutos. Asimismo, se encargaba de alentar la producción de películas bélicas y asegurar la difusión de las atrocidades que cometía el enemigo. En esta difusión se hizo hincapié en el hundimiento del trasatlántico Lusitania y la ejecución de una enfermera en Bruselas por colaborar con los aliados. No obstante, según argumentan Jowett y

O'Donnell en su texto *Persuasion and Propaganda* (1986) aunque existían datos verdaderos muchos de ellos se exageraban.

De toda esta sistemática, y, sin duda, exitosa estrategia, Adolfo Hitler no tan solo tomó conocimientos para sí, sino que esbozó todo un plan de ataque que aparece en dos capítulos de su obra *Mein Kampf (Mi lucha)* de 1925. Después de su atisbado análisis concluiría que “las armas más crueles resultan humanas cuando sirven para acelerar la victoria” (Hitler, 1925: 178). El aspecto de exageración desaparecía así de cualquier implementación propagandística impulsado por el *Reich* puesto que pensaba que debía servir no solo a la implantación, sino a la perpetuación del sistema nazi. A tales razones escribió:

En buena medida, su efecto (el de la propaganda) debe apuntar a las emociones y tan solo en un grado muy limitado al llamado intelecto. Hay que evitar recurrir en exceso al razonamiento lógico de nuestra gente. La receptividad de las grandes masas es muy limitada, su inteligencia escasa, pero, en cambio, tiene una enorme capacidad para olvidar las cosas. Como consecuencia de todo ello, la propaganda efectiva debe ceñirse a unos cuantos puntos y machacar estos eslóganes hasta que el último ciudadano de esa audiencia entienda qué es lo que queremos que comprenda con ese eslogan que le proponemos. (Hitler, *Mein Kampf, Mi lucha*, 1925: 180-181).

Una vez en el poder Joseph Goebbels fue nombrado por el *Reich* Ministro de Propaganda y Cultura Popular del Partido Nazi. Su objetivo primordial era tomar el control total de todas las comunicaciones que se realizaban en el país y lograr su manipulación. En consonancia se

establecieron unos sistemas de recompensa y sanciones tanto a periodistas como a cineastas. Un grupo determinado de periodistas tenían acceso a la información de modo que se pudiese canalizar la mayor parte de la información adecuadamente, entiéndase, de acuerdo a los ideales del régimen. Según postulan estos psicólogos, el régimen confirió un concepto particular a la propaganda: el carácter de pasatiempo o espectáculo. El mismo era patente en los carteles y demás medios comunicativos:

Los carteles de propaganda nazis se valían de un grafismo visualmente sugerente, como los grandes caracteres en negrita y los trazos rectilíneos vigorosos, casi violentos, a la par que de unos titulares llamativos. Los noticiarios radiofónicos tenían a menudo un aire festivo y por ellos desfilaban personalidades y cantantes famosos. Con un control tan absoluto de la prensa, la radio, el teatro, el cine, la música y las artes, los lemas y postulados básicos del Partido Nazi se repitieron hasta la saciedad. Durante los años treinta era casi imposible en Alemania leer un libro o un periódico, escuchar una emisión de radio, o ver una película, sin toparse con la concepción nazi del universo (Pratkanis y Aronson, 1991: 340).

El uso de fórmulas atrayentes para identificar el programa de actuación de la nación nazi fue también una estrategia importante. Así el término *Führer* (jefe) se utilizaba solo con referencia a Hitler. *Crisis reptante* y *ofensiva Maisky* fueron conceptos usados para referirse peyorativamente a una supuesta crisis económica sufrida en Inglaterra y una fallida incursión aérea de los soviéticos en su contra, respectivamente. Paralelismos entre la vida de destacadas figuras alemanas como Otto Bismarck, Friederich Schiller y Martin Lutero eran a menudo impulsadas, sin tener en

realidad ningún aspecto paralelo, en la difusión propagandística. Tómese como un perfecto ejemplo la publicación de las *25 tesis de Hitler* de modo análogo a la publicación que hiciese Lutero de sus *95 tesis* clavadas en la iglesia de Wittenberg. La heurística del consenso social es otra estrategia que Aronson y Pratkanis (1991) consideran contundente. Ello se debe a que en la mayoría de las imágenes aparecían multitudes demostrando su apoyo al mensaje del partido mediante aplausos y vitoreando al *Führer*. De este modo se crea una consonancia entre individuo y grupo social, es decir, *si todos están de acuerdo, yo también*. La confianza resonaba acompañando estas imágenes en los eslóganes expresando: *Adolf Hitler es la victoria* y *Únete a nuestra lucha*. La arquitectura también conformó parte de la creación de una imagen poderosa del Partido Nazi. Al contrario de lo expuesto por el sofista griego Protágoras (485 A. C. – 411 A.C.) *el hombre es la medida de todas las cosas* las construcciones del sistema eran gigantescas con el objetivo de mostrar su grandeza y poderío mediante el sentido de empequeñecimiento generado en cualquier ser humano que a ellos entrase. A fin de identificar a sus adeptos un uniforme de camisas color pardo también era usado por los integrantes leales al partido. Como última estrategia tomaron ventaja del miedo por la situación económica de la nación y buscaron una sólida solución *grupaloide* (Pratkanis y Aronson, 1991). La producción de la película *El judío errante* (1940) es prueba de ello. La misma presenta un judío que no tan solo rapta una doncella alemana, sino que es usurero y sacrifica los animales. En fin, es un ser despreciable e inferior que había generado todos los problemas que en el momento afectaban a la nación alemana. Tal mensaje fue reforzado en los discursos, los carteles públicos y en el material educativo utilizado en las aulas.

La combinación estratégica de los mensajes subliminales mediante las estructuras arquitectónicas construidas, la grafía de los carteles, las fórmulas atrayentes, las analogías con figuras relevantes de la nación, la solución *grupaloide* y el aparente consenso social tenían como

objetivo lograr lo que estos psicólogos han llamado el *dogma absoluto*. De este modo se buscaba crear una visión específica y limitada tanto del poder y la magnificencia del partido nazi como de la raza aria. Es necesario destacar que todo era específicamente creado con ese fin y, de hecho, así era definido por el mismo *Führer*:

La función de la propaganda es, por ejemplo, no comparar y considerar las razones de diferentes personas, sino tan solo destacar la única razón que se ha propuesto en discusión. Su misión no es emprender un estudio objetivo de la verdad, que pueda favorecer al enemigo, y luego exponerlo a las masas con imparcialidad académica; su tarea es la de apoyar nuestra propia razón, en todo momento y resueltamente...Tan pronto como nuestra propaganda admita el menor atisbo de razón o de justicia en la otra parte, se habrán sentado los cimientos de la duda en el derecho que nos asiste (Hitler, 1925: 182-183).

En contraste con la película sobre los judíos se resaltaba el filme local titulado *El triunfo de la voluntad* presentada previamente en el año 1934. Basta con leer el título para captar el mensaje de unidad y fortaleza que se pretendía llevar. Las imágenes incluyen jóvenes comenzando su carrera militar que terminan convirtiéndose en una máquina de guerra nazi. En conjunto se muestra aun Hitler que supervisa el adiestramiento de estos jóvenes soldados puesto que *Hitler es nuestra última esperanza*, como aparece adjunto en un cartel desplegado en la escena.

Finalmente, tal y como plantea el humanista Jacob Bronowski en su serie *The Ascent of a Man* (1973), el aspecto más peligroso de toda la estrategia propagandística nazi resta en la

presunción de una verdad absoluta y, peor aún, en el hecho de que tan solo la élite gobernante tiene derecho a estar al tanto de la misma. A esto lo reconoce como el mito de la verdad absoluta. Mito al que ya eminentes científicos de la época como Albert Einstein (1879-1955), Max Born (1882-1970) y Werner Heisenberg (1901-1976), mediante sus teorías relativistas, habían apoyado, pues concluían todos que no hay validez absoluta y el conocimiento humano es limitado. El mismo concepto es acuñado por estos psicólogos quienes lo adoptan y lo nombran el *dogma absoluto*. Pratkanis y Aronson (1991) plantean que el resultado del dogma absoluto fue la desaparición de seis de los nueve millones de judíos que vivían en Europa. Las fuerzas aliadas perdieron más de 11 millones de soldados que incluyeron 7.5 millones de rusos, 2.2 millones de chinos y 250,000 de norteamericanos. Las potencias del eje tuvieron más de 5 millones de bajas en el frente distribuidas entre 3.5 millones de alemanes y 1.2 millones de japoneses. Las víctimas civiles son las más difícil de evaluar. No obstante se puede enumerar una cantidad de 2.5 millones de rusos, unos 850,000 de japoneses, alrededor de 300,000 alemanes y 60,595 británicos afectados directamente por la guerra. Se calcula que otros 10 millones de rusos perdieron la vida a causa del hambre y las enfermedades. En total más de 36.5 millones de personas perdieron la vida ¿por qué razón? Como raíz de toda la tragedia debe mencionarse la falta del análisis crítico de los dogmas propuestos por el sistema. El dogma absoluto se basa precisamente en la manipulación total de toda la información que llega al contexto del individuo en una sociedad. Cualquier comunicación que represente una duda acerca de sus dogmas tiene que ser eliminada para evitar contrastes y, por ende, contradicciones.

En términos de pérdidas los exmiembros de FAV aluden principalmente a la entrega de ofrendas usualmente de grandes cantidades de dinero o de objetos de mucho valor como prendas, autos o propiedades inmuebles. Es precisamente la acción de entregar tales ofrendas de un modo

consciente y bajo su propia decisión aquella que debe enfocarse. En este caso el dogma absoluto se basa en la manipulación de la información en cuanto al éxito que tienen las personas que diezman. Esta es una información repetida de distintas formas en los discursos de todos los pastores. Sin embargo, a favor de este dogma operan varios factores tanto lingüísticos como extralingüísticos. Todos estos factores tienen como objetivo reforzar ese mensaje. Podemos identificar los siguientes: (1) hipermaterialismo discursivo, (2) vestimenta tipo *business*, (3) estructura arquitectónica del templo tipo *shopping center* incluyendo otras tiendas. El hipermaterialismo queda plasmado semánticamente en la cantidad de términos orientados al tema del dinero. Por su parte, la vestimenta tipo *business*, tanto en damas como en caballeros, demuestra el valor que tiene para la entidad ese estatus financiero representado por la vestimenta. La estructura arquitectónica del templo tipo *shopping center* que además incluye otras tiendas reitera el valor de la posesión de bienes materiales para la entidad. En adición, los feligreses tienen acceso gratuito y con costo a los discursos regulares. Tal acceso representa la acción complementaria del discurso en otros espacios y horarios de los feligreses aun cuando no tengan lugar en los templos. Antes de pasar al análisis de los discursos discutimos varias definiciones del concepto de protestantismo para explorar diversos planteamientos y criterios al respecto desde la perspectiva lexicográfica.



6. DEFINICIONES DE PROTESTANTISMO: LEXICOGRAFÍA SECTARIA

*Sin embargo, para conseguir este fin con éxito y sin peligros
debemos mantener algunas de las ceremonias de la misa
antigua para aquellos de mentes débiles quienes
se escandalizarían con un cambio muy rápido*

Martin Lutero (1483-1547)

Iglesia (con letra mayúscula y sin ella), secta, confesión, denominación y *Nuevos Movimientos Religiosos*, por sus siglas *NMR*, todos ellos son términos para referirse a las congregaciones protestantes. Las razones para seleccionar uno u otro conforman una lista que incluye criterios como el número de feligreses que la componen, su estatus jurídico o el sentimiento peyorativo que despiertan entre la población opuesta a sus creencias, sobre todo entre los católicos. Aunque, irónicamente la misma Iglesia Católica en un principio era considerada la secta de los nazarenos según consta en *Hechos* (24, 5; 24, 14; 28, 22) y el apóstol Pablo menciona (I Cor 11, 19) sus discrepancias como causa de los diversos subgrupos (Gál 5, 20). Del mismo modo, la pertenencia dogmática de las congregaciones es eje de una análoga ambigüedad léxica y conceptual. Existe disyuntiva, por ejemplo, sobre la inclusión de *Los Mormones* y *Los Testigos de Jehová* en el concepto de protestantismo y por qué deben considerarse una secta o una iglesia. Dado que estos conforman parte de los temas principales de nuestro análisis en este apartado se presenta una revisión de literatura sobre estos conflictos. Se recogen, de forma resumida, las posturas de distintos expertos en el tema, incluyendo teólogos, historiadores, antropólogos, lingüistas y sociólogos, con el propósito de examinar los diversos argumentos para la selección de uno u otro concepto.

Primeramente, hacemos referencia a la clásica diferencia establecida por el sociólogo Max Weber (1864-1920). Cabe destacar que constituye nuestro punto de partida puesto que sirve de base para la mayoría de los expertos que argumentan sobre este tema. Antes de proseguir, es necesario aclarar que esta perspectiva sociológica clásica, cuyos máximos exponentes incluyen no solo a Weber (ed. 1984), sino también a Troelsch (1911) delimita la clasificación a los conceptos de secta e iglesia solamente.

Weber (ed. 1984) distingue esencialmente entre el origen de la pertenencia del individuo a la congregación en cuestión. Entiéndase básicamente que a la Iglesia se pertenece desde que se nace, mientras que a la secta se pertenece por decisión propia después de una conversión. El antropólogo Manuel Marzal (2002) citando a Weber (ed. 1984) explica esta diferencia en términos de la función política y comunitaria con respecto al sistema social. A continuación se presenta su argumento:

Weber (1984), al hablar de dominación política y hierocracia, dice que *la iglesia* se distingue de *la secta*, en el sentido sociológico de este vocablo, por el hecho de que se considera como administradora de una especie de fideicomiso de los eternos bienes de la salvación que se ofrecen a cada uno, y en la cual no se ingresa normalmente de un modo espontáneo, como en una asociación, sino dentro de la cual se nace, y a cuya disciplina pertenece también el recalcitrante. Esto es, la Iglesia no es como *la secta*, una comunidad de personas carismáticamente calificadas desde el punto de vista personal, sino la portadora y administradora de un carisma *oficial* (1984: 895). Y añade que la secta es “una comunidad que, por su sentido y naturaleza, rechaza necesariamente la universalidad y debe

necesariamente basarse en un acuerdo completamente libre de sus miembros. Debe ser así, porque se trata de una organización aristocrática, de una asociación de personas *cualificadas* desde el punto de vista religioso. No es, como una *iglesia*, un instituto dispensador de gracias, que proyecta su luz sobre justos e injustos y que cabalmente quiere llevar a los pecadores al redil de quienes cumplen los mandamientos divinos. La secta tiene el ideal de la *ecclesia pura* (de ahí el nombre de puritanos), de comunidad visible de los santos, de cuyo seno son excluidos los corderos sarnosos con el fin de que no ofendan la mirada de Dios” (1984: 932).

Se desprende de su argumentación la legitimidad política y social de la posición que no solo asume, sino que tiene para muchos la Iglesia como sistema. Antes de proseguir aclaramos que nos ceñimos a la identificación de institución eclesiástica, entiéndase *Iglesia* (con mayúscula) a aquella cuyo origen es católico, ortodoxo griego, luterano o calvinista a partir de la tipología de Troeltsch (1911). Es en el aspecto sociológico, trasladado al lingüístico, donde aparece la legitimidad política y social. Acerca de esa característica de exclusión, atribuida particularmente a las sectas o todas las congregaciones que no se consideran iglesias, sería conveniente aclarar que no aplica a todos esos grupos. De hecho, hemos podido constatar a lo largo de esta investigación que varios de los grupos demuestran en su discurso y su dinámica litúrgica exactamente lo opuesto. Específicamente, en FAV se expresa tal oposición explícitamente mediante la frase “somos un hospital para los pecadores” (Font, 2003). Además, como parte de la dinámica interactiva durante la liturgia se pide a los feligreses buscar a las personas nuevas, darles un abrazo y decirle: “qué bueno que Dios te trajo aquí”. Asimismo, esta interacción se repite de varias maneras ya sea con palmadas en el hombro a la persona que está sentada al lado, repetirle fragmentos de las *Sagradas Escrituras* o, en ocasiones, compartir comida distribuida en el mismo sermón. Es necesario resaltar

que este tipo de interacción siempre ocurre de una u otra manera como petición del pastor y de forma regular en todas las congregaciones. Su realización busca evidentemente establecer una diferencia ante el individualismo y la monotonía generalmente pautados en las Iglesias debido al carácter formal del sermón en cuestión. Por otro lado, frente al señalamiento de ese sentido de legitimidad que históricamente, sobretodo en Latinoamérica, se vincula a la condición política aparece el objetivo y el funcionamiento de la Iglesia como sistema regulador de la sociedad en el mundo. Esa diferencia la presenta el teólogo Mardones (1994) de la siguiente forma:

Mientras la religiosidad tipo secta está marcada por una pureza doctrinal, una rigurosidad moral y una distancia frente al mundo, la Iglesia está orientada hacia el mundo, quiere influir en él. Esta adaptación al mundo, aunque generalmente logra una cierta acomodación y persistencia para las iglesias, se paga, a menudo, con un triunfo del mundo sobre el espíritu. Se demanda de la religiosidad tipo iglesia una adecuación que fácilmente termina siendo una legitimación de la estructura social del caso (Mardones, 1994: 139).

Ciertamente, la función social reguladora por su legitimación social, en relación a la estructura, aparece tanto dentro del concepto Iglesia como en el de secta. Conviene aclarar que a diferencia del protestantismo original, esencialmente fundamentalista, las nuevas iglesias o megaiglesias pertenecientes al neoprottestantismo se han distanciado considerablemente de esa rigurosidad ética. Parte de su éxito se debe precisamente a su adecuación al mundo moderno frente a una Iglesia tradicional que no ofrece alternativas o soluciones ajustadas a los asuntos de la actualidad. Desde nuestra perspectiva, el sincretismo en relación a ciertos temas se asemeja al tabú paternalista que limita la comunicación en los círculos familiares. En su lugar encontramos una

secta o megaiglesia que propicia el progreso económico de los feligreses, aborda la sexualidad y ofrece alternativas de cambio personal en un ambiente exento de aparentes formalidades. Esta aparente falta de formalidad no está relacionada de manera alguna con la clase social de los participantes como también se atribuye a la secta a diferencia de la composición social de la Iglesia. El mismo Troelsch (1911) identifica esa característica como parte del concepto secta. Sin duda alguna estamos convencidos de que tal identificación tan solo corresponde al período de tiempo en que discurría su análisis como se comprueba más adelante. Así queda expuesto en su argumentación tipológica donde establece las diferencias entre *Iglesia, secta y misticismo*:

La Iglesia es una institución que ha sido dotada de la gracia y salvación como resultado de la obra de la Redención; ella es capaz de recibir a las masas y adaptarse al mundo, porque hasta cierto punto puede permitirse ignorar la necesidad de santidad subjetiva en favor de los tesoros subjetivos de gracia y redención.

La secta es una sociedad de tipo voluntario, compuesta por creyentes cristianos relacionados entre sí de modo estricto y definido por el hecho de que todos han experimentado un *nuevo nacimiento*. Estos creyentes viven aparte de la sociedad, están limitados a pequeños grupos, dan más importancia a la ley que a la gracia y, dentro de su propio círculo, establecen en diverso grado un orden cristiano basado en el amor; todo ello se hace como preparación para esperar la venida del Reino de Dios.

El misticismo no es otra cosa que la transformación del mundo de las ideas, que se ha materializado en un culto y en una doctrina formal, en una experiencia puramente personal e interna; esto lleva a la formación de grupos sobre una base puramente formal, que no

tiene una forma permanente y que tienden a debilitar tanto la significación de las formas de culto y de doctrina como el elemento histórico Troelsch (ed. 1960: 993).

El contexto histórico, político, económico y social es determinante en esta tipología. En este sentido es imprescindible suscribirse a la postura del teólogo Bonhoeffer (1906-1945) al señalar que la distinción que hacen Weber (ed. 1984) y Troelsch (1911) entre *Iglesia* y *secta* es insostenible histórica y sociológicamente. Conviene mencionar que es necesario considerarlo puesto que existen grandes diferencias con las instituciones actuales que representan tanto las Iglesias, las sectas y las denominaciones. En primer lugar, cabe mencionar el hecho de la caracterización de Iglesia más allá de los lindes católicos, calvinistas, luteranos u ortodoxo griego. A tal caracterización se han unido organizaciones como *La Iglesia de los Mormones*, *La Iglesia de los Testigos de Jehová* o todas las megaiglesias que existen actualmente sin que estén regidas por una cúpula académicamente formada en teología o bajo una estructura burocrática clásica. La mayoría dista bastante de cumplir con esos detalles, mas posee una enorme cantidad de miembros que ejercen de una u otra manera influencia en el plano político, social y económico de los territorios donde tienen lugar. Su influencia es también palpable en el acceso a los medios masivos de comunicación y las colosales estructuras que edifican para reunir a sus feligreses. En su mayoría tales estructuras son similares a los estadios ciudadanos y pueden albergar más de dos mil o tres mil personas. Asimismo, mediante la compra de emisoras de radio y televisión llegan, frecuentemente en vivo, a millones de personas sin importar las distancias geográficas. El detalle más importante es que todas comenzaron siendo calificadas como sectas principalmente debido a la escasa cantidad de feligreses que lograban congregarse en sus inicios. A juzgar por todas estas definiciones, tanto las tradicionales de Weber (ed. 1984) y Troelsch (1911) como otras más recientes, la cantidad

de feligreses seguido por el estricto círculo social cerrado aparecen como aspectos determinantes en la clasificación de organizaciones como sectas. Actualmente, la formación y expansión de tales grupos representa un reto para tal clasificación.

En su trabajo *Sanctorum Communio* (1927) el teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer hace referencia a tal clasificación y afirma “la importancia que tienen las categorías sociológicas para la misma teología y es que todos los conceptos cristianos fundamentales: persona, estado original, pecado, revelación no pueden entenderse plenamente si no se relacionan con la socialidad (*sic*)”. Su postura era opuesta a las de Troelsch (1911) y Weber (ed. 1984) principalmente porque creía en la evolución histórica y social de los grupos denominados sectas y, por tanto, afirmaba que “las grandes sectas a menudo a la segunda o tercera generación se convierten en Iglesias del pueblo (*Volkskirchen*) completamente abiertas” y, asimismo, “entra también dentro de la esencia de la comunidad eclesial el ser comunidad de voluntades”. De este modo, Bonhoeffer (1927) señala la existencia de la voluntad de personas y de la Palabra (o sea el uso de las *Sagradas Escrituras*) tanto en la Iglesia como en la secta. A partir de esto establece unas profundas distinciones entre ambas:

...No creemos en una Iglesia invisible, ni en el reino de Dios como *coetus electorum*, sino que creemos que Dios ha convertido en su asamblea a la Iglesia empírica en la que se administran la Palabra y los sacramentos, que ella es cuerpo de Cristo, presencia de Cristo en el mundo, que según la promesa, el Espíritu de Dios está actuando en ella...Creemos por tanto que son eficaces los medios de la gracia en la Iglesia empírica, y por eso mismo creemos en la asamblea santa que crean esos medios de gracia. Creemos que la Iglesia es una,

porque es "Cristo existente como comunidad", y Cristo es el único Señor sobre los que forman una unidad en él; que es santa, porque el Espíritu Santo está actuando en ella; que es *catholica*, porque como Iglesia de Dios ha recibido su llamada para extenderse por todo el mundo, y donde se predica la Palabra de Dios está ella. No creemos en la Iglesia como un ideal inalcanzable, que todavía debe consumarse, sino como una realidad presente. Esto diferencia al pensamiento cristiano de cualquier otra teoría idealista sobre la comunidad... Mientras haya historia, seguirá siendo impura; pero a pesar de eso seguirá siendo asamblea divina como forma concreta determinada. Si nos preguntamos ahora dónde tiene la fe la *vivencia de la Iglesia* con mayor pureza, tenemos que responder que no es ciertamente en las comunidades de solidaridad romántica entre seres semejantes, sino precisamente allí donde lo único que une a los individuos es la comunidad eclesial, donde judío y griego, pietista y liberal, tienen choques unos con otros y sin embargo confiesan su fe en la unidad, se reúnen para celebrar la Cena, y oran unos por otros; precisamente en el ambiente de todos los días es donde se cree en la Iglesia y donde se tiene la vivencia de ella; no en los momentos de elevado estado de ánimo, sino en la uniformidad y la dureza de la vida cotidiana, del culto litúrgico prescrito, es cuando se comprende lo que es verdaderamente la Iglesia (Bonhoeffer, 1927: 113)

En general, se pueden identificar tres aspectos referenciales que sostiene la Iglesia (como institución) para establecer un contraste con los grupos religiosos marginales: (1) la doctrina, (2) la universalidad y (3) el mundo (Bonhoeffer, 1927). Frente a la doctrina aparece la herejía cuyo significado posee también sinonimia con selección u opinión aparte. Mientras que, según aparece en *Hechos 5* (17; 15, 5; 26, 5), entre el pueblo judío se entiende como *partido religioso*. A juzgar por su semántica es válido cuestionar la total veracidad del cristianismo frente a la total invalidez

de cualquier disidencia calificada como herejía. Es decir, de acuerdo al señalamiento del teólogo Congar, sería posible plantearse lo siguiente:

Si la herejía afecta a la verdad del cristianismo, una incómoda pero necesaria reflexión teológica plantea preguntas tales como: ¿es posible que la herejía viva solo del error?, ¿en toda herejía no hay siempre algo de verdad?, ¿cómo y por qué nacen las herejías? Si la herejía cumple en la Iglesia tareas de advertencia y desafío, cuál podría ser la correcta actitud ante ellas: ¿la mera condena, el rechazo absoluto, la búsqueda del aniquilamiento sin paliativos? o, por el contrario, ¿la llamada a la propia crítica, al cuestionamiento y a la interpelación internos, a la renovación según criterios cada vez más evangélicos? (Congar, 1971: 159)

Sin que sea necesario entrar en demasiados detalles el aspecto de universalidad se contrapone a secta en cuanto a la formación de grupos cerrados demasiado estrictos. No empero, los grupos actuales demuestran, en su mayoría, apertura general. Es probable que principalmente la causa sea su operación económica como sostén primordial de su administración y, por ende, la necesidad de grandes cantidades de adeptos, y el acceso gratuito a muchos medios masivos de comunicación como herramienta facilitadora de tal apertura. Por último, se contrapone el aspecto del mundo (como conjunto) frente a Iglesia sectaria (en sentido apartado). “La *fuga mundi* no es ajena al dualismo espiritual-corporal que amenaza y desafía siempre al creyente que toma en serio su religiosidad” (Congar, 1971). De hecho, es una constante en todas las sectas o nuevos grupos religiosos. Sin embargo, cabe señalar que su condena al mundo no se aleja demasiado de los

procesos de excomunión que, a causa de razones mundanas, sufren algunos feligreses de las iglesias tradicionales.

En relación a ese mundo sectario y su fuga del mundo el sacerdote dominico Yves Congar (1904-1995) comentaba en su artículo *Nota acerca de las palabras: Confesión, Iglesia y Comunión* una reflexión lexicológica sobre su uso. Sobre *confesión e Iglesia* sugiere la restricción de su empleo, mientras que para *comunión* impulsa su recomendación explícitamente. A cerca del primer término expresaría:

[...] es una categoría no teológica, ni siquiera canónica, sino política y secular. Por mi parte, como teólogo me resisto a llamar confesiones a las comunidades cristianas y, en todo caso, a las Iglesias Católicas y Ortodoxas. En cambio, si yo fuera ministro o gobernador de un Estado laico y tuviera que hablar como tal probablemente emplearía la palabra *confesión*. (Congar, 1971:49).

En cuanto al término *Iglesia* señalaba su absoluta prohibición para referirse a grupos separados de la Iglesia y enumera aquellos que antiguamente eran utilizados como evidencia de su señalamiento: *congregationes, coetus haereticorum, conventus haereticorum, conventus schismaticorum* y *Synagoga* (en contraposición a *Ecclesia*). Termina con esta importante aseveración sobre el vínculo sociológico de cualquier religión y cuya relevancia es vital desde nuestra perspectiva para comprender el distanciamiento histórico y social en la distinción y uso de estos términos:

Solo hay una cosa segura: una comunidad a la que le falte la sucesión apostólica –que no admite más o menos- no puede ser calificada de Iglesia, ni tan siquiera local, en el sentido teológico y riguroso de la palabra. Si se le llama así es únicamente en un sentido descriptivo, sociológico. (Cougar, 1971:44).

Finalmente, hacemos alusión al trabajo del filósofo y teólogo Paul Tillich (1886-1965) quien dedica parte de su investigación y publicación académica a estas distinciones sobre la variedad de términos. En su trabajo *Dynamics of Faith* (1957) añade, además, la influencia cultural sobre la religión y expone: “así como la cultura es en la sustancia religión, así la religión es en la apariencia cultura”. Específicamente, distingue entre los términos: (1) *Iglesia* y (2) *sectas eclesiásticas* donde alude a “la conciencia de lo incondicionado”, entiéndase por ello, según él lo define: “la conciencia de estar concernido de manera concreta e incondicional por algo que va más allá de mi propio ser” (Tillich, 1957). Asimismo, a partir de esa “conciencia de lo incondicionado”, señala la diferencia entre *Iglesia* y *secta* mediante la existencia del sentido universal en la primera y su desvanecimiento en la segunda. En última instancia el conflicto, para Tillich (1957), resta en la concepción de aquello que es “incondicionado”.

Con el propósito de examinar otras definiciones más recientes citamos a continuación una lista de definiciones o descripciones de lo que se cataloga como una secta. Posteriormente, hacemos referencia a la lista para discutir cómo estas descripciones y definiciones se reflejan en la entidad estudiada a pesar de estar oficialmente inscrita y aceptada bajo la clasificación de Iglesia.

- (1) "Secta es una asociación libre de cristianos austeros y conscientes que, regenerados verdaderamente, se reúnen juntos, se separan del mundo y se restringen a sus pequeños círculos. Más que sobre la gracia, ponen el acento sobre la ley, y practican, en el seno de su grupo de una manera más o menos radical, la ley cristiana del amor: y todo ello en vistas a preparar y esperar la venida del Reino de Dios".
- (2) "La secta es la expresión privilegiada de la contestación de las capas inferiores de la sociedad. Nace de una voluntad de fraternidad, de igualitarismo, de comunidad y del compartir. Se funda en el compromiso personal y el asentimiento interior a una ética más radical que aquella que sustentan los miembros de las Iglesias".
- (3) "La secta es una agrupación contractual de voluntarios que han elegido, tras algunas experiencias religiosas precisas, agregarse a otros cristianos que han tenido las mismas experiencias. El cuerpo así formado mantiene su legitimación de los lazos creados entre creyentes, y entre ellos mismos y Dios. La salvación aquí es un asunto personal, y no de relación a un organismo de gracia... Las exigencias éticas son las mismas para todos los miembros. La preocupación de mantener, por la disciplina y la excomunión, la pureza de su comunidad se revela aquí tanto más necesaria que la santidad como cualidad inherente a su legitimidad..."
- (4) "La secta se caracteriza por ser un grupo religioso cerrado que nace por oposición a las Iglesias institucionales establecidas y por oposición al mundo. La secta se nutre de esta doble oposición, que a menudo se traduce para ella en

una doble persecución, la de las Iglesias y la de los Estados. Las primeras denuncian en los sectarios peligrosos fanáticos que ponen en peligro la unidad de la Iglesia y su autoridad, los segundos ven en ellos temibles revolucionarios o asociales".

- (5) "Una secta es un grupo de tendencia religiosa y filosófica, que une a sus adeptos en torno a un maestro venerado. Intenta actualmente tomar un aspecto paracientífico y a menudo terapéutico. Se caracteriza igualmente por un comportamiento elitista, muy particularista y cerrado. Finalmente manifiesta una intolerancia más o menos marcada y un proselitismo vigoroso que utiliza métodos y procedimientos progandísticos..."
- (6) "Las sectas son agrupaciones de carácter voluntario..., con un fuerte sentido de identidad..., que exige de sus miembros un sometimiento pleno y consciente que si no llega a eliminar todos los demás compromisos debe, al menos, situarse por encima de ellos, ya se refieran al Estado, a la tribu, a la clase o al grupo familiar... Se consideran a sí mismas como una élite..., como un grupo aparte, arrogándose si no ya siempre una salvación absolutamente exclusiva, al menos los mayores bienes. Muestran, además, cierta inclinación al exclusivismo... El hecho de pertenecer a una secta determinada supone, pues, un distanciamiento, y tal vez una hostilidad, frente a las otras sectas y grupos religiosos... Poseen un sentido de su propia integridad, integridad que puede verse amenazada por los miembros despreocupados o insuficientemente comprometidos. Por ello expulsan a quienes se muestran indignos de ellas... El autocontrol, la conciencia y la rectitud son importantes características del sectarismo... Recurren a algún

principio de autoridad distinto del que es inherente a la tradición ortodoxa... La autoridad defendida por una secta puede ser la suprema revelación de un líder carismático, puede consistir en una reinterpretación de los escritos sagrados, o bien puede ser la idea de que los verdaderos fieles obtendrán una revelación por sí mismos".

- (7) "Una secta, en un sentido más global, no es más que un grupo de personas aglutinadas por el hecho de seguir una determinada doctrina y/o líder y que, con frecuencia, se han escindido previamente de algún grupo doctrinal mayor respecto del cual, generalmente, se muestran críticos. Según esta definición, una secta es un tipo de agrupación tan honorable y defendible como cualquier otro".
- (8) "Las sectas son un subproducto de una situación real y eclesial; son el foco, el divieso, en el que se polariza la infección que está contagiando a todo el organismo social y eclesial".
- (9) "La secta aspira a reagrupar creyentes convencidos cuya adhesión deberá en principio resultar de un acto personal, voluntario y no de una simple rutina familiar; es significativo que un gran número de sectas cristianas rechacen la práctica del bautismo de niños y no bauticen sino a los adultos o adolescentes...; la secta manifiesta a menudo una orientación exclusivista: más o menos conscientemente, el grupo tiene tendencia a considerarse como el pequeño rebaño de los elegidos, como la auténtica Iglesia sobre la tierra; no cabría mantener simultáneamente una alianza con otra fe religiosa; esta actitud implica además una fuerte exigencia de pureza interna; la secta además cree

detentar la más auténtica comprensión del mensaje evangélico, ya sea bajo la forma de un retorno a la pureza del cristianismo original, ya sea por una revelación de su fundador que aporta una nueva luz sobre la verdadera significación del cristianismo".

- (10) "La palabra secta designa un grupo de personas que en la fe o en la acción, incluso en ambas, se distinguen de otros grupos adheridos a un sistema homogéneo. Los que se adhieren a una secta tienen un modo particular de entender un determinado punto central del cristianismo, que lo califica de *disidentes* respecto a una forma a la que se reconoce dotada de autoridad doctrinal histórica".
- (11) "Las sectas son grupos religiosos, generalmente pequeños, llenos de entusiasmo, integrados por hombres y mujeres, asociados voluntariamente, tras una conversión, que creen detectar la verdad y la solución, excluyen radicalmente a los demás, se colocan contra las Iglesias y contra el mundo y obedecen ciegamente a sus fundadores".
- (12) "Podríamos sin ningún dogmatismo definir la secta como aquel grupo humano en el que se dan todas y cada una (no sólo algunas) de las siguientes características: organización piramidal; sumisión incondicional al dirigente, sea éste personal o colectivo; anulación de la crítica interna; persecución de objetivos políticos y/o económicos enmascarados bajo una ideología de tipo espiritual, sea religiosa o filosófica; instrumentalización de los adeptos para fines propios de la secta; ausencia de control o fiscalización de la secta por cuenta de otro poder religioso o filosófico".

- (13) "Para un sociólogo, una secta es un grupo convencional de gentes que participan de las mismas experiencias religiosas y tienen las siguientes características: Factor de seguridad y certeza: los miembros de la secta tienen conciencia de pertenecer a un grupo que acapara la verdad y la salvación, ninguna de las dos cosas existen fuera de ellos. Factor afectivo: el grupo se considera autosuficiente y no tiene contactos con otras organizaciones si no es para convertirlas e integrarlas en su propio seno. No hay lugar para el diálogo ecuménico, y sí sólo para el proselitismo. No se ejerce la caridad más que en el interior del grupo, que llega a convertirse en un auténtico *ghetto* que acapara los conceptos de patria y familia, donde el líder es el padre y la secta, la madre. Factor de rigorismo doctrinal, disciplinar y moral: se concede una primacía total a los principios, a la doctrina y a su interpretación, por encima de los derechos de las personas, lo que prima es el orden, que se identifica con la voluntad de Dios".
- (14) "Las sectas destructivas son organizaciones pseudoreligiosas, pseudofilosóficas o pseudoculturales, de estructura piramidal y totalitaria, que se dedican a la captación de adeptos para explotarlos mediante falsas promesas y técnicas de coerción psicológica, siempre en provecho del afán de poder y de lucro de sus líderes".
- (15) "En cualquier contexto, una secta es un grupo de personas unidas por una doctrina particular. En nuestro caso, tal definición no contribuye en nada a aclarar el problema. La primera dificultad surge al intentar buscar una *etiqueta* exacta para los grupos que son objeto de este trabajo. La palabra *secta* es

incompleta, por eso, según los países o especialistas, se les denomina como *Cultos* o *Sectas Destructivas*, *Sectas de Jóvenes* o bien *Movimientos Pseudo Religiosos Totalitarios*. Cada etiqueta ilustra una sola parte de la realidad del grupo. Por tanto, para diferenciar a estas sectas o grupos nocivos de otras que no lo son, destacaremos sus particularidades más notables. Y consideramos como *Secta Destructiva* a todo grupo que se ajusta a los siguientes puntos:

- Grupo cohesionado por una doctrina (religiosa o socio-religiosa) demagógica y encabezado por un líder carismático que es la misma divinidad o un elegido por ella; o bien un poseedor de la *Verdad Absoluta* en cualquier ámbito social.
- Estructura teocrática, vertical y totalitaria en donde la palabra de los dirigentes es dogma de fe. Los líderes intervienen hasta en los detalles más íntimos y personales de sus adeptos y exigen que sus órdenes sean ejecutadas sin la menor crítica.
- Exigen adhesión total al grupo y obligan (bajo presión psicológica) a romper con todos los lazos sociales anteriores a la entrada al culto: padres, pareja, amigos, trabajo, estudios, etc.
- Viven en comunidades cerradas o en total dependencia del grupo.
- Suprimen las libertades individuales y el derecho a la intimidad.
- Controlan la información que llega hasta sus adeptos, manipulándola a su conveniencia.
- Utilizan sofisticadas técnicas neurofisiológicas -enmascaradas bajo la *meditación* o el *renacimiento espiritual* que sirven para anular la

voluntad y el razonamiento de los adeptos, causándoles en muchos casos lesiones psíquicas graves.

- Propugnan un rechazo total a la sociedad y a sus instituciones. Fuera de los cultos todos somos enemigos (polarización entre el Bien-Secta y el Mal-Sociedad), la sociedad es basura y las personas que viven en ella sólo interesan en la medida en que puedan servir al grupo.
- Sus actividades primordiales son el proselitismo (conseguir nuevos adeptos) y la recolección de dinero (cuestionaciones callejeras, cursos, actividades comerciales e industriales e incluso claramente delictivas). En el caso de las sectas multinacionales, el dinero es enviado en buena parte a las centrales de cada grupo.
- Bajo coacción psicológica, obtienen la entrega del patrimonio personal de los nuevos adeptos a la secta o de grandes sumas de dinero en concepto de *cursillos* o *auditorías*. Los miembros que trabajan en el exterior del grupo entregan todo o gran parte de su salario a la secta. Y los que trabajan en empresas de culto no cobran salarios (las nóminas de esas empresas sólo son una cobertura legal, ya que nunca se hacen efectivas -o devuelven el dinero- para sus miembros-mano de obra).

(16) "Una secta en el lenguaje religioso tradicional tiene resonancias netamente peyorativas. Por oposición a Iglesia, secta designa un pequeño grupo secesionista que reúne a los discípulos de un maestro herético. Etimológicamente, la palabra vendría tanto del verbo latino *secare*: cortar; ya

del verbo *sequor*: seguir. En sociología, por el contrario, la palabra pierde su carga de normatividad y de desprecio para designar un grupo contractual de voluntarios que comparten una misma creencia. Esta definición traspasa las fronteras de la religión para abarcar otras manifestaciones del fenómeno sectario, en los términos ideológico, social y político".

(17) "En religión se suele distinguir entre *secta* e *Iglesia*. La *Iglesia* es universal, abierta a todos; la *secta* es sólo de *puros*, los *salvados*. La *Iglesia* tiene diversos grados de pertenencia, hay fervorosos y no fervorosos. La *secta* es sólo de iniciados y militantes. La *Iglesia* acepta ser enriquecida y evolucionar; la *secta* no. La *Iglesia* actúa por evangelización y diálogo; la *secta* por proselitismo. La *Iglesia* acepta las realidades humanas (política, cultural, sociedad, diversión, etc.); la *secta* es negativa de las realidades humanas... Al hablar de sectas me voy a limitar a hablar de un tipo concreto de sectas: aquellas que fundamentalmente proceden de principios protestantes radicalizados y toman como base la Biblia. La mayor parte de ellas tienen su origen en el siglo XIX y casi todas nacen en los Estados Unidos".

(18) "Las marcas de la conversión a la secta generalmente incluyen el abandono de estilo de vida de la familia; se cortan los lazos con los amigos y las familias; tiene lugar un cambio radical en la personalidad; renuncian a sus posesiones, hay un adoctrinamiento en una nueva serie de valores, propósitos y creencias; adquieren una nueva familia *espiritual*, hay sumisión indiscutida a los líderes y a las preferencias del grupo; aislamiento del *mundo exterior* con su maldad inherente; una subversión de la voluntad, una reforma del pensamiento, la

adopción de una nueva insignia o lema espiritual y socio cultural, y una hueste de otras características menos dramáticas, pero igualmente significativas..., hay incluso dimensiones fisiológicas por el hecho de ser parte de una secta".

(19) "Se debe llamar secta a las agrupaciones protestantes que no aceptan esa especie de compromiso realizado entre la Iglesia o la confesión y la sociedad, entre la vocación religiosa y el orden social. La secta se presenta a sus adeptos como un arca en medio de la tempestad, la tabla de salvación en medio de la corrupción universal. La secta no pretende salvar al mundo, ni convertir al conjunto de los humanos que Dios castiga y condena por sus pecados. Tampoco pretende asegurar la salvación de un pequeño número, un resto de elegidos, de santos que Dios ha elegido personalmente, individualmente podríamos decir, uno por uno. Los miembros de una secta son objeto de una vocación salvífica particular: han sido elegidos y saben que hay pocos elegidos y también pocos llamados. La secta presenta un carácter netamente exclusivista, de pliegue sobre sí, de contracción. Entrar en una secta es retirarse del mundo y romper con él. Además las exigencias que pesan sobre sus fieles son sumamente duras. Y también, como todos son elegidos con el mismo título, la secta casi no necesita del sacerdocio jerárquico: todos son ungidos y sacerdotes; la experiencia religiosa es lo más importante. Por esto, los testimonios, las *profecías*, en el sentido etimológico de la palabra, constituyen una parte importante e indispensable en sus reuniones".

(20) "Podríamos intentar una definición de la secta religiosa a partir de las relaciones entre el todo y la parte. La secta es el grupo que se imposibilita a sí mismo para

visualizar la totalidad. Si se la compara con la Iglesia católica, habría que decir que la secta carece de catolicidad, en el sentido que esta nota de la Iglesia tiene para los creyentes. Uno es católico en el último puesto de misión del mundo, porque lleva en sí el principio de la universalidad, porque ve el todo en la parte. Uno es sectario, no -como piensan erróneamente algunos- por pertenecer a un grupo pequeño, sino porque quiere ver el todo desde la parte, desde su parte. Podríamos también analizar la secta desde otras ópticas... Son como tendencias constantes en el hombre... Citamos la tendencia a la simplificación. La secta es el grupo humano que, frente a la complejidad del misterio de la fe, del mundo y del mismo hombre, opta por resolver con trazos sumamente sencillos lo que ciertamente no lo es... Otra tendencia constante es la búsqueda de seguridad. La secta es el grupo religioso que asegura al hombre frente a su constante inseguridad y al riesgo de vivir..."

- (21) "Son movimientos religiosos libres y voluntarios, con tendencia a la exclusividad, que surgen y crecen fundamentalmente en sectores populares, desarrollan fuertes vínculos comunitarios y carecen de un cuerpo de funcionarios altamente especializados. Además son grupos de protesta contra el orden social y las sociedades religiosas dominantes y responden a un perfil doctrinal dualista, apocalíptico y pre-milenarista y a una inspiración bíblica fundamentalista".

A continuación citamos las definiciones pertinentes y discutimos su aplicación en el proceso discursivo de FAV.

Definición #5

"Una secta es un grupo de tendencia religiosa y filosófica, que une a sus adeptos en torno a un maestro venerado. Intenta actualmente tomar un aspecto para-científico y a menudo terapéutico. Se caracteriza igualmente por un comportamiento elitista, muy particularista y cerrado. Finalmente manifiesta una intolerancia más o menos marcada y un proselitismo vigoroso que utiliza métodos y procedimientos progandísticos..."

Análisis

Desde nuestra perspectiva la veneración del maestro queda manifestada, principalmente por las siguientes tres razones: (1) la exención de cualquier contraposición o cuestionamiento al discurso emitido y (2) la entrega voluntaria de cantidades monetarias desmedidas o propiedades al pastor y (3) la autodenominación de los dirigentes como *apóstoles*. Por otro lado, el aspecto paracientífico es evidente en todas las técnicas cognitivas de progreso (cambio de mano del reloj para recordar meta económica constantemente) y enseñanzas de comportamientos prácticos como el desarrollo de concentración en ciertas tareas importantes o el manejo personal en contextos sociales. Su modo de terapia queda explícito al expresar su aceptación abiertamente mediante la frase "FAV es un hospital para los pecadores" (Font, 2003) y los aspectos de motivación y pragmatismo social incluidos habitualmente en sus discursos. A nivel institucional el proselitismo propagandístico es más que palpable en todas sus expresiones publicitarias, pero, particularmente, lo es en su incursión financiera en la organización de ventas de estructura piramidal donde los feligreses

conforman la base de tal estructura. Asimismo, hacemos referencia a la exclusividad sectaria incluida en la sexta definición puesto que FAV como institución tuvo un periodo de múltiples intentos por establecer, a gran magnitud, la exclusividad de *fuga mundi* social propia de una secta. Durante tal periodo la entidad impulsaba en sus discursos y en sus actividades económicas el establecimiento de templos aislados rodeados tan solo de exclusivas urbanizaciones habitadas por sus feligreses.

Así como la organización de los dioses en Atenas durante el siglo VI B.C. estaba constituida de acuerdo a la organización gubernamental, según presenta el antropólogo Pritchard (1965) en el texto *Theories of Primitive Religion*, del mismo modo se ha constituido FAV como institución religiosa afín con la propuesta de la administración de negocios y la Teología de la Prosperidad adoptada por el neopentecostalismo. Adquirieron las emisoras de radio y televisión y construyeron, a partir de donaciones, *La Torre de Oración*, con un costo de 40 millones de dólares fruto de una activa promoción económica. *La Torre de Oración* tenía como uno de sus objetivos primordiales la traducción y difusión internacional de su discurso en todos los idiomas y lugares posibles. Además, era el preludio de la colosal construcción de un completo sistema educativo. De este sistema actualmente existe la parte de servicios educativos de enseñanza limitados aun a los grados primarios con un enfoque bilingüe. Es menester comentar el papel estratégico en el ámbito social, puesto que poseía una agencia de viajes y todos los viajes desarrollados a través de la misma con el claro propósito de fomentar la cohesión grupal y, a su vez, el *sectarismo* generando con ello una solidez comunitaria capaz de alcanzar los proyectos propuestos.

Definición #6

Recurren a algún principio de autoridad distinto del que es inherente a la tradición ortodoxa... La autoridad defendida por una secta puede ser la suprema revelación de un líder carismático, puede consistir en una reinterpretación de los escritos sagrados, o bien puede ser la idea de que los verdaderos fieles obtendrán una revelación por sí mismos".

Análisis

El origen de FAV, según mencionaron sus fundadores en una entrevista personal realizada por Torres (1996) se debe a una revelación divina. De acuerdo a lo que se recoge en esa entrevista, la revelación ocurrió en la sala de la familia Font antes de la fundación oficial de la iglesia. Tal revelación fue la razón primordial para la fundación de la misma. En cuanto a la reinterpretación de las sagradas escrituras podemos constatar la Teología de la Prosperidad para explicar desde esa perspectiva las sagradas escrituras. Hay una interpretación moderna realizada desde una perspectiva litúrgica y administrativa, pero también incluye motivación personal tipo *coaching*. Tal perspectiva podría resumirse utilizando desde el ámbito de la lingüística un anglicismo que nos permite recoger el concepto: *Business oriented*. De este modo, la pureza interna se transformó en la capacidad de ceder dinero y propiedades a la institución. Equipara fe con cantidad donada o diezmada porque “donde está tu dinero está tu corazón” (Font, 2004).

Definición #9

La secta aspira a reagrupar creyentes convencidos cuya adhesión deberá en principio resultar de un acto personal, voluntario y no de una simple rutina familiar; es significativo que un gran número de sectas cristianas rechacen la práctica del bautismo de niños y no bauticen sino a los adultos o adolescentes...; la secta manifiesta a menudo una orientación exclusivista: más o menos conscientemente, el grupo tiene tendencia a considerarse como el pequeño rebaño de los *elegidos*, como la auténtica Iglesia sobre la tierra ...; la secta manifiesta a menudo una orientación exclusivista: más o menos conscientemente, el grupo tiene tendencia a considerarse como el pequeño rebaño de los *elegidos*, como la auténtica Iglesia sobre la tierra; no cabría mantener simultáneamente una alianza con otra fe religiosa; esta actitud implica además una fuerte exigencia de pureza interna; la secta además cree detentar la más auténtica comprensión del mensaje evangélico, ya sea bajo la forma de un retorno a la pureza del cristianismo original, ya sea por una revelación de su fundador que aporta una nueva luz sobre la verdadera significación del cristianismo.

Análisis

Ciertamente, la iglesia logra que la adhesión de la feligresía sea un acto personal voluntario. Es precisamente el aumento de la membresía el hecho que demuestra el éxito del discurso puesto que tal aumento es una revelación del acto personal o decisión de cada miembro por pertenecer a la institución. De acuerdo a la propuesta teórica sobre la *hegemonía* de Gramsci (1967) y Hall (1983) el hecho de aceptar la membresía y la imposición del pago de diezmo. En otro apartado dedicado a las metáforas utilizadas en el discurso de FAV, por tal razón solo aludimos a la explicación semántica recogida en esta definición.

Definición #12

Podríamos sin ningún dogmatismo definir la secta como aquel grupo humano en el que se dan todas y cada una (no sólo algunas) de las siguientes características: organización piramidal; sumisión incondicional al dirigente, sea éste personal o colectivo; anulación de la crítica interna; persecución de objetivos políticos y/o económicos enmascarados bajo una ideología de tipo espiritual, sea religiosa o filosófica; instrumentalización de los adeptos para fines propios de la secta; ausencia de control o fiscalización de la secta por cuenta de otro poder religioso o filosófico.

FAV como grupo humano es una organización piramidal puesto que sus líderes son los máximos jefes que se autodenominan apóstoles y pastores aunque su preparación en teología no puede constatarse. La sumisión incondicional es palpable en el área financiera, en cuanto que se piden cantidades de ofrendas (en ocasiones sobre mil dólares) simplemente porque el pastor lo ordena. En este sentido la sumisión es colectiva. Por otro lado, la anulación de la crítica interna queda establecida mediante la dinámica discursiva. La dinámica es aparentemente interactiva por dos razones: (1) el *tedium effect* y (2) los saludos que se le piden dar al feligrés a otras personas. Empero es precisamente en apariencia interactiva puesto que tales repeticiones son banales y nadie analiza o discute el sermón con el pastor. La persecución de objetivos principalmente económicos enmascarados bajo una ideología de tipo espiritual parte del uso de la teología de la prosperidad como base filosófica motivar al progreso y legitimar su propia actividad financiera. La entidad ofrece todo tipo de facilidades, aun cuando *Jesús sacó a los mercaderes del templo* (LUCAS 19:46). De este modo, se lleva a cabo la instrumentalización de los adeptos para fines propios

puesto que los feligreses son también los clientes de sus productos. Por último, hay ausencia de control o fiscalización de la secta por cuenta de otro poder religioso o filosófico dado que los procesos fiscalizadores son internos.

Definición #13

Para un sociólogo, una secta es un grupo convencional de gentes que participan de las mismas experiencias religiosas y tienen las siguientes características: Factor de seguridad y certeza: los miembros de la secta tienen conciencia de pertenecer a un grupo que acapara la verdad y la salvación, ninguna de las dos cosas existen fuera de ellos. Factor afectivo: el grupo se considera autosuficiente y no tiene contactos con otras organizaciones si no es para convertirlas e integrarlas en su propio seno. No hay lugar para el diálogo ecuménico, y sí sólo para el proselitismo.

La decimotercera definición alude al concepto de secta desde el ámbito sociológico. Ciertamente, en consonancia con la explicación de los sociólogos los factores de seguridad y certeza son parte de la convicción de los miembros de FAV. Así podemos constatarlo en la siguiente cita:

Bajo el Amparo de Jehová

Pastor Otoniel Font

El mundo no tiene la protección que tú y yo tenemos. El Dios Todopoderoso está con nosotros y en nosotros. No te detengas en tu paso; no temas, porque esto no se trata de ti, sino de Dios en tu vida. Cuando reconoces que Él es el importante en tu vida, no hay nada que no haga a tu favor.

Recuperado en: <https://es-la.facebook.com/FAVCarolina> el 17/6/2015

Desde la perspectiva discursiva tales factores se fundamentan principalmente en el entendimiento y la aplicación del mensaje de las Sagradas Escrituras en la vida diaria del ser

Blog exintegrantes FAV

Hoy he decidido hablar y decirle al mundo entero: salgan corriendo de ese ministerio de prosperidad que solamente les deja un sabor amargo en la boca y la dificultad de volver a creer en otro ministerio.

En 1993, conocí al pastor de Fuente de Agua Viva en New York. Nunca en mi vida había ido a la iglesia, pero en esta ocasión estábamos pasando por un momento muy malo de finanzas, y por cosas del destino conocimos al Pastor (reservamos su nombre) de Fuente de Agua Viva como el siervo de Dios que nos enseñaría cómo prosperar y tener una casota, un carrote un gran trabajo, porque

humano, característica propia del movimiento protestante. Su efecto se logra al transformar estos mensajes en un discurso de motivación o autoayuda personal. Recordemos que, desde su incursión en Latinoamérica, la Biblia protestante fue un instrumento lingüístico utilizado para

enseñar a leer mediante los programas educativos de James Thomson (1788-1854). De este modo, el proselitismo queda justificado, sobre todo, por la obligación de cumplir unas metas financieras personales integradas al sentido de progreso. Las críticas de exintegrantes apuntan precisamente a la cohesión del grupo y su manipulación sobre los demás en cuanto al cumplimiento de esas metas y la seguridad y certeza a cerca de aquello que tienen que llevar a cabo para lograrlas, por indicación de su pastor. Véanse las siguientes citas de un *Blog* de exintegrantes de FAV:

Blog exintegrantes FAV (Continuación)

él decía que no había que pedir en poquito casita, carrito; todo lo debemos de pedir en grande, decía él.

Como madre soltera, me encontraba con muchas necesidades económicas, pero él siempre decía que los diezmos abrirían las ventanas de los cielos hasta que sobre abunde.

Empecé a dar mis diezmos como nunca y ofrendas especiales para todo lo que pedían, porque yo ahora quería también ser próspera. Sin embargo, no veía nada claro. Mi situación seguía igual y cuando pedía consejería, me decían que algo andaba mal en mi fe, que si mi diezmo y ofrenda no tocaban a mí, mucho menos iban (*sic*) a tocar a Dios.

En Fuente de Agua Viva, aprendí que los siervos de Dios tienen que vivir bien, comer bien, tener una buena casa y tener lo mejor que se pueda porque esa es la paga por predicar la palabra de Dios. Me lo tomé tan en serio que mi hija se quedó sin zapatos y me encontraba con muchas deudas, pero nunca dejaba de dar el diezmo y la ofrenda porque en cualquier momento se desataría la bendición de Jehová. Solo era de esperar pacientemente a que ese día llegara. (Recuperado en http://www.editoriallapaz.org/archivo_font.htm el 29/08/2013.)

Al analizar el fragmento en relación a la dinámica discursiva de FAV queda demostrado el factor afectivo puesto que el grupo se considera autosuficiente, en este caso, para resolver sus situaciones mediante el acto de diezmar y no hay lugar para el diálogo ecuménico, ni siquiera entre los mismos integrantes como compañeros, sino solo para el proselitismo. En cuanto al factor de rigorismo doctrinal, básicamente se restringe al acto de diezmar como solución a la mayoría de los problemas.

Igualmente, nos subscribimos a la decimocuarta definición que aborda el aspecto destructivo de estas instituciones. Esta definición establece lo siguiente:

Definición #14

Las sectas destructivas son organizaciones pseudoreligiosas, pseudofilosóficas o pseudoculturales, de estructura piramidal y totalitaria, que se dedican a la captación de adeptos para explotarlos mediante falsas promesas y técnicas de coerción psicológica, siempre en provecho del afán de poder y de lucro de sus líderes.

En consecuencia, el enfoque en el área de las finanzas y el hecho de que la misma institución provea las alternativas de negocios como solución o posibilidad para el logro exitoso de tales

Blog exintegrantes FAV

(Continuación)

HOY POR HOY, LE DIGO A TODA AQUELLA
PERSONA QUE ESTÉ ESCUCHANDO EL
EVANGELIO DE FUENTE DE AGUA VIVA: ES
UNA GRAN MENTIRA. LOS ÚNICOS QUE
PROSPERAN Y SE VUELVEN RICOS SON LOS
PASTORES DE Fuente de Agua Viva.
NOSOTROS LAS OVEJAS SIEMPRE VAMOS A
ESTAR ESPERANDO POR ESE DÍA QUE SE
DESATE LA BENDICIÓN.

Desperdiicé 8 años valiosos de mi vida escuchando puras mentiras y creyendo las fantasías que ellos me daban, pero hoy he decidido hablar y decirle al mundo entero salgan (*sic*) corriendo de ese ministerio de prosperidad que solamente les deja un sabor amargo en la boca y la dificultad de volver a creer en otro ministerio. Me siento libre. Siento con todo mi corazón que ese ministerio es una secta y me da tristeza ver cómo mucha gente, no importa lo que pase u oigan, sigan metidos en esa tela de araña que no los lleva a ningún lado sino solo a perder su dinero y quizá cosas materiales, como he visto a hermanos donando casas o carros, pero no a otro hermano sino al ministerio, cuando ellos ya tienen de sobra.

finanzas puede considerarse explotación o uso de la feligresía

como mano de obra, en términos más sutiles. De hecho, a partir de la experiencia de los exintegrantes se desprende que la estructura administrativa piramidal que rige la institución obtiene el producto de los negocios y del acto de diezmar, y, básicamente, solo tiene efectos lucrativos en la parte más alta de la misma.

Demás es decir que nunca me ayudaron económicamente en mi momento de mala racha porque yo tenía que poner a practicar mi fe y diezmar.

Solo le pido a Dios justicia, que cada uno de ellos le entregue cuentas al Señor y que si de verdad temen la justicia divina, que enmienden todo lo malo que han hecho y se vuelvan más humildes, porque son muy soberbios, orgullosos y altaneros. Si tienes dinero, te tratan bien pero si eres pobre te ignoran. Solo existes cuando están pidiendo diezmo y ofrenda. Gracias a mi Dios, he vuelto a nacer y mis heridas están ya casi cicatrizando y sé que un día de estos podré confiar nuevamente en un pastor humano, porque el que ahora reina en mi vida como nunca antes es mi pastor celestial CRISTO JESÚS. AMÉN.

Irma.

(Recuperado en http://www.editoriallapaz.org/archivo_font.htm el 29/08/2013.)

Definición #16

Una secta en el lenguaje religioso tradicional tiene resonancias netamente peyorativas. Por oposición a Iglesia, secta designa un pequeño grupo secesionista que reúne a los discípulos de un maestro herético. Etimológicamente, la palabra vendría tanto del verbo latino *secare*: cortar; ya del verbo *sequor*: seguir. En sociología, por el contrario, la palabra pierde su carga de normatividad y de desprecio para designar un grupo contractual de voluntarios que comparten una misma creencia. Esta definición traspasa las fronteras de la religión para abarcar otras manifestaciones del fenómeno sectario, en los términos ideológico, social y político.

Análisis

La décimo sexta definición establece varios puntos indicativos del aspecto destructivo de las sectas. De todos ellos hacemos referencia al proselitismo, a las actividades comerciales y a la coacción psicológica que ejercen para obtener las propiedades personales de los feligreses como donaciones a su institución. Es menester resaltar que, como aparece en las expresiones citadas previamente, tales donaciones conforman una de las mayores críticas a las actividades financieras de esta institución y a sus exigencias sobre la feligresía en general. La discusión que presentamos sobre su caracterización como neoprotestante dentro de esa llamada clasificación de megaiglesias y televangelistas demuestra como su expansión, tipo compañía multinacional, demuestra que el proselitismo es parte primordial de su estrategia. En el caso de FAV su fundación comenzó hace

más de 30 años con una sola congregación. Su actividad de expansión los ha llevado a tener iglesias en casi todos los 78 pueblos de Puerto Rico, las ciudades más importantes de Estados Unidos (Nueva York, Orlando, Texas, Nueva Jersey) y numerosos países en Latinoamérica. Asimismo, las actividades comerciales son múltiples y usualmente envuelven la participación de la feligresía.

Definición #19

Por esto, los testimonios, las *profecías*, en el sentido etimológico de la palabra, constituyen una parte importante e indispensable en sus reuniones".

Análisis

La décimo novena definición plantea características propias de una secta tradicional, sin embargo, como hemos demostrado, FAV es una entidad neoprotestante y con ello exime su dinámica grupal de las rigurosidades extremas sectarias. En realidad comparte características (entre protestantismo y neoprotestantismo). Según también plantea esta definición las *profecías*, en el sentido etimológico de la palabra. En el sermón de FAV son trascendentales puesto que apoyan el discurso y sobre todo la autodenominación de sus líderes como *apóstoles*. La profecía, según la primera y la segunda acepción del significado presentado en el DRAE en línea, alude a un don sobrenatural. De modo que tal y como se plantea en esta definición los líderes de FAV utilizan las profecías y testimonios como parte del sermón dominical como un aspecto discursivo importante para apoyar su autodenominación como apóstoles puesto que eran figuras divinas dotadas de dones sobrenaturales. Pablo de Tarso explicaba: *El que profetiza habla a los hombres*

para edificarlos, exhortarlos y reconfortarlos... El que profetiza edifica a la comunidad (I Corintios 14, 3-4). Véase el significado del lema profecía según lo recoge el DRAE en línea.

profecía.

(Del lat. *prophetiā*, y este del gr. προφητεία).

1. f. Don sobrenatural que consiste en conocer por inspiración divina las cosas distantes o futuras.
2. f. Don sobrenatural para pronunciar oráculos en nombre y por inspiración de Dios.
3. f. Predicción hecha en virtud de don sobrenatural.
4. f. Cada uno de los libros canónicos del Antiguo Testamento en que se contienen los escritos de cualquiera de los profetas mayores. *La profecía de Isaías, la de Jeremías, la de Ezequiel, la de Daniel.*
5. f. Juicio o conjetura que se forma de algo por las señales que se observan en ello.
6. f. pl. Libros canónicos del Antiguo Testamento, en que se contienen los escritos de los doce profetas menores.

Definición #20

Uno es sectario, no -como piensan erróneamente algunos- por pertenecer a un grupo pequeño, sino porque quiere ver el todo desde la parte, desde su parte. Podríamos también analizar la secta desde otras ópticas... Son como tendencias constantes en el hombre... Citamos la tendencia a la simplificación. La secta es el grupo humano que, frente a la complejidad del misterio de la fe, del mundo y del mismo hombre, opta por resolver con trazos sumamente sencillos lo que ciertamente no lo es...

Análisis

FAV es simplificación total de la rigurosidad y del tradicionalismo católico y protestante. La expresión *FAV es un hospital para los pecadores* (Font, 2003) deja entrever el laxo canon de la entidad. El discurso de FAV, como analizamos en nuestro apartado *Pragmatismo neopentecostal: Divinidad y modernismo*, trata de resolver con trazos sumamente sencillos lo que ciertamente no lo es, sobretodo mediante: comicidad, temas tabúes, integración total al mundo moderno mediante la tecnología y la escasez de discusión profunda sobre temas teológicos.

Definición #21

Son movimientos religiosos libres y voluntarios, con tendencia a la exclusividad, que surgen y crecen fundamentalmente en sectores populares, desarrollan fuertes vínculos comunitarios y carecen de un cuerpo de funcionarios altamente especializados.

FAV es ciertamente un movimiento libre que ha logrado una significativa popularidad. Considérese que 57 083 personas han entrado en la página de *Facebook* de FAV de Carolina (iglesia matriz) en Puerto Rico. En los Estados Unidos continentales han logrado establecer un lazo importante con la comunidad hispana y actualmente incursionan cada vez más en los países de Latinoamérica. Según ya hemos mencionado en varias ocasiones no se ha podido constatar la formación teológica de sus dirigentes y el análisis de sus textos demuestra escasa especialización tanto por las erratas como por la discusión temática.

En general, la secta en un principio era determinadamente rigurosa. Sin embargo, el ajuste a la modernidad ha dado paso a otro tipo de manipulación y con ello el neoprottestantismo como un movimiento totalmente laxo y alejado de los cánones convencionales propios de una práctica religiosa. FAV no es exclusivista, sino populista. El sermón está dirigido a la masa puesto que está exento de discusiones teológicas complejas y más bien busca incorporar comicidad y simplicidad tanto en el lenguaje verbal como no verbal. Con ello trata de convertir a ese conjunto de hermanos que Dios castiga. La expresión *FAV es un hospital para los pecadores* (Font, 2003) demuestra ciertamente la apertura a una población distante.

7. EL PROTESTANTISMO EN LATINOAMÉRICA

El desarrollo del protestantismo en Latinoamérica, según teólogos y sociólogos expertos en el tema, ha sido producto de varias razones. Entre todas ellas siempre han existido las razones políticas que establecen relación con las reformas liberales de la época puesto que el protestantismo coincidía con los sectores liberales en cuanto al anticlericalismo (Contrato de Rosseau) la democracia, el progreso a través de la educación, el laicismo y la libertad (Mestas,1999: 144-53).

Como afirma Morgan (2010) para los estudiosos del protestantismo en Latinoamérica el año 1810 es una fecha importante y simbólica. A partir de la misma se iniciaron las guerras por la independencia en la mayoría de los países de Latinoamérica con excepción de Cuba y Puerto Rico. Estas islas permanecieron bajo la Corona Española por casi un siglo adicional. Asimismo, Brasil mantuvo su monarquía hasta 1889, aunque se independizó en 1822. No obstante, a pesar de que algunos protestantes activos académicamente, así como expertos de este tema, cataloguen la relación con las reformas liberales políticas de forma negativa o Bastian en *Protestantismo y modernidad* (1983) “identifica al liberalismo como la fuerza ideológica motriz del protestantismo latinoamericano”. El teólogo argentino Míguez Bonino delinea la operación de tal matriz en su texto *Historia y misión* (1985) mediante la siguiente explicación:

El protestantismo [...] reclama y acepta el papel que las élites latinoamericanas le reconocen y asignan en la transición de la sociedad tradicional a la moderna. Lo jugará de diversas maneras. En alianza con liberales y particularmente con masones, luchará por la libertad religiosa y distintas secularizaciones (cementeros, escuelas, registro civil) necesarias para su propia supervivencia y expansión. En sus servicios educacionales, algunas de las iglesias (que algunas vez he llamado "misiones civilizadoras") intentan

proveer un servicio de formación de élites ilustradas. Pero lo más importante es que ofrecen a las nacientes masas desarraigadas — sea por las migraciones a las primeras manifestaciones industriales o a los inmigrantes que en esta época ingresan en números crecientes a algunos países latinoamericanos — que comienzan a cortar el cordón umbilical con una estructura social y cultural que pretendía ser eterna, un nuevo estilo de vida, una religión para vivir en el nuevo mundo que se inicia. (P. Richard, 1985: 246-247.)

Sin embargo, aunque lograron alcanzar la independencia y mantener los grupos protestantes muchos de estos países permanecieron exentos de una libertad religiosa real y mantuvieron la lucha en contra del monopolio de la Iglesia Católica en el aspecto religioso. Una de las razones para ello, según expone Octavio Paz, es que “en nuestra América no hubo revolución religiosa que preparase la revolución política; tampoco hubo, como en Francia en el siglo XVIII, un movimiento filosófico que hiciese la crítica de la religión y de la Iglesia (Mortiz, 1979: 60). Probablemente, debido a esa falta de preparación y crítica, históricamente se ha planteado la inexactitud de consenso general sobre las ideologías a implementar durante los primeros años en desarrollo de estos países con sistemas independientes. Tal inexactitud, señalan algunos expertos como Juan A. Ortega y Medina, en su texto *Reforma y modernidad* (1999), podría deberse a la realidad hermética de la sociedad latinoamericana en contraposición a los verdaderos ideales liberales de la Reforma religiosa protestante. Esto puede resumirse en la función pragmática del protestantismo en contraposición a la estoicidad teológica del catolicismo, y de allí la afinidad del primero con la modernidad y el mundo como un espacio de cambios constantes. El autor lo describe de la siguiente manera:

El católico posee la libertad trascendental, pero es esclavo del mundo. Puede argüirse que su libre albedrío bien gobernado por el entendimiento lo inclinará a elegir el bien, mas no se debe olvidar ni por un instante que el sumo bien es precisamente el renunciamiento total, y no hay razones por muy casuísticas que sean que digan lo contrario. Hay pues, un desequilibrio entre el ideal a que se aspira y las exigencias que la realidad impone. El calvinista, por contra, es esclavo de la trascendentalidad, pero vive en el mundo: y gracias a su vivir intramundano y activo puede manumitirse del yugo predestinatorio. La contradicción es, pues, sólo aparente, como lo fue en el pasado clásico el estoicismo [...] De parecida manera bien pudiera el protestantismo haber hecho del hombre un siervo de la allendidad, pero un amo y señor de la aquendidad. (Juan A. Ortega y Medina, en su texto *Reforma y modernidad*, por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en 1999.)

No empero, se dio el espacio para que, dentro de las ideologías emergentes, tuviese lugar el protestantismo. Los investigadores de esta área señalan persistentemente el característico vínculo que hay entre los protestantes y las ideologías de las reformas teológicas, los grupos anti-católicos y liberalistas latinoamericanos. De hecho, el teórico Jean Pierre Bastian (1990) sostiene que en realidad tanto los protestantes como otros grupos catalogados como disidentes (masones, espiritistas, etc.) constituían espacios para difundir criterios opositores al sistema católico y político. A raíz de la formación de tantos grupos los analistas del tema han buscado respuestas para muchas de las siguientes interrogantes:

- (1) ¿Cuáles eran las perspectivas de estos grupos (considerando los cambios políticos del momento)?
- (2) ¿Cuál era el concepto de ser humano que ofertaban?
- (3) ¿Qué visión tenían a cerca de las costumbres, la cultura, la religión y el sistema sociopolítico de los pueblos indígenas?
- (4) ¿Cuáles aspectos religiosos de sus denominaciones religiosas matrices habían traído consigo?
- (5) ¿Cuál era su actitud hacia la trata de esclavos y los abusos cometidos?
- (6) ¿Cómo concebían la práctica del protestantismo en esos países?
- (7) ¿Cuáles eran sus propuestas de cambio a partir del potencial humano existente en la región?
- (8) ¿Cuál era su entendimiento sobre la estructura sociopolítica del continente latinoamericano?
- (9) ¿Qué esperaban de la gente de estas tierras?
- (10) ¿Cómo pretendían establecer un acercamiento efectivo?

Los estudiosos del tema identifican específicamente tres momentos y lugares que jugaron un rol importante en la práctica del protestantismo dentro de la sociedad latinoamericana: (1) el modelo de Brasil donde el nivel de tolerancia contrastó con el sistema colonial del imperio portugués, (2)

la experiencia de los ingleses y los moravos antes y después del proceso de independencia de la región de Costa de Mosquitos en Nicaragua y (3) el despliegue de la tolerancia religiosa en los movimientos independentistas de Argentina por parte de autores protestantes (Rooy, 2011: 42). Cada uno de ellos se describe en los próximos apartados a partir de los análisis de distintos expertos en el tema.

En el siglo XIX los partidos políticos liberales de Latinoamérica, opuestos a los conservadores, se enfocaron en alcanzar valores y metas liberales. Tal enfoque admiraba los valores y las tendencias británicos, franceses y norteamericanos y asimismo rechazaba las españolas, portuguesas y a los católicos romanos. Previo al 1810 ya se podían identificar grupos protestantes en algunos de los países. Sus bagajes eran bastante diversos, razón por la cual se atribuye la diversidad de ramas protestantes que eventualmente se desarrollaron. Algunos provenientes de Europa y otros de Norteamérica llegaron como inmigrantes o misioneros.

En general, sin importar bagajes, los protestantes fueron siempre vinculados a las reformas políticas y sociales y, por ende, a los partidos liberales. Asimismo, tal vínculo era resultado de su oposición a la tradición católica atada a su vez al colonialismo español que los oprimía en la época. Por tal razón, algunos han declarado que “no se puede manifestar de manera unívoca la frecuente afirmación de que las Iglesias pentecostales son la forma autóctona de protestantismo de América Latina” (Prien, 1985: 836). Mientras que, por otro lado, otros critican el hecho de que se “reduce el papel del protestantismo a ser una contribución a la secularización de la religión en América Latina, perspectiva muy europea que tiene poco valor explicativo en América Latina, donde se propaga el tipo de protestantismo más efervescente” (Bastian, 1990:19).

Sin duda alguna, según se ha publicado en el *Anuario Pontificio* del Vaticano, el catolicismo posee, aun en la actualidad, 1,2 billones de devotos de los cuales el 40% (483 millones) están en América Latina (*Anuario Pontificio*, 2013). Estas cifras demuestran el importante rol que aún hoy esta religión posee en la sociedad latinoamericana. Aquí conviene detenerse un momento a fin de ver cómo, con cifras más específicas, se establece en un reportaje de la cadena internacional de noticias *BBC News* a partir de la información publicada en la base de datos Mundo Cristiano (*World Christian Database*) y lo muestra en la siguiente gráfica:

There are an estimated 1.2 billion Roman Catholics in the world, according to Vatican figures. More than 40% of the world's Catholics live in Latin America - but Africa has seen the biggest growth in Catholic congregations in recent years.

Catholics in the world

% of Catholic population



Latin America accounts for 483 million Catholics, or 41.3% of the total Catholic population. Of the 10 countries in the world with the most Catholics, four are in Latin America. Brazil has the highest Catholic population of any country. The figure was put at 123 million in the last Brazilian census and as high as 150 million in 2010 figures compiled by the World Christian Database. Italy

has the most Catholics in Europe, with 57 million, while DR Congo has the biggest Catholic population in Africa, ranking ninth in the world with almost 36 million. (Recuperado el 6 de junio de 2013 en <http://www.bbc.co.uk/news/world-21443313>).

Al margen de estas cifras hay que considerar que en la primera mitad del siglo XX la población de protestantes se incrementó de tan solo 170 mil (en el año 1916) a más de 7 millones (en el año 1961) de practicantes. Así lo expone en la siguiente tabla Prudencio Damboriena en su texto *El protestantismo en América Latina* (1962 y 1973):

Número de protestantes en millares en 20 países incluyendo Haití (Damboriena, 1993:16)

Año	1916	1925	1938	1949	1952	1957	1961
Número	170	239	632	3.171	3.380	4.230	7.710

Hacemos referencia también al texto *El otro Cristo español* (1952), una obra escrita por un misionero norteamericano llamado Juan A. Mackay. El autor expone la descripción fenomenológica del desarrollo del protestantismo frente al establecido sistema católico mediante un proceso que denomina como *trasplante*:

Durante la colonia hispano lusitana, el protestantismo fue un fenómeno periférico al continente, ligado a las zonas de influencia

inglesa, holandesa, danesa y francesa. Es a partir de la segunda mitad del siglo XIX que las prácticas y creencias se trasplantaron de manera sistemática en los varios estados independientes de América Latina. Este trasplante se realizó con mayor o menor facilidad según la presencia o ausencia de los liberales en el poder. Fueron sectores populares, obrero-campesinos, quienes de una manera general aceptaron la nueva visión del mundo para hacerla suya como una subcultura del continente. Minoritaria y marginal, esta subcultura ha logrado establecer escuelas, periódicos y obras sociales con el apoyo de sociedades extranjeras, que han otorgado a estos grupos un status social y han llevado a unos cuantos a ser líderes democráticos en su respectivos países... este protestantismo se ha *latinoamericanizado* y ha tomado raíces autóctonas, en particular en una de sus expresiones más populares: el pentecostalismo.

Dentro de la revisión bibliográfica realizada para este tema la investigación mostrada en el texto *Historia del protestantismo latinoamericano* (1990) de Bastian presenta la explicación más detallada sobre el mismo. Este autor divide la historia del protestantismo en tres épocas, periodos o fases compuestas a su vez por tres décadas cada uno. A continuación se muestra la tabla en la que se recogen tales épocas junto a los cambios de cada uno:

Tabla *Historia del protestantismo latinoamericano* (Bastian: 1990; 24-25)

<i>Épocas, periodos, fases</i>	<i>Contenido</i>
<i>Primera época</i> (1492-1808)	
Periodo 1 (1492-1655)	Protestantismo e Inquisición
Periodo 2 (1655 – 1808)	Protestantismo, Inquisición y potencias protestantes en el Caribe
<i>Segunda época</i> (1808 – 1959)	
Periodo 3 (1808 – 1850)	Los protestantismos dentro de la lucha entre liberales y conservadores
Periodo 4 (1850 – 1880)	Los protestantismos y la conquista de los derechos liberales
Periodo 5 (1880 – 1916)	La difusión de las sociedades protestantes y su oposición a los regímenes oligárquicos liberales
Periodo 6 (1916 – 1959)	El proyecto del protestantismo misionero y sus límites en medio de los populismos
Fase I	

(1916 – 1929)	Organización territorial y surgimiento de una conciencia protestante latinoamericana
Fase II (1929 – 1949)	Protestantismos y populismos: el evangelio social
Fase III (1949 – 1959)	Atomización protestante, crisis del proyecto minero liberal y anticomunismo
<i>Tercera época</i> (1959 – 1983)	
Periodo 7 (1959 – 1973)	Los protestantismos dentro de la crisis desarrollista
Periodo 8 (1973 – 1983)	Los protestantismos entre la resistencia y la sumisión

Puntualizamos, antes de continuar presentando otros datos, que es necesario tener claramente delineada la concepción política dual del protestantismo:

- (1) descolonización del imperio español y progreso autónomo
- (2) introducción ideológica de la cultura norteamericana

Con ello también resaltamos la notable constricción política de este dualismo en el contexto histórico social manifestado mediante la prohibición constitucional española de traer Biblias

protestantes a sus colonias. A pesar de tal constrictión el experto en el tema, Miguel Bonino (1995), contrasta el auge del protestantismo entre las tierras latinas y las norteamericanas, apenas en sus inicios. En 1910 el italiano valdense Luigi Francescon, que recibió el Espíritu en 1907 en una iglesia bautista de Chicago, llega por una visión a Argentina y Brasil. Bonino observa:

Pero estos disparadores no hacen sino despertar una vivencia religiosa de sectores latinoamericanos. La semilla podrá haberse producido en Los Ángeles o en Chicago, pero fue plantada en tierra latinoamericana, se alimentó de los jugos vitales de esta tierra y las nuevas masas populares latinoamericanas comprobaron que el sabor de los frutos correspondía a las demandas de su paladar. Francescon, Hoover o Berg pueden haber tenido acento extranjero, pero la lengua del Espíritu que hablaron encontró un eco en los portuarios de Valparaíso o los obreros de Sao Paulo y fue repetida en el lenguaje de los rotos chilenos, de indígenas tobas o aymaras o de campesinos centroamericanos (Bonino, 1995: 59-60)

En consonancia con tal auge el misionero Patrick Johnstone realizó un análisis estadístico como parte de su Cruzada Evangélica Internacional donde expone el sustancial incremento porcentual de los evangélicos a lo largo de la zona de América Latina. Con el objetivo de presentar tal análisis nos referimos a la siguiente tabla:

Tabla VBN: Patrick Johnstone Cruzada Evangélica Internacional

País	Población(miles)	Evangélicos(miles)	Porcentaje
Argentina	30.600	1.438	4,7
Bolivia	6.200	403	6,5
Brasil	138.400	22.144	16,0
Chile	12.000	2.592	21,6
Colombia	29.400	706	2,4
Costa Rica	2.600	169	6,5
Cuba	10.100	212	2,1
Ecuador	9.400	301	3,2
El Salvador	5.500	704	12,8
Guatemala	8.403	1.597	19,0
Haití	5.800	713	12,3
Honduras	4.372	385	8,8
México	80,484	2.495	3,1
Nicaragua	3.218	203	6,3
Panamá	2.140	210	9,8
Paraguay	3.600	90	2,5
Perú	19.500	585	3,0
Puerto Rico	3.350	697	20,0
República	6.200	291	4,7

Dominicana			
Uruguay	3.036	58	1,9
Venezuela	17.300	363	2,1

Igualmente, en su explicación Johnstone también expone el fenómeno de la alta natalidad y su beneficiosa influencia en el crecimiento sustancial de los grupos a largo plazo.

Después de todo, las altas tasas de natalidad en América Latina podrían duplicar el número de protestantes cada veinte años sin cambiar su proporción con respecto a la población total. Lo que es sorprendente es la creciente presencia de evangélicos como porcentaje. De acuerdo al antes mencionado compendio de la Cruzada Evangelística Internacional... desde 1960 los evangélicos han aproximadamente duplicado su proporción con respecto a la población en Chile, Paraguay y Venezuela, y en los países caribeños de Panamá y Haití. De acuerdo a la misma fuente, desde 1960 los evangélicos han triplicado su proporción con respecto a la población en Argentina, Nicaragua y en la Republica Dominicana. En Brasil y Puerto Rico, la población evangélica casi se ha cuadruplicado desde 1960. En dos países andinos, Perú y Bolivia, la proporción evangélica durante el mismo periodo se ha quintuplicado. En otros dos países andinos, se ha sextuplicado. Y en Guatemala la proporción evangélica de la población desde 1960 hasta 1985 ha aumentado cerca de siete veces (Johnstone, 1986: 21-22).

Por último, antes de dar cuenta del progreso del protestantismo en los países de América Latina y su situación actual es necesario destacar la figura de James Thomson quien fuera el más importante precursor del protestantismo en todos los países de la región. Su labor tanto en el plano

social como en el político y el educativo fue crucial para el desarrollo y la organización del protestantismo.

7.1 JAMES THOMSON: PRECURSOR DEL PROTESTANTISMO EDUCATIVO LANCASTERIANO

Este personaje de origen escocés, llamado James Thomson (1788-1854), aparece repetidamente a lo largo de la historia formativa del protestantismo en numerosos países de Latinoamérica. En conjunto con la formación del protestantismo también propulsó la implementación del método lancasteriano como sistema educativo. En los próximos párrafos presentamos su información biográfica así como su trayectoria, métodos de trabajo educativo y teológico y las críticas posteriores, según varios autores de la región que han analizado su desempeño.

Thomson, nacido en 1788, proviene originalmente de la región de Cretown en Escocia. En principio, sirvió por algunos años como copastor de una iglesia bautista en Edinburgo. En el año 1818 se traslada a Argentina como representante de dos importantes entidades protestantes: (1) la *Sociedad Bíblica Británica* y (2) la *Sociedad Lancasteriana*. De este modo, combinaba sus intereses religiosos con los pedagógicos y la actividad comercial, puesto que las biblias también se ponían a la venta.

A propósito de mostrar un panorama a grandes rasgos de su incursión en Latinoamérica y sus últimos años en Europa, recogemos las fechas y las regiones en que laboró desde el año 1818 hasta el 1838, entiéndase por un período de 20 años en total:

Región	Año
Argentina	1818
Chile	1821
Perú	1822
Ecuador	1824
Colombia	1825
México	1827
Francia/España	1831-1838
Portugal/West Indies	

Thomson promulgaba el protestantismo como religión afín con todas las condiciones y sentimientos poscoloniales y anticatólicos que existían en la época. Ciertamente, el momento histórico proporcionaba genuinas posibilidades para su éxito entre la población y el sistema. La religión protestante buscaba su lugar principalmente mediante la labor social misionera y la formación doctrinal mediante el estudio del *Nuevo Testamento* en las diferentes comunidades donde lograba asentarse. El sentimiento anticatólico producto del sistema colonial fungió, sorprendentemente, como obstáculo en la aceptación de esta religión según se explica en los apartados sobre las regiones. En algunos países, como en Perú, no ha sido hasta el siglo XX que

se ha promulgado constitucionalmente la división entre Iglesia y Estado así como los derechos equitativos correspondientes a todos los grupos religiosos, mientras que en otros, como es el caso de Colombia, desde 1822, ya se había puesto oficialmente de manifiesto. No obstante, mediante el ofrecimiento del método educativo lancasteriano Thomson logró complementar tanto la labor social como el proceso de adoctrinamiento protestante.

El método lancasteriano fue un sistema educativo ideado por un compatriota de Thomson, Joseph Lancaster (1788-1838), quien también ejerció gran influencia en el desarrollo del protestantismo latinoamericano. En realidad había nacido en Southwark (Inglaterra) en momentos en que el auge de Calvino estaba en su apogeo, sin embargo, posteriormente decidió hacerse cuáquero. Después de haber tenido alguna experiencia laboral pedagógica, y contando con solo veinte años, abrió una escuela para ofrecer enseñanza gratuita en su país. Es precisamente la contradicción entre la asistencia que recibe, frente a la escasez de recursos, la razón que le lleva a desarrollar este método y así posibilitar el ofrecimiento pedagógico gratuitamente. En el diseño de su método Lancaster estableció como texto académico la Biblia protestante, entendiéndose el *Nuevo Testamento*. Primeramente, la formación académica era ofrecida a estudiantes que habían demostrado ser sobresalientes. Estos estudiantes, a su vez, enseñaban el material a sus compañeros. Por tal razón, a este método también se le conoce en inglés como *peer education* o *monitorial*.

Cabe señalar que Thomson fue designado ciudadano honorario en varios países latinoamericanos. En Argentina ocupó el puesto de Director de Educación Primaria. Como parte de su labor se construyeron las primeras escuelas en Buenos Aires que implementaban el método lancasteriano como sistema de enseñanza. Esta implementación rápidamente se extendió al vecino país uruguayo y pronto el sistema educativo de Montevideo también se convirtió en lancasteriano. En ese país también se le condecoró ciudadano honorario. Aunque la guerra por la independencia

peruana no estaba del todo concluida en el año 1822 su presidente, San Martín, le invita a formar parte del sistema, en su caso en la división educativa, y allí rinde sus servicios por un período de dos años dirigiendo el centro de adiestramientos y certificando a los maestros. En 1824 parte a Ecuador donde también distribuye biblias con el apoyo gubernamental. En 1825 funda la *Sociedad Bíblica Colombiana* en la que ocupa el puesto de Director hasta que regresa a su país. En el año 1827 retorna a México donde continúa con la distribución bíblica. Posteriormente, en el año 1831, se traslada a West Indies y luego a Europa (Francia, España y Portugal) tanto para seguir con la distribución bíblica como para implementar el método lancasteriano. En esta última jornada tarda casi una década, exactamente hasta el 1838. Permanece en Europa donde fallece en el año 1854 en medio de una campaña entre las iglesias británicas para fundar una sociedad misionera en Latinoamérica.

Entre sociólogos, historiadores, lingüistas y teólogos que han analizado los procesos de la implementación y el desarrollo del método lancasteriano en la región latinoamericana se han suscitado varios cuestionamientos. Concretamente, son los siguientes: (1) la viabilidad real para establecer la distribución bíblica y promover el adoctrinamiento mediante su comprensión y lectura, dado el nivel de educación que tenía la mayoría de la población, (2) la adecuación cultural y contextual en la aplicación del método lancasteriano en los distintos sistemas educativos y (3) la actividad comercial envuelta en el proceso de adoctrinamiento y en la implementación del método lancasteriano, puesto que ambos procedimientos utilizaban la Biblia como texto principal y Thomson también realizaba la venta de las mismas.

En primer lugar, según expone el historiador Juan Kessler en el *Diccionario de Historia de la Iglesia*, habría que cuestionar la viabilidad real de la comprensión bíblica. Kessler argumenta que el porcentaje de la población que tenía educación suficiente para comprender ese material era

muy bajo. Por tanto, el historiador arguye, que la capacidad de pensamiento crítico no estaba suficientemente desarrollada puesto que apenas comenzaban los procesos básicos de leer y escribir entre la mayoría de la población nacional. Personalmente, añadimos que a falta de tal capacidad de comprensión las bases para el adoctrinamiento entonces no necesariamente eran sólidas o, más bien, genuinas. Ante tal argumento también vale la pena destacar el hecho de que el proceso de adoctrinamiento iba acompañado de una labor social muchas veces imprescindible para mejorar las necesidades básicas de la vida misma. Ambos procesos no solamente se complementaban, sino que también eran necesarios para que tuviese lugar la aplicación de los métodos. Creemos que la combinación de ambos, entiéndase del adoctrinamiento y la labor social, posibilitaron la efectividad de todo el proceso pedagógico del *Nuevo Testamento*. En segundo lugar, Rosa del Carmen Bruno-Jofre crítica la falta de adecuación cultural del método lancasteriano y así lo sostiene en el artículo *La introducción del sistema lancasteriano en Perú: Liberalismo, masonería y libertad religiosa* (1987) donde concluye: *The hopes and dreams of external formal education and its influence on the construction of the new order in Peru clashed with economic, social, and political limitations* (Bruno-Jofre, 1987: 59). Es necesario mencionar que, ciertamente, en el caso de Perú hubo muchas limitaciones por los conflictos con la jerarquía católica, la guerra por la independencia todavía en sus últimos choques y la falta de administración efectiva. En principio, tuvo total aval de las autoridades, mas no se cumplieron los procesos para facilitar las estructuras, los materiales y la organización de recursos humanos. En cuanto a su argumento sobre la adecuación cultural, por un lado, hay que señalar que evidentemente la cultura latinoamericana se aleja de esa cultura inglesa donde se originara el método lancasteriano y, por otro, la raíz católica permanecía, y aún permanece, muy arraigada a estas culturas. Sin embargo, la efectividad, en mayor o menor grado se debió en gran parte a la labor humanitaria de los misioneros protestantes

y al mensaje modernista de progreso. En tercer y último lugar, en nuestra opinión, habría que examinar el funcionamiento de la actividad mercantil pues como menciona Thomson en su carta incluida en *Letters on the Moral and Religious State* fechada el 2 de diciembre de 1822:

I have mentioned in some of my late letters, the very gratifying circumstance of the rapid sale in this city of 500 Spanish Bibles, and 500 New Testaments. These were all sold off in two days, and as many more could have been sold in the two days following, but there were no more and thus many were disappointed (Thomson, 1827: 67).

Básicamente, es nula la información sobre la actividad mercantil compuesta por la venta de las biblias en los diferentes países. Una de nuestras hipótesis es que probablemente su función era proveer los recursos para sostener las distintas organizaciones misioneras que llegaban a Latinoamérica a realizar labores sociales. Esta hipótesis es cónsona con la actitud filantrópica y el espíritu cooperativista de Thomson demostrados en sus cartas y todas las diligencias realizadas ante los gobiernos para, al menos bajo su método, ofrecer la posibilidad de una educación entre la población marginada.

7.2 PROTESTANTISMO EN BRASIL

Previo a que el imperio portugués sistematizara oficialmente la práctica del protestantismo ya la misma había sido desarrollada al menos en las costas de Brasil por los colonizadores holandeses. De alguna forma la historia ya le había proporcionado al protestantismo el acceso a tierras brasileñas mediante estos colonizadores. El siglo XVI fue testigo de ello, es decir, doscientos años antes de que tuviera lugar oficialmente y en plena finalización del conflicto centenario de Holanda con España. En principio, los colonizadores llegaron a las costas y eventualmente arribaron al interior. A raíz de su llegada los ciudadanos capitalinos desarrollaron como actividad comercial capturar a los indígenas y venderlos como esclavos a los colonos costeros. Asimismo, tanto la trata de esclavos africanos como la práctica del catolicismo español junto a los asentamientos jesuitas empezaron a aflorar en las costas. Aunque la primera llegada de los colonos holandeses ocurrió en el año 1624, desde 1630 hasta 1654 dominaron alrededor de dos mil kilómetros en la costa del noreste restando poderío al imperio portugués de manera eficaz en toda la región.

Holanda había adquirido una madurez política y social que trataba de fijar en sus nuevas leyes con respecto al tema religioso. Las prohibiciones religiosas habían llegado a su fin, en el año 1579 con el Tratado *Union of Utrecht*, y se había establecido en Holanda un principio de respeto a la diversidad religiosa expresado de la siguiente forma: “*Each person will remain free in his or her religion, and no one will be prosecuted or persecuted for such*” (Union of Utrecht, 1579). En consonancia con estas leyes surgió también el modelo de la iglesia pública (*public church*) mediante el cual cada ciudadano tenía derecho a creer en lo que prefiriese, pero con respeto a los espacios públicos en cuanto a ritos o demostraciones relacionadas. Sobre este argumento conviene

revisar lo que afirma Gardenia Vidal (AÑO), en su artículo *Las Provincias Unidas y la tolerancia religiosa durante la primera mitad del siglo XVII*, publicado en la Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba en Argentina:

El tratado de Utrecht tuvo dos efectos trascendentes respecto a la institucionalización del ámbito espiritual en el proceso de organización del estado. En primer término, y con el propósito de mantener la autonomía postulada en ese acuerdo surgió el concepto innovador de “iglesia pública”. Se trataba de un modelo - único en la Europa reformada - que, en términos generales implicaba que la gente era libre de creer en cualquier doctrina religiosa, pero sólo los reformistas (calvinistas) eran verdaderamente libres de expresar sus creencias mediante rituales públicos. De modo que las reglamentaciones de 1579 en pro de la libertad de otros credos no se respetaban en la práctica. Incluso, aquellos que desafiaban la iglesia pública celebrando sus propias ceremonias corrían el riesgo de que fuesen prohibidas o de que sus propiedades fueran confiscadas y ellos encarcelados.

La otra consecuencia de gran alcance se relaciona directamente con el proceso de constitución del estado neerlandés. A diferencia del resto de los estados europeos de la época que se organizaron en estrecha alianza con una única religión oficial, en este caso las autoridades políticas apoyaban a la iglesia reformada de manera relativa. No hay dudas de que consideraban a la “fe verdadera” como un medio eficaz para fortalecer la Revuelta – al tiempo que juzgaban a los católicos como potenciales traidores – pero no aceptaban (salvo en algunos periodos breves como el de 1618-1625) que los predicadores reformistas tuvieran gran influencia en el trazado del diseño político). (Recuperado el 15/06/2013 en http://www.ffyh.unc.edu.ar/archivos/modernidades_a/IV/DEFINITIVOS/Articulo_Vidal.htm)

Irónicamente, la ley que promulgaba la libertad religiosa no fue aplicada en la conquista de Brasil y así fue expuesto por el Príncipe Juan Mauricio de Nassau (1604-1679) durante su incursión y su llegada oficial a las costas de este país. Específicamente, los católicos fueron perseguidos, mas no por su fe religiosa, sino por su lealtad política al gobierno portugués y al Imperio Español. Tenían prohibido realizar procesiones en las calles, evangelizar o recibir fondos del estado para sus iglesias. Sin embargo, se les concedió mantener sus iglesias y sus sacerdotes, según lo estableciera Nassau (1604-1679) antes de ser declarado gobernador de Brasil. Cabe señalar que su posición en cuanto al tema fue mucho más adelantada que la adquirida en la mayoría de los países europeos considerando el particular antagonismo que el mismo había causado en muchos de ellos. Tal posición fue, sin duda, una estrategia política de gran peso tanto en la unión de su país como en el mantenimiento de la estabilidad en las nuevas tierras conquistadas. En el año 1661 bajo el *Tratado de la Haya* firmado por Holanda y Portugal terminaría la ocupación de estas tierras por parte de la monarquía holandesa.

En el próximo apartado hacemos referencia al artículo *Protestantism and the Beginning of the Brazilian Republic: Addresses, Strategies and Conflicts* (1889-1930) escrito por el historiador y teólogo Lyndon de Araujo Santos. El mismo presenta el rol del protestantismo durante los procesos de cambios culturales, económicos y sociales de la sociedad brasileña durante los siglos XIX y XX.

Según este historiador hubo específicamente tres eventos relevantes en la historia política de Brasil en el siglo XIX: (1) La llegada de la familia real portuguesa en 1808, (2) la declaración de la independencia en 1822 y (3) la declaración de la república en 1889. Desde su independencia,

proclamada, paradójicamente, por el hijo del monarca portugués Don Pedro I, Brasil se convirtió en un imperio. Sin embargo, fue la última de las naciones latinas en convertirse en república. La invasión de Napoleón en Europa causó la relocalización de la familia real junto a 15,000 miembros de la nobleza. Con ello se firmaría un tratado que abrió las puertas comerciales a “naciones amigas”, especialmente con Inglaterra, a cambio de protección por parte de la marina británica y beneficios económicos. Este hecho produjo la participación de Brasil en un mercado comercial internacional que era controlado por naciones protestantes. Según apunta Antonio Gouveia (1993):

The royal edict was followed by a formal decree issued in Rio de Janeiro on November 25, 1808. This opened commerce and industry to all acceptable immigrants, without regard for race or religion, and it promised free lands with attractive privileges that were previously restricted to only the Portuguese (Antonio Gouveia, 1993).

Tal edicto, que eventualmente se convirtió en decreto o ley, preparó a Brasil para la libertad y tolerancia religiosa adoptada en su constitución. Libertad y tolerancia previamente ensayada entre 1630 a 1664 durante la ocupación parcial de tierras brasileñas por parte de la monarquía holandesa. A partir de este tratado comenzaron a llegar grupos de alemanes para invertir en el área agrícola y con ellos la religión luterana, sus ministros, costumbres, idioma, rituales y tradiciones. Asimismo, los asentamientos de suizos, irlandeses y otros católicos abonaron al desarrollo de la tolerancia, política, étnica y religiosa. El permiso de libertad de religión incluía también permiso de construcciones donde realizar sus servicios y funerales según su denominación. Sin embargo, aquellas iglesias que no fuesen católicas debían lucir en el exterior como casas. Conviene, no

empero, advertir que se les prohibía atacar o criticar a la iglesia católica. Por su parte, la iglesia católica puso presiones para terminar con estas concesiones y hasta propuso restablecer la inquisición para acabar con los herejes protestantes. A pesar de esto, el progreso y el espíritu liberal que estaba tomando lugar en la sociedad se impuso y evitó que los políticos cedieran a tales presiones.

A partir de 1850 los grupos protestantes comenzaron a evangelizar abiertamente en las calles de Rio de Janeiro y se suscitó un gran debate político en la cámara de representantes. Las decisiones del debate comenzaron a inclinarse a favor de los protestantes dado que (1) el espíritu liberalista había tomado auge entre la élite y (2) la Corona Española y la religión católica estaban en crisis, esta última llamada el *Cuestionamiento Religioso* (Araujo Santos, 2006). De hecho, fue bajo el segundo imperio (1840-1889) que el protestantismo ganó terreno en el plano legal e institucional. Se reconoció la validez de sus matrimonios, sus iglesias y los entierros en cementerios protestantes. En conjunto con los alemanes luteranos y los ingleses se formó el “protestantismo inmigrante” que se diferenciaba del “protestantismo misionero”. La llegada de cada vez más inmigrantes aceleró el desarrollo del protestantismo dado que tenían también al gobierno como principal promotor. La razón para ello era el hecho de que esas ideas liberalistas creaban condiciones intelectuales y legales favorables a su propia agenda política.

Los ingleses y los alemanes fueron los grupos que más sufrieron el choque cultural y la falta de cumplimiento de un gobierno que le había prometido sueños. Thomas Ewbank un protestante inglés que escribió el libro *Life in Brazil* sobre su vida en Brasil en 1856 describía entonces lo siguiente:

The more I see of this people, the more distant appears the success of any Protestant missions among them...Ladies laugh outright at the seriousness and alleged long faces of English families passing to church as to a funeral...The British Chappel never received a native convert, while monks have drawn members from it...Neither stringent Methodism nor Puritanism can ever flourish in the tropics. The commerce of the country and its internal trade are opposed to the overthrow of Romanism. Civil and social relationships would be broken up, and thousands upon thousands lose the means by which they live (Thomas Ewbank, 1856).

En principio, según afirma Duncan Reily en su libro *Historia documental do protestantismo no Brasil* (1984), varios misioneros metodistas como Justin Spaulding (1836-1841) y Daniel Parish, trataron de establecer sus iglesias y evangelizar sin éxito. Posteriormente, a finales de 1850 un médico y misionero escocés llamado Dr. Robert Reid Kalley fundó la *Igreja Evangelica Fluminense*. La misma comenzó a dar servicios en el centro de Rio de Janeiro para el año 1858. Casi inmediatamente, en 1862, se estableció la primera iglesia presbiteriana por el misionero Ashleen Green Simonton. Ambos misioneros fundaron comunidades urbanas en medio de todo el cambio que estaba ocurriendo aunque los presbiterianos se enfocaron en la ruta de las plantaciones cafetaleras rumbo a Sao Paulo. Los metodistas retomaron la tarea más tarde en 1886 con el misionero John Ransom y James Kennedy. Asimismo, para esa época se sumaron los bautistas con William Bagby y Zacarias Taylor (1882) y los anglicanos con James Morris y Lucien Kinsolving para 1888.

Según afirma Araujo (2006), este segundo periodo fue distinto porque estos misionarios convirtieron a los brasileños y los integraron a su religión. En cambio, los primeros inmigrantes protestantes tan solo quisieron preservar sus propios rituales y su cultura en ese país. La sociedad brasileña reaccionó a esta nueva etapa de evangelización de distintas formas. Los liberales estaban muy entusiasmados mientras que los líderes eclesiásticos y las élites políticas más conservadoras se opusieron abiertamente. El protestantismo se veía como una religión progresista y modernizante opuesta al catolicismo totalmente. A estos propósitos, sus misionarios se ocuparon de mantener esa imagen con argumentos bíblicos y fueron los primeros en denunciar la esclavitud como un sistema inhumano. El teólogo José Carlos Barbosa en su libro *Negro nao entra na igreja: espia da banda de fora. Protestantismo e escravidao no Brasil imperio* (2002) lo describe de la siguiente forma:

The theology of missionary Protestantism in Brazil was adequately shaped to maintain the church sufficiently distant from the serious problems facing society, including slavery. Christian concern began to emphasize the integration, conversion, and education of blacks within Protestant culture and not merely their emancipation. In summary, their interest was directed toward moral regeneration and affirmed that the traditional degradation of black slaves was contrary to Christian virtues.

El protestantismo estaba a la vanguardia de los grandes cambios que estaban ocurriendo en el siglo XIX dada su incipiente revolución industrial y esa iniciativa representaba una parte de la modernidad religiosa de la época (Araujo, 2010). Lo curioso es que en las clases medias y bajas, tanto de las áreas urbanas como rurales, el protestantismo gozaba del visto bueno de otros grupos que no eran parte de las élites. Del mismo modo, su discurso se transformó y cambió el patrón racional de la teología protestante a uno más ligado a las emociones y a la experiencia “sagrada”, según argumenta el autor.

El régimen imperialista brasileño finalizó el 15 de noviembre de 1889. Para esta fecha el protestantismo ya se había establecido lo suficiente como para tener planes organizacionales a largo plazo. Además, las ideologías anticlericales, positivistas, liberales y republicanas le apoyaban en este proceso. Los protestantes aprovecharon el espacio que la Iglesia Católica dejó al perder su estatus privilegiado para crear escuelas, instituciones, seminarios, hospitales, sociedades bíblicas y casas publicadoras. Su mensaje concordaba con el “discurso” del periodo: modernidad, civilización, higiene, ciencia y tecnología. A tales propósitos, las clases bajas y medias respondieron muy bien a la fe protestante dado su énfasis en: (1) la salvación, (2) la importancia de la Biblia y (3) la sencillez de los servicios religiosos (Araujo, 2010). Sin embargo, según Ferreira y Delgado en su libro *O tempo de liberalismo excludente*, este cambio agravó la situación de una sociedad imperial acostumbrada a la exclusión social, entendiéndose a la discriminación contra negros y mujeres y donde no se buscaba, precisamente, el progreso de los ciudadanos. La mayoría de los esclavos libres no podían encontrar oportunidades de trabajo, educación, salud o vivienda adecuada. En realidad se encontraban en favelas ubicadas en las afueras de la ciudad. En fin, la república contribuyó muy poco a que los pobres tuviesen acceso a las comodidades básicas, según señala Jose Murilho de Carvalho en su libro *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a Republica que*

nao foi. No fue hasta mucho más adelante, a finales de siglo que los ciudadanos palparon la existencia de derechos legales y accesibilidad a los servicios básicos de la vida moderna.

A principios del siglo XX un periodista llamado João do Rio escribió un libro sobre las religiones protestantes en Brasil titulado *As Religiões no Rio* (1951) (*The Religions of Rio*). En él describe como la diversidad y la multiplicidad de religiones existentes logró sacar a la Iglesia Católica de su estandarte como única institución religiosa de tal modo que religiones africanas como el espiritismo, la Umbanda, los *orixas* y los *babalorixas* junto a grupos protestantes adquirieron gran importancia. En general, su descripción es particularmente valiosa dada su visión desde “dentro” del contexto mismo. Se presenta el protestantismo como un movimiento inmerso en el contexto urbano y bajo una estricta formación ética. Para los fines de nuestro argumento es necesario comentar que el tono del autor es un tanto irónico y escéptico, mas pone de relieve el impacto positivo de esta religión en la sociedad. Así el autor ofrece la siguiente descripción sobre un servicio religioso o “culto”:

The pews were filled by a mixed group, a microcosm of the multitudes that is a representative slice of all social classes. There were ladies from the neighborhood, standing around like for a party; troubled children; serious, clean bourgeoisie believers in the front rows; laborers, reprobates wearing pretentious, pointy clogs, their hair reeking with suspicious odors; police soldiers; a fireman with a goatee; elderly black men dozing off; alert black people; a woman sporting an annoying sequined hat; vacant faces; and finally at the

door, people who burst in, took a look around, and backed out unsure of what was going on. The church building was full. (Jõao do Rio, *As Religiões no Rio* 1951: 116)

La descripción ofrecida por el autor revela la composición variada de los grupos protestantes. Referida a esta composición afirma también la posición de apoyo en relación a las necesidades sociales que ocupaban estos grupos. Expresa que...“el protestantismo ofreció a las culturas latinoamericanas no la pureza del alma, a cerca de la cual existe bastante desconfianza en el mundo, sino la higiene británica, la rutina inglesa, la satisfacción por las faenas religiosas y las comodidades del diario vivir” (Jõao do Rio, *As Religiões no Rio* 1951: 116). Por tales razones, el poder de estos grupos fue paulatinamente creciendo y vinculándose al sistema gubernamental. De hecho, el pastor protestante más antiguo en la época ya pronosticaba la incursión oficial que estos grupos tendrían en el futuro dentro de la política nacional brasileña:

Protestant Christianity is the only religion compatible with our republic. It obeys the laws, preaches about civil marriages, follows the civil code, and, through its purity, is a moral support to the nation. Our publications clarify these ideas more and more, and in the public spirit a few come away with a crystal clear understanding of religious duty. Protestants will soon be a national force whose intellectual leaders have the masses at their disposal. And suddenly with great conviction, the elderly pastor concluded “Very soon we

will have a Protestant representative in the national government”.

(Jõao do Rio, *As Religiões no Rio* 1951: 116).

Pronóstico que, sin lugar a dudas, eventualmente ha resultado ser cierto. Desde esa época era evidente la agenda para la nación y las estrategias que el liderato protestante tenía para asegurarse su espacio en la administración gubernamental. Jõao do Rio (1951) caracterizaba el protestantismo como una religión intelectual, metódica y ética por sus orígenes ingleses. Asimismo, afirmaba que la “pureza del alma” protestante de los brasileños era distinta y así lo manifestaba: *“There is no one better mannered than a Protestant, especially a Brazilian Protestant. To the goodness commanded in Scripture they add that special Brazilian touch* (Jõao do Rio, *As Religiões no Rio*, 1951).” En su investigación examina tres celebraciones sagradas de esta religión: (1) un matrimonio, (2) la eucaristía y (3) un servicio religioso. Sobre este último realizó una analogía con una clase de canto. De este modo, expresaba *“If not for the smell of the hymnals and the black letters on the wall, it would be like being in a singing class at the Music Institute, listening to a chorus rehearse before any worldly audience”* (Jõao do Rio, *As Religiões no Rio*, 1951).

En fin, la religión protestante facilitaba el modernismo y el progreso dadas las condiciones modernas de los países protestantes. Martin Dreher (1993) afirmó que la comunidad inmigrante fue en realidad utilizada por los grupos políticos liberales de la época para alcanzar sus propios objetivos, entiéndase (1) “blanquear” la raza, (2) terminar con los asentamientos indígenas, (3) solidificar la seguridad nacional, (4) incrementar el producto agrícola, (5) generar mano de obra económica y (6) la creación de una clase media brasileña. Irónicamente, aunque modernista, este

proyecto liberal fue bastante conservador en su objetivo dado que tan solo buscaba mantener el poder de una élite local.

7.3 PROTESTANTISMO EN CHILE

Al igual que ocurriese en la mayoría de los países latinos (a excepción de Brasil) Chile también se mantuvo bajo un fuerte catolicismo hasta mediados del siglo XX. Al analizar tanto la expansión como la relevancia de las religiones protestantes en el área parecen estar más vinculadas a su convergencia con diversos factores sociales que con los espirituales.

Según afirma el sociólogo Humberto Lagos en su texto *Crisis de la esperanza, religión y autoritarismo en Chile* (1988):

In the year 1508, a papal bull granted the Spanish Crown perpetual possession and dominion over all the tithes received in America as well as universal patronage over the church in the New World, including the right for the monarchs to receive all the benefits of ecclesiastical privileges (Humberto Lagos, 1988: 26).

A partir de tal reglamento oficial las limitaciones de los colonos españoles sobre la población indígena eran bastante escasas. En el caso específico de Chile la población de origen mapuche representaba un gran obstáculo para los nuevos inquisidores. Esta población no se rindió

fácilmente y mantuvo firme su batalla ante los ejércitos españoles por un largo período de tiempo. En el siglo XVII los colonizadores tuvieron que enfrentarse al dilema de abandonar la región de Chile o exterminar brutalmente a esas poblaciones dado el desafío que representaban en su conquista. Ante este dilema los colonizadores pidieron a la Corona Española un decreto oficial que les permitiese esclavizar y castigar sin limitaciones a los indígenas mapuches y araucanos que no se sometiesen a sus reglamentos. A tales propósitos el día 26 de mayo de 1608 el Rey Felipe III otorgó oficialmente la orden para esclavizar a los indígenas rebeldes. Los autores Encina y Castedo en su *Historia de Chile* publicada en 1972 recogen el Decreto que oficializa esa orden de la siguiente manera:

Because they have earned whatever punishment and severity that may be used on them, even being given as slaves; as literate and learned people it has seemed to them that they should be understood as such, like people persecuting the Church and the Catholic religion...It is my will and I order that, if they said warring Indians of the said kingdom of Chile return to obedience to the Church and submit to her, they will cease to be slaves nor will they be taken or held as slaves (Encina y Castedo, 1972: 69).

Cabe señalar la evidente relación, en ocasiones con indiscutible y solapada trasposición de poder o importancia, que existía entre la colonización como acción política y económica y la imposición de la fe católica. No existía la división entre iglesia y estado, mas dentro de la ejecución política permeaba la justificación religiosa con aparente solidez ante aquello que no podía sostenerse con razones exclusivamente políticas. Hay que mencionar que en contraposición con esta decisión y

como resultado del famoso debate de Bartolomé de las Casas ante la palestra pública y el cronista del Rey Carlos V, Ginés de Sepúlveda, las incursiones colonizadoras fueron suspendidas “...given the difficulty in excusing the harm and grave sins committed in such conquests” (Encina y Castedo, 1954: 69). En consecuencia, las acciones colonizadoras recibían atenta supervisión y, al menos para cumplir con los procedimientos oficiales, debían solicitar decretos reales al tomar decisiones sobre la población indígena.

De forma análoga en que la imposición de la fe católica era imperante también lo era mantener al margen todo tipo de corrientes protestantes, especialmente aquellas que estaban en las regiones aledañas y que eran de origen francés y holandés. Se planteaba que tenían que repelerse de aquello que el Rey Felipe II denominaba la “invasión hereje”. Hasta ese momento ya habían tenido lugar algunas “invasiones herejes” por alemanes en el año 1530 en Venezuela, lideradas por los luteranos Alfinger y Ehinger; por los franceses Huguenots entre 1555 y 1560, en Río de Janeiro y en Florida entre 1564 y 1565 (Schuffeneger, 2002). El territorio chileno fue también atacado en 1578 por el pirata privado Sir Francis Drake (1540-1596) quien era descrito como un activo hombre de la fe protestante y así lo demostraba durante sus incursiones. Según describe Humberto Muñoz en el texto *Nuestros hermanos evangélicos* (1974)...“Con la espada firme en su mano derecha y la Biblia en la izquierda cruzó en 1578 y combatió los barcos de la Corona en el Pacífico” (Humberto Muñoz, 1974: 30). Igualmente, de forma detallada, lo recoge Lagos en *Crisis de la esperanza* (1988):

Drake read the Psalms and even preached...A Little later, the British partook of the Eucharist on board, during which Drake was observed

kneeling on a cushion, fervently praying. Later, he sang Psalms
(Lagos, 1988: 30-31).

A finales del siglo XVIII el mandato español estaba en decadencia y era cada vez más débil. Las ideologías liberales europeas habían logrado establecerse en la región y tenían sus asentamientos en pequeños grupos de comunidades que, a menudo, desafiaban el poder hegemónico de los católicos. El país chileno no era la excepción y, sobretodo, la lealtad de los católicos al Imperio era vista de forma negativa por los líderes que impulsaban la independencia del país. En concordancia con estas posturas políticas los religiosos de índole liberal aunaron fuerzas con los grupos políticos independentistas en contra del régimen español y, por ende, los católicos como apoyo político. Es menester recalcar que este tipo de alianza fue común en muchos de los países de Latinoamérica durante el proceso de cambio social y político que tuvo lugar a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Simultáneamente, al perder el poder político también se perdió el carácter oficial de las celebraciones católicas. *Seen from the evolution of spaces of religious pluralism, the nineteenth century turned into a relentless ordeal for the official church. It began to lose historic privileges and influence over, for example, legal marriage ceremonies and the management of cemeteries* (Lagos, 2002: 80).

En el año 1819 el gobernador Bernardo O'Higgins autorizó el establecimiento de un cementerio para los "disidentes" o "herejes" puesto que todos aquellos que no profesaban la fe católica no tenían derecho a ser enterrados en los cementerios nacionales bajo las leyes de la época. Posteriormente, el gobierno de Domingo Santa María pasó una ley para secularizar tanto los

cementerios estatales como los municipales. Así aparece en el *Decreto de Inhumación de Cadáveres* (artículos 1, 2 y 3) publicado por el gobierno de Chile el día 2 de agosto de 1883:

1°. Que la ley promulgada el 4 del corriente mes ha tenido por exclusivo objeto dar sepultura honrosa a los cadáveres de todas las personas que fallezcan en el territorio de la República, sin que pueda limitarse en los cementerios del Estado y de las Municipalidades el derecho adquirido por los dueños de tumbas;

2°. Que el decreto execratorio expedido por la autoridad eclesiástica de la Arquidiócesis, con fecha 7 del que rige tiende únicamente a frustrar los efectos de la indicada ley, procurando impedir que los cadáveres de los católicos puedan inhumarse en los referidos cementerios;

3°. Que este propósito se evidencia y manifiesta si se considera la práctica constante que la ley viene a confirmar y autorizar, en virtud de la cual se han inhumado en los cementerios del Estado y de las Municipalidades, los cadáveres de todas las personas con derecho a sepultura, práctica consentida por la autoridad eclesiástica y observada sin contradicción de ninguna especie durante una larga serie de años. (Recuperado el 17 de junio de 2013 en http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D8077%2526ISID%253D417%2526PRT%253D7927%2526JNID%253D12,00.html)

No obstante, es imperante señalar que la *Constitución Política de la República de Chile*, vigente desde el año 1833, establecía que el catolicismo era la religión oficial del país y excluía cualquier práctica pública de otras denominaciones religiosas “disidentes”. Avanzando en el tiempo encontramos que no fue hasta treinta y dos años más tarde que se realizó una reinterpretación de la Constitución, en el año 1865, para autorizar el derecho a la práctica de esas denominaciones religiosas “disidentes” y permitir el establecimiento de escuelas afines a tales

creencias. Finalmente, en el año 1925 la Constitución oficial de 1833 fue sustituida por la *Magna Carta* donde se establecía la separación oficial entre iglesia y estado. Eventualmente, se publicó el Código Civil donde se estableció la categoría de las “compañías sin fines de lucro” y que ha sido hasta la actualidad vehementemente utilizada por las iglesias protestantes. Utilizando esta categoría se han inscrito, hasta el año 2008, más de 600 entidades religiosas protestantes.

El desarrollo actual de las iglesias protestantes en Chile resulta particularmente interesante por la cantidad de sectas y el impacto social que han tenido en la población. A tal punto que bajo el gobierno de Michelle Bachellet, entre los años 2006 al 2010, se creara una oficina especial para atender todos los asuntos relacionados a las distintas entidades religiosas establecidas en el país. La oficina, que actualmente opera bajo el *Ministerio Secretaría General de la Presidencia*, lleva por nombre *Oficina Nacional de Asuntos Religiosos* y define su objetivo, en la página cibernética oficial del Gobierno de Chile (www.onar.gob.cl), de la siguiente forma:

La Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR) se creó con el objetivo central de promover desde una perspectiva de Estado el goce del Derecho a la Libertad Religiosa, garantizado en la Constitución de la República.

Dependiente del Ministerio Secretaría General de La Presidencia, su principal objetivo es “Representar al Gobierno frente a las entidades religiosas”. En este sentido, atendemos las solicitudes que los diferentes credos presentan al Ejecutivo, garantizando así el correcto

cumplimiento de la Ley 19.638 (conocida como Ley de Culto).

(Recuperado el 18/06/2013 en www.onar.gob.cl)

A estas digresiones debemos añadir que originalmente la mencionada división del gobierno chileno fue dirigida por primera vez por el sociólogo y experto en sectas Humberto Lagos Schuffeneger. Este sociólogo ha publicado numerosas investigaciones sobre el tema donde además incluye las implicaciones legales de las entidades en cuestión. Como se ha mencionado previamente existen unas 600 sectas o iglesias protestantes oficialmente inscritas en el país chileno. Una de las más importantes ha sido la Iglesia Metodista Episcopal con raíces en tierras chilenas desde el año 1909. Dentro de las sectas más mencionadas aparecen *Antares de la Luz* y la llamada *Secta Quilpué* por impactar la sociedad chilena a raíz de varios escándalos de índole mortal. En el marco de las noticias y las investigaciones sobre esas sectas sale a relucir el control de los líderes sectarios sobre los grupos de feligreses a tal punto de lograr que crean en el anticristo o en la trascendencia a otro supuesto mundo. A partir de este control han llegado a cometer actos de suicidio y asesinato de infantes.

Por otro lado, según afirma Oscar Corvalán en su artículo *Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales* (2009), los pentecostales representan el 90% de la población evangélica quienes en su totalidad abarcan una quinta parte de la población nacional chilena. Algunos sociólogos como Miguel Ángel Mansilla, en su texto *Del refugio a la protesta. El refugio de las masas 1968-2008: a cuarenta años de su publicación* (2009), ofrece las razones para ello:

...el pentecostalismo es la única comunidad que satisface (estas) necesidades psicológicas y simbólicas ausentes en la ciudad, así el pentecostalismo se transforma en una institución intermedia..., en el sentido que median entre el individuo y los patrones de experiencias y acción establecidos en la sociedad. A través de estas instituciones los individuos contribuyen activamente a la producción y al procesamiento del acervo de sentido (Mansilla, 2009:7).

Afirmaré ahora que dada la importancia adquirida por los grupos pentecostales y evangélicos en términos de la posición que ocupan, entiéndase una quinta parte de la población chilena nacional, en los próximos apartados se incluye información detallada sobre los mismos.

Corvalán (2009) señala que “al escaso crecimiento numérico de los protestantes durante el primer siglo de la República siguió un extraordinario crecimiento de sus herederos, los pentecostales, a partir de 1909, año en que se separan de la Iglesia Metodista Episcopal” (Corvalán, 2009: 71). En consonancia con la mayoría de los expertos, el autor Ortiz Retamal (2009) también explica en su texto *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos* que tal crecimiento estaba vinculado a los procesos de independencia y progreso por los que pasaba el país. Conviene, sin embargo, advertir que muchos historiadores y autores en general niegan la existencia de estos grupos desde la fundación de la Independencia y atribuyen su origen a Estados Unidos. Esta crítica la expresa tajantemente Oscar Corvalán (2009) quien defiende la labor ejercida por los mismos junto a los independentistas y la persecución de la cual fueron objeto por parte de los grupos católicos en el transcurso:

Diversos historiadores dependientes de instituciones católicas o influenciados por ellas han venido sosteniendo que los evangélicos eran unos extranjeros de recién aparición en el contexto nacional, llegando a veces a relacionarlos con el imperio norteamericano. Junto con estar lejos de la verdad esa tesis por no reconocer las luchas junto a los liberales por una escuela laica, cementerios laicos, registro civil independiente de la iglesia católica, separación de la misma del Estado, acceso a la educación, participación popular, desconoce la histórica persecución católica y la discriminación del Estado hacia los evangélicos en su histórica lucha por la libertad de conciencia (Corvalán, 2009: 73).

Tan efervescente fue la oposición y la persecución a estos grupos protestantes que se afirmaba la influencia que ejercían los párrocos locales sobre las masas de feligreses católicos para que les expresaran abierta y violentamente su rechazo. De hecho, la descripción de estos eventos de rechazo público y persecución ha quedado plasmada en la literatura por el autor Nicómedes Guzmán (1999), Generación del '38, en su obra *La sangre y la esperanza*. “*La Palabra de Dios*”:

¡Canutos, canutos malditos! ¡Canutos farsantes! Pero ellos no oían. La lógica de una lucha en que tenían puesto todo su corazón y toda su conciencia los hacía enteros. Cumplían con una función en la vida: luchaban y su lucha era inútil, eran felices. -¡No, no es posible, sacrilegios! ¡No es posible!

¡Ustedes mienten, bandidos, ustedes traicionan a Dios! Encogido bajo los cobertores de mi lecho, oía los gritos histéricos de Rita... Ustedes, canutos, mienten... Cristo tiene si iglesia y es la iglesia católica... ¡No más, no mientan más, por favor salvajes!...- ¡No

mientan, no mientan, pues no mientan!- aullaba Rita, hundiendo su ánimo en las aguas espesas de la histeria. Estaba frente al cuarto de los evangélicos. Era un hábito suyo de detenerse a vociferar contra ellos en las noches de culto. Ellos sin embargo no la atendían. ¡Farsantes, canutos, tienen el demonio adentro! ¡Tienen el demonio en el corazón! Chillaba Rita, como retorciendo las palabras... ¡Farsantes, farsantes! ¡Locos, locos!... Los evangélicos, como si nada hubieran oído, depositaban toda su fe, como en una alcancía musical, en los versos del himno... (Guzmán, 1999: 68-83)

En general, a pesar de todo el rechazo generado en las masas por la gran mayoría de los dirigentes católicos y las leyes de la época antes de la independencia, la cantidad de feligreses protestantes, en este caso evangélicos donde se incluye a los pentecostales, fue en ascenso continuo. Precisamente, este ascenso continuo se mantuvo y se exacerbó en los momentos de crisis sociopolítica. Esta es una de las teorías de varios expertos en el tema como Humberto Lagos (1982) y Oscar Corvalán (1973). Estas teorías parten de los datos publicados por el *Instituto Nacional de Estadísticas* (INE) de Chile donde se muestra el nivel de crecimiento de la población.

Cuadro No.1. Crecimiento poblacional y de los evangélicos en Chile 1920-2002

Año	Población total	Evangélicos	Porcentaje
1920	3.785.000	54.800	1.44
1930	4.365.000	63.400	1.45
1940	5.065.000	118.400	2.34

1952	6.295.000	225.500	4.06
1960	7.374.000	425.700	5.58
1970	8.884.000	549.900	6.18
1973	Sin info	Sin info	8.0 (*)
1992	Sin info	Sin info	12.4(**)
2002	11.226.309	1.699.725	15.24

Para finalizar se muestra la publicación *Estadísticas Sociales de los pueblos Indígenas en Chile Censo 2002 del INE* donde se indica que hay más mujeres indígenas que hombres en la religión evangélica y, además, es posible examinar la cantidad porcentual de adeptos por género en cada denominación religiosa. Notaremos que, ciertamente, después de la católica la religión evangélica es la más numerosa:

Cuadro No. 8. Religión por Sexo, Censo 2002 (porcentajes)

Religión	Hombre	Mujer	Total
Católica	68.1	71.6	69.9
Evangélica	14.1	16.1	15.1
Testigo de Jehová	0.8	1.3	1.0
Judaica	0.1	0.1	0.1
Mormón	0.8	0.9	0.9
Musulmana	0.0	0.0	0.0

Ortodoxa	0.0	0.0	0.0
Otra religión o credo	5.2	3.6	4.3
Ninguna, ateo, agnóstico	10.6	6.0	8.3
Total	100.00	100.00	100.00

Cabe añadir que la *Ley 19.638* conocida como la *Ley de la Religión*, firmada en el año 1999 bajo la presidencia de Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000), fungió como un gran avance puesto que modificó el estatus legal de las instituciones religiosas al añadir un principio de reconocimiento legal. Para el año 2010 más de dos millones de entidades religiosas habían demandado su reconocimiento legal según informan las estadísticas del gobierno chileno. Como un último dato importante y revelador de la conciencia sobre libertad religiosa es necesario mencionar que la *Oficina Nacional de Asuntos religiosos* tomó a cargo la restauración del *Patio de Disidentes* en el *Cementerio Nacional de Santiago*. Según describe Lagos (2002):

This courtyard was set aside for “dissident heretics” in 1854, and Protestants were required to build a wall seven meters high and three meters wide separating their courtyard from the General Pantheon (as the General Cemetery was formerly known, under the guidance of Catholics officials (Lagos: 20012, 88).

La presidenta Michelle Bachellet (2006-2010) realizó la inauguración de este espacio a manera de reconocimiento y respeto a la multiplicidad de creencias religiosas. Como una breve conclusión,

podemos afirmar, luego de una revisión diacrónica de los eventos relacionados a la práctica de la religión en Chile, el compromiso y desarrollo de los diferentes sistemas gubernamentales para atender la situación de las diversas creencias religiosas como proceso social. Compromiso y desarrollo que, sin duda, es evidente en la cantidad de leyes y recursos gubernamentales provistos a diferencia de las legislaciones realizadas en otros países latinoamericanos con respecto a este asunto.

7.4 PROTESTANTISMO EN MÉXICO

Iniciamos este apartado mencionando que Benito Juárez (1806-1872) además de indígena era masón. Con este detalle, una vez más, queda demostrado el vínculo entre los procesos políticos independentistas y los grupos religiosos liberales de la época. De hecho, como político Juárez percibía a la iglesia católica como una gran obstrucción en el proceso de libertad e independencia. En consonancia con tal creencia en el año 1858 al llegar a Veracruz, para iniciar su mandato como Presidente Constitucional de México, decreta la primera de las normas de reforma: la *Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos*.

Julio 12 de 1859 Ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos.

Secretaría de Justicia, Negocios Eclesiásticos é Instrucción pública.

Excelentísimo Sr. presidente interino constitucional de la República,

se ha servido dirigirme el decreto que sigue:

El C. Benito Juárez, presidente interino constitucional de los Estados-Unidos Mexicanos, á todos sus habitantes sabed: que con acuerdo unánime del consejo de ministros, y ...

Art.1 Entran al dominio de la nación todos los bienes que el clero secular y regular ha estado administrando con diversos títulos, sea cual fuere la clase de predios, derechos y acciones en que consistan el nombre y aplicación que hayan tenido.

2. Una ley especial determinará la manera y forma de hacer ingresar al tesoro (Ver apéndice. Recuperado de <http://www.bicentenario.gob.mx/reforma/PDF/56LeydeNacionalizaciondelosBienesEclesiasticosenRe.pdf>)

A tono con esta política implementada, según declara Ariel Corpus en su artículo *Secularism and Freedom of Conscience: The Historical Tie to Mexican Presbyterianism* (2002), bajo la presidencia de Porfirio Díaz los protestantes hacían referencia a sí mismos como defensores de la separación de iglesia y estado y afirmaban que:

As Protestant Christians, we testify that under the government of Mr. Díaz we have enjoyed perfect religious freedom and the rights granted us in the Reform Laws. Yet we observe the work of the clergy in preparing a response, and we are sure that if they triumph,

they will not even pardon those who today lend them aid (*Las leyes de Reforma*, El Faro 1886: 162).

En relación a este artículo, en particular, es menester mencionar su propuesta sobre el paralelismo entre la afirmación de los protestantes en cuanto a la lectura e interpretación libre de la Biblia, es decir, exentos de intermediarios o maestros, y su ejercicio libre de expresión política. En este sentido el autor, Ariel Corpus (2002), argumenta que tal concepción sobre la libertad era primordial en la idea negativa sobre la Iglesia Católica como opresora y causante de las injusticias sociales. Corpus (2002) defiende esta concepción como: (1) eje principal del apoyo dado a los partidos políticos liberales y (2) la posición anticatólica en general. Sin embargo, otros señalan que el protestantismo y sus ideales liberales contrastaban con la realidad hermética de la sociedad mexicana y latina en general y, por tanto, una vez puesto en práctica no fue del todo funcional. Así lo expresa Octavio Paz en *El espejo indiscreto (El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978)*:

En ese momento [la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas] se hizo visible y palpable la radical diferencia entre las dos Américas. Una, la de lengua inglesa, es hija de la tradición que ha fundado al mundo moderno: la Reforma, con sus consecuencias sociales y políticas, la democracia y el capitalismo; otra, la nuestra, la de habla portuguesa y castellana, es hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma. Los criollos mexicanos no podían fundar su proyecto separatista en su tradición política y religiosa: adoptaron, aunque sin adaptarlas, las ideas de otra tradición. Ése es el momento del segundo nacimiento de México; más exactamente: es el momento en que Nueva España, para consumar su separación de España, se

niega a sí misma. Esa negación fue su muerte y, al mismo tiempo, el nacimiento de otra sociedad: México [...]

Desde el siglo XVI nuestra historia, fragmento de la de España, había sido una apasionada negación de la modernidad naciente: Reforma, Ilustración y todo lo demás. Al principiar el siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos Octavio Paz, "El espejo indiscreto", en *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*, México, Joaquín Mortiz, 1979, pp. 55-56, 57.

En la actualidad según presenta la Enciclopedia virtual de religiones *PROSELAC* y el informe de la *Oficina de Asociaciones Religiosas del Gobierno* de México bajo la *Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría del Gobierno*, (conocida por sus siglas como *SEGOB*), reportó un total de 7.073 asociaciones religiosas oficialmente registradas (ARs por sus siglas) en México (hasta marzo de 2009). En un informe emitido en junio de 2005, incluyó a 6.373 ARs, las cuales pueden ser clasificadas de la siguiente manera: cristianos y católicos romanos (2.962 o 46.5 por ciento), cristianos y ortodoxos (21), cristianos y protestantes (3.298 o 51.8 por ciento), cristianos y otras denominaciones (65), y no cristianos (27). Asimismo, la presente Constitución estipula la libertad de religión; declara que todas las personas tienen libertad de profesar la creencia religiosa que escojan y practicar las ceremonias y cultos de su respectiva creencia. El Congreso no tiene poder para pasar leyes que establezcan o prohíban una religión. La Constitución también otorga la separación de la Iglesia y el Estado. La *Ley de 1992 de Asociaciones Religiosas y Cultos Públicos* define las políticas administrativas y remedios que protegen los derechos de la libertad religiosa. En la Constitución se añadió en el año 2001 que una

prohibición constitucional contra cualquier forma de discriminación que incluye la discriminación contra personas basada en la religión.

En general los movimientos protestantes de la época veían a la Iglesia Católica como un ente protector de las clases privilegiadas y dedicada a limitar la conciencia de la población. A cerca de México, específicamente, Rubén Ruiz Guerra expresa en *Hombres nuevos. Metodismo y modernidad en México* (1992) que la opinión de los misioneros protestantes era “*a behind the times, immoral, and unstable country with a religious institution that protected its own interests by keeping the masses ignorant*” (Ruiz Guerra, 1992: 10). De forma análoga, la precursora presbiteriana Melinda Rankin argumentaba en su libro *Twenty Years among the Mexicans* (1875): “*The pure gospel was the only antidote for social ills since Roman Catholicism had done nothing but demoralize and oppress the Mexican population* (Rankin, 1875 *ibid* Corpus, 2002: 92). Por estas razones y el apoyo indefinido de las autoridades, según afirma Bastian (1993), el secularismo protestante se identificó con el liberalismo radical de la época. Para el año 1877 durante el mandato de Porfirio Díaz (1830-1915) la organización de los protestantes gozaba de solidez a tal punto de tener acceso a medios de la prensa nacional y plantear abiertamente sus quejas y críticas. Acceso que dejaba en evidencia su poder político, social y económico. De hecho, en el periódico *El Faro* (1888) se suscitaron fuertes críticas y se manifestó el rechazo de la comunidad protestante en contra del Obispo católico Ignacio Montes de Oca quien aparecía constantemente como invitado del gobernador de San Luis Potosí. Ante tales invitaciones se produjo un reclamo al respeto de la ley que promulgaba la separación entre iglesia y estado bajo el sistema de gobierno. Así aparecía denunciado en un artículo titulado *¡Alarma! ¡Alarma!* del periódico *El Faro* (1888):

Here the monk flaunts his cassock in the Street, the bells let loose in interminable ringing and to top it all off, a lovely imperialist bishop (of great European fame) luxuriously dressed in his ostentatious cassock, shows up at a ceremony for handing out awards in the state's first institution of primary education. He occupies an honored position beside the governor and makes a great show of violating and trampling the law in the presence of the law's representatives (*El Faro*, 1888: 31).

Durante el transcurso de la formación constitucional y sistemática del gobierno mexicano se establecieron una amplia cantidad de iglesias protestantes dirigidas tanto por extranjeros como por nativos del país. En especial, el área de Monterrey y los estados norteros recibieron la llegada de misioneros norteamericanos dada la cercanía geográfica, mientras que en el centro y el sur se desarrollaron iglesias ya establecidas. No empero, todo el país fue escenario de la misión evangelizadora protestante que incluyó también a los misioneros europeos. Entre las iglesias más destacadas se pueden mencionar: *La Sociedad de Amigos Cuáqueros* (1871), *La Iglesia Episcopal Metodista* (norte y sur) (1872) y *La Junta de Misiones de Mujeres Cristianas* (Discípulos de Cristo) (1895), entre otras. En su totalidad alrededor de 15 agencias se establecieron entre los años 1870 al 1900 y otras 45 entre 1900 y 1945 (Fuente: *PROSELAC*). De este último período se destacan por su actual presencia: *La Iglesia del Nazareno* (1903), *La Iglesia de Dios del Séptimo Día* (1920) y *La Iglesia Metodista Evangélica* (1946). Cabe señalar que cesaron operaciones en su gran mayoría entre los años 1910 y 1917 debido al conflicto civil en el país. Como se ha mencionado previamente en la actualidad la cantidad de iglesias protestantes así como de adeptos supera a todas las demás denominaciones con excepción de la católica. México ocupa el cuarto lugar en América después de Estados Unidos con 150 millones, Brasil con 30 millones y Canadá con 9,5 millones (Fuente: *PROSELAC*). Para concluir, se presenta a continuación una tabla donde se resume la

cantidad de iglesias protestantes en el área metropolitana de México hasta el año 2000 y el número de feligreses que les apoyan. Los datos han sido recogidos por la compañía de VELA. Metrópolis 2000 para *Visión Evangélica para el Nuevo Milenio. Estudio del Crecimiento de la Iglesia Evangélica en el Área Metropolitana de la Ciudad de México* titulado *Cuadro de las denominaciones protestantes más grandes en el área metropolitana de la ciudad de México en 2002*:

Denominación	Misiones	Miembros Bautizados
Iglesia Cristiana Independiente Pentecostal (ICIP) *Fundada por Pentecostales Suecos bajo el liderazgo de Axel Andersson.	115	16,500
Convención Nacional Bautista de México (CNBM)	176	15.188
Concilio Nacional de las Asambleas de Dios (CNAD)	102	13.650
Centros de Fe, Esperanza y Amor (CFEA)	18	13.500
Iglesia Cristiana Interdenominacional en la República Mexicana	155	10.688
Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI)	125	13.175
Iglesia Nacional Presbiteriana de México (INPM)	124	11.025
Iglesia de Dios del Séptimo Día (IDSD)	63	5.670
Iglesia Metodista de México	56	5.145

Vida Nueva para el Mundo (VNM)	2	4.500
Comisión Centros Cristianos (CCC)	11	4.125
Iglesia de Dios Independiente en la República Mexicana (IDIRM)	44	3.938
Iglesia del Nazareno en México (INM)	46	3.825
Iglesia de Dios en México Evangelio Completo (IDMEC, afiliada a la Iglesia de Dios de Cleveland, TN)	45	3.690
SUBTOTAL 1.082 124.219		
15 Todas las demás denominaciones (menos de 3.500 miembros c/u) 1.517 117.362		
TOTALES 2.599 241.581		

Fuente: VELA. *Metrópolis 2000: Visión Evangélica para el Nuevo Milenio. Estudio del Crecimiento de la Iglesia Evangélica en el Área Metropolitana de la Ciudad de México.* México, DF: Visión Evangelizadora Latinoamericana (VELA), 2000.

Notas sobre el cuadro:

1. Las siete denominaciones más grandes (véase arriba) tenían más del doble del número de miembros bautizados que las otras siete denominaciones presentadas abajo.
2. La Iglesia Adventista del Séptimo Día y las denominaciones asociadas no fueron incluidas en este estudio.

3. El tamaño promedio de “todas las otras denominaciones” totaliza 77,7 miembros por iglesia o misión.
4. El tamaño promedio de las 14 denominaciones más grandes totaliza 114,8 miembros por iglesia o misión.

Después de una revisión de datos sobre la expansión de iglesias protestantes durante el último siglo en la región de México es evidente la efectividad del proyecto misionero de evangelización comenzado junto a la reforma y posterior independencia política. Este país continúa con un índice de crecimiento de feligreses protestantes hasta el día de hoy siendo el pentecostalismo y sus derivaciones la denominación más consolidada después del tradicional catolicismo.

7.5 PROTESTANTISMO EN COLOMBIA

El protestantismo en Colombia teóricamente tuvo la oportunidad de ser reconocido dentro del sistema de estado laico antes que en cualquier otro país de Latinoamérica. La separación entre Iglesia y Estado fue aprobada en el año 1853. No empero, el año 1886 representó el inicio de tal separación en la realidad del sistema. Previo a la presentación de los detalles sobre el protestantismo en Colombia debemos aclarar que los primeros años de su desarrollo y organización se llevan a cabo bajo el territorio llamado Gran Colombia presidido por Simón Bolívar (1783-1830) durante los inicios de la independencia en Latinoamérica. Este territorio comprendía parte

de lo que es actualmente Venezuela, Colombia, Ecuador, Bolivia, Panamá parte del norte peruano y el noroeste brasileño. El mismo fue fundado en el año 1819 y estuvo vigente hasta el año 1831.

Para comenzar con este apartado es fundamental mencionar que sus inicios, y su eventual solidificación, en tierras colombianas comparten raíces, sino causas, con la fundación de la *Sociedad Bíblica Colombiana*. Esta Sociedad a su vez, y como explicaremos más adelante, no fue más que un recurso político y social utilizado por el gobernante de la época para resolver varias dificultades del nuevo comienzo político exento del colonialismo español.

En principio la educación de esta región fue una preocupación primordial, razón por la cual se puso en marcha el *método lancasteriano*. Este método educativo había sido fundado por Joseph Lancaster (1778-1838) en Inglaterra para el año 1798. El mismo proponía educar utilizando la Biblia como texto de enseñanza y se llevaba a cabo en pequeños grupos de 10 liderados por otro alumno más avanzado en la misma disciplina (Moreno, 2002). Después de ser aceptado y puesto en práctica con el aval del gobierno inglés en el sistema educativo de ese país, Lancaster laboró en Venezuela. Desde allí extendió el método a los países vecinos, incluyendo Colombia (como territorio incorporado de Gran Colombia).

El territorio conocido hoy como Colombia estuvo presidido por Francisco De Paula Santander entre los años 1821 y 1827 (como territorio incorporado de Gran Colombia). Este presidente fue quien implementó y apoyó el método de Lancaster en la región. Según señala Pablo Moreno (2002) en su artículo *Protestant Presence in the Birth of the Republic of Colombia: The case of the Colombian Bible Society* las razones para la invitación fueron: (1) la necesidad de personal calificado para ejercer las tareas requeridas, dada la ausencia de los antiguos funcionarios pertenecientes al sistema colonial y (2) la centralización gubernamental causada por el *Congreso*

de Cúcuta el cual eximía indirectamente los territorios de Venezuela y Ecuador de una administración adecuada. En términos de la formación estructural de una república era necesaria la participación de sus habitantes y, por ende, su educación.

Con reservas personales, pues históricamente Santander (1792-1840) temía educar a las masas para evitar futuras controversias, se inició el proyecto educativo que implementaba el método lancasteriano. El sistema educativo impulsado por Santander, establecido en 1826, proponía una escuela en cada barrio, una escuela de gramática en cada pueblo, una escuela superior en cada provincia y una universidad en cada departamento. De acuerdo a un informe al que hace referencia David Bushnell en el artículo *El régimen de Santander en la Gran Colombia* (1985) entre los años 1822 y 1835 existían ya 52 escuelas practicantes del método lancasteriano y 434 con método tradicional. En una descripción sobre el funcionamiento en las escuelas, que apareciera mucho más tarde en *Tentative History of the Colombia Mission of the Presbyterian Church in the USA, with some account of the other missions working in Colombia*, bajo la autoría de Allen Clark (1946), se indica que las clases comenzaban a las diez de la mañana, mas desde las ocho daba comienzo la preparación de los tutores (Clark, 1946:1). Cabe mencionar también que otras investigaciones acerca de este método educativo como, por ejemplo, la realizada por Rosa del Carmen Bruno-Jofre, recogida en el artículo *La introducción del sistema lancasteriano en Perú: Liberalismo, masonería y libertad religiosa* (1987) concluyen que: *The hopes and dreams of external formal education and its influence on the construction of the new order in Peru clashed with economic, social, and political limitations* (Bruno-Jofre, 1987: 59). Críticas posteriores coinciden en la falta de adecuación contextual del método a las regiones y culturas en cuestión.

A pesar de las falta de adecuación al contexto latinoamericano el método se mantuvo en marcha y para asegurar de alguna forma su continuación James Thomson (1788-1854), quien

propulsaba activamente el método lancasteriano en la región, sugirió la creación de la *Sociedad Bíblica Colombiana*. Cabe mencionar que a Thomson se le considera uno de los personajes más importantes en la evangelización latina, según indica Varetto (1918) en *Diego Thomson: Apóstol de la instrucción pública e iniciador de la obra evangélica en América Latina*. Principalmente, ello se debe a que los gobiernos de San Martín, O' Higgins, Bolívar y Santander avalaron e implementaron su labor educativa (Moreno, 2002).

Hay que destacar, primeramente, que esta Sociedad logró el apoyo tanto del nuevo gobierno independiente bajo Santander como de la Iglesia Católica aun en apoyo a las reminiscencias coloniales. Con el objetivo de tener más oportunidad para ejercer cambios, de acuerdo al planteamiento de Moreno (2002), Santander reclamó para Colombia aquello que España había decretado en sus colonias anteriormente: el *Patronato de Indias* (1501), para someter la iglesia a las leyes del estado (Moreno, 2002: 112). Tal reclamo además de facilitar la viabilidad del sistema para operar también trajo consigo un nuevo acercamiento directo con el Vaticano. De hecho, este acercamiento consta en los archivos según afirma Fernán González (1987) en *Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo radical 1863-1878*. Sin embargo, cabe señalar que las élites modernas así como Santander no tenían en realidad intenciones de cambiar la religión sino, más bien, pretendían modificar su *modus operandi* de acuerdo al nuevo sistema y los cambios de la época. Morelos (2002) sostiene que la clase social alta y el gobierno tomaron una posición ambivalente ante estos cambios dado que no querían perder las relaciones provistas por el sistema de la Iglesia Católica. Finalmente, la fundación de la *Sociedad Bíblica Colombiana* tuvo lugar el día 24 de marzo de 1825 por James Thomson. La misma estuvo avalada por la *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera* (1804) y la *Sociedad Bíblica Americana* (1816). El

periódico *El Constitucional* de Bogotá realizaría un anuncio sobre la fundación promulgando su aval a la misma (*El Constitucional*, 1825).

Este mismo periódico resaltaría la gama de personajes políticos, académicos, masones, católicos, protestantes y dominicos que conformaban la división administrativa de la Sociedad. Además, según se menciona en la *Historia eclesiástica de la Nueva Granada* la ceremonia de la actividad tuvo lugar en la capilla de la universidad estatal presidida por un sacerdote dominico (Groot, 1873: 345). Sobre la existencia de tal gama el mismo Thomson expresaría “*our meeting on the 24th was marked by cooperation, as the most respectable class of this city's community was in attendance, both clergy and laymen. On this occasion, we had a very interesting and heated discussion regarding the point in question*” (Canclini, Diego Thomson, 1967:113). El logro de tan interesante y casi democrático acuerdo entre católicos, protestantes y laicos se debería, según *El Constitucional* (1825), al objetivo de querer apoyar la religión de Jesucristo, sin mencionar específicamente a los católicos, y para propulsar la verdadera ilustración de la población mediante la lectura. Fabio Zambrano, en *Cahiers des Ameriques Latines*, concluye: “*The Colombian Bible Society was both Thomson's initiative to spread the Lancasterian system and an initiative of Creole elites who saw it as an opportunity for further reforms in the Catholic Church and spreading modern ideas*” (Zambrano, 1990: 199).

El aspecto moral fue uno de los objetivos de la fundación de la Sociedad al igual que la implementación del método lancasteriano. No empero, habría que advertir que ambos pasos, entendiéndose el método lancasteriano y la fundación de la Sociedad, fueron en realidad solo recursos utilizados por el sistema para resolver las dificultades laborales, sociales y económicas producto de la transición del colonialismo a la independencia. Asimismo, el impulso de Thomson a la fundación de la Sociedad fungió como un elemento de consolidación entre la propagación del

método educativo que apoyaba y el uso de la religión para esos fines, es decir, con fines educativos. Hay que tener en cuenta que la labor social primordial de la Sociedad era la distribución de biblias y otros textos religiosos entre la población. Esta labor casualmente coincide con el detalle de que la Biblia era precisamente el libro de texto del método educativo lancasteriano que él mismo promulgaba. De hecho, la única diferencia presentada entre los miembros del grupo fue por la decisión de utilizar una versión bíblica que no contenía las notas explicativas decretadas por la Iglesia Católica en el *Concilio de Trento* (1545-1563). Finalmente, puesto que la *Sociedad Bíblica Colombiana* funcionaba mediante las donaciones de biblias enviadas por la *Sociedad Bíblica Americana* (1816) y la *Sociedad Bíblica Británica* (1804) utilizaron las distintas versiones enviadas por dichas entidades. La distribución, según informaba *El Constitucional*, ya en el año 1827 rondaba por alrededor de unas 3,000 biblias. En el plano político, según consta en *La actividad de las sociedades bíblicas en Ecuador* Thomson le reportaba a la *Sociedad Bíblica Americana* (1816) que la fundación de la *Sociedad Bíblica Colombiana* (1825) era el resultado de una gran revolución política que a su vez instigaría muchos cambios (Padilla, 1997). Del mismo modo esa revolución o nueva época de cambios pretendía resaltarse en el cambio del léxico diario público.

El lenguaje diario se caracterizaba por la repetición constante de expresiones y términos: ilustración, educación, igualdad, soberanía popular, bienestar físico y moral, civilización, etc. Todos estableciendo un contraste entre lo nuevo y lo viejo. Lo viejo era descrito como malo, oscuro, atrasado mientras que lo nuevo era bueno, claro, avanzado (Moreno, 2002: 126).

En fin, la *Sociedad Bíblica Colombiana* (1825) ciertamente tuvo un papel trascendental no tan solo en la implantación del protestantismo como una alternativa religiosa sino educativa y moderna. Sin lugar a dudas, además, resolvió parte de las dificultades políticas y económicas del sistema político que apenas se iniciaba en la época. Es necesario mencionar que para otros representó un ensayo de los ideales democráticos en cuanto que logró el acuerdo de varias entidades políticas y religiosas históricamente antagónicas, entiéndase entre católicos y protestantes así como entre independentistas y procolonialistas. Como un último detalle cabe añadir que la migración misionera protestante continuó a pesar de que la Sociedad dejara de operar en el año 1834. Posteriormente, en 1856 abrió la primera imprenta en Bogotá que distribuiría 5,000 copias de la Biblia (Clark, 1997) y, simultáneamente, el mismo año se estableció la primera Iglesia Evangélica presidida por el pastor Henry Barrington (Ibarra, 2011). Por su parte, Andrew Murria (1828-1917), un protestante escocés, proveyó biblias en lenguas indígenas, 850 mil copias del Nuevo Testamento y un millón de copias de las Sagradas Escrituras para el año 1862. Más recientemente, entre los años 1950 al 1953 eran 35 mil feligreses protestantes; en el año 2005, dos millones y medio y, actualmente, según publica el diario virtual *El Protestante Digital*, superan los tres millones en una población de 45 millones.

7.6 PROTESTANTISMO EN PERÚ

En el desarrollo de este apartado hacemos referencia a la información previamente presentada sobre Colombia. Tanto la cercanía geográfica como el vínculo político en las primeras décadas de sus sistemas gubernamentales independientes constituyen las razones principales para coincidir en varios aspectos.

Primeramente, es importante también la figura de James Thomson como propulsor inicial de los métodos educativos y la consolidación de distintas entidades protestantes en este país y en el resto de Latinoamérica. Así en el mes de julio de 1822, en la ciudad de Lima, Thomson expresaría en *Letters on the Moral and Religious State of South America*: “*The men who will be most useful to South America, are men truly religious and of sound morality*” (Thomson, 1827: 36-37). Es necesario destacar que este personaje ha pasado a ser parte intrínseca del protestantismo peruano según lo describe el teólogo Donald Mitchell (1972) en *The Evangelical Contribution of James Thomson to South American Life, 1818-1825*.

Históricamente, el territorio peruano, que también comprendía lo que se llamaba el Alto Perú, entendiéndose la actual Bolivia, declaró su independencia el 12 de julio de 1821. El General José de San Martín (1778-1850) dirigió esta región por tres décadas. Según apunta el sociólogo Gutiérrez Sánchez en el artículo *James Thomson in Peru: Protestant Influence in the Beginning of the Republic, 1822-1824*, tan pronto como en el año 1822 (específicamente en diciembre 2 y 3) se comenzaron las sesiones de discusión en el *Congreso Constituyente* para instaurar leyes que establecieran el derecho a la libertad de religión. Sin embargo, el producto de las discusiones congresionales no distó demasiado de aquellas regulaciones establecidas bajo la colonia. Con el

objetivo de mostrar las diferencias, o más bien, las analogías, entre las regulaciones políticas doctrinales existentes bajo la Corona Española y las instauradas bajo el nuevo estado secular independiente, se presenta a continuación la siguiente tabla compilada por el mencionado autor.

Tabla KLJ: *Changes in Attitude Regarding the Formation of a Secular State in Terms of the Catholic Faith in 1822*

Date of the Decree	Parallel Catholic Practice or Doctrine	New Secular State Practice
January 17, 1822	Creation of churches and religious monuments	Creation of an Independence Day monument
January 18, 1822	Creation of brotherhoods	Creation of the Patriotic Society of Lima
April 13, 1822	Religious songs	Creation of songs for national marches
April 29, 1822	Awards for piety	Awards for patriotism
November 23, 1822	Vivas for God and the King	Vivas for Peru
November 31, 1822	Religious holidays	Patriotic holidays
December 18, 1822	Pledge to the Bible and the Catholic Church	Pledge to the Constitution of Peru

Fuente: *James Thomson in Peru: Protestant Influence in the Beginning of the Republic, 1822-1824*, Gutiérrez Sánchez, 2002: 135

Un breve análisis sobre la información contenida en la tabla compilada por Gutiérrez Sánchez (2002) demuestra la analogía entre las distintas celebraciones y regulaciones doctrinales. Del mismo modo, en nuestra opinión, es evidente que (1) ninguna de las anteriores se dirige concretamente a establecer la división entre Iglesia y Estado, (2) no se alejan de forma alguna de lo ya establecido por la Corona y (3) el acercamiento a la corriente protestante, que ya imperaba en otras regiones aledañas, no parece ser importante. Básicamente, se trasladó el concepto de lo que ya existía al contexto político y social que acababa de formarse. En cuanto a tal traslado proponemos que habría que considerar tres razones primordiales: (1) el hecho de encontrarse todavía en periodo de transición, (2) el doctrinaje tanto a nivel académico como político y social recibido por los dirigentes, aunque eran independentistas, había sido colonial (de modo que sus limitaciones conceptuales permanecían dentro de aquellos lindes de forma directa o indirecta) y (3) la historia establece que, aun después de las declaraciones de independencia, los ejércitos españoles continuaban acechando a las ciudades importantes de las regiones en cuestión causando con ello inestabilidad política, incluyendo a Lima.

No empero, la labor educativa, de corte protestante, propuesta por Thomson fue recibida de forma solidaria y, al menos teóricamente, con abrumador apoyo de las autoridades peruanas. Cabe añadir que muy probablemente su recepción, y eventual aceptación, se debía en parte a que desde el año 1819 operaba en Argentina y de igual modo desde 1821 en Chile. En el año 1822 San Martín le extendió una invitación con el propósito de implementar el método lancasteriano en el sistema educativo del país. En consonancia con tal invitación, el 6 de julio de 1822 se publicaba una orden donde se establecía que el sistema educativo peruano utilizaría el método lancasteriano

y se indicaban las distintas etapas para llevar a cabo su implementación. A tono con el funcionamiento del método se realizarían las orientaciones y adiestramientos de los recursos humanos correspondientes, entiéndase maestros y estudiantes sobresalientes. Recuérdese que, según Lancaster, se conformaban pequeños grupos de 10 estudiantes dirigidos por otros estudiantes avanzados en el tema en cuestión.

Es necesario destacar varios aspectos del Decreto oficial: (1) el centro principal para los adiestramientos estaría localizado en el patio del Convento Santo Domingo, (2) se enseñaría también a leer y escribir bajo el currículo nacional, y en un período de seis meses todas las escuelas que no estuviesen operando con este método serían clausuradas y (3) se incluía la enseñanza femenina (Gutiérrez Sánchez, 2002). En primer lugar, desde nuestro punto de vista queda claro que, a partir de las celebraciones nacionales de índole católico impulsadas por el gobierno peruano, la influencia del catolicismo permanecía sólida. De este modo el establecimiento del centro de adiestramientos de un método que propagaba el protestantismo en el patio de un convento católico era evidentemente contraproducente en especial por las continuas persecuciones religiosas instigadas por el mismo clero. En segundo lugar, aunque no tenemos datos exactos sobre la cantidad de escuelas existentes en la época, parecería que el período de seis meses para instaurar el método en todas las escuelas del país y adiestrar todo el personal necesario para su funcionamiento, representa un corto período de tiempo. En tercer y último lugar, ya hemos planteado las limitaciones conceptuales tanto políticas como sociales de los dirigentes, en cuanto a que eran producto del mismo sistema que trataban de reformar, por tal razón, la educación femenina no era su prioridad. Tal falta de prioridad era cónsona con lo establecido y practicado en el sistema educativo colonial. Este aspecto en particular contrastaba con la postura no solo protestante sino modernista de Thomson quien manifestaba: *Female education, in my opinion, is*

the thing most wanted in every country; and when it shall be properly attended to, the renovation of the world will go on rapidly (Thomson, 1827: 129).

Los aspectos que señala Gutiérrez Sánchez (2002) junto a nuestro análisis pueden dar una explicación *a priori* de las razones por las cuales la aplicación del método no fue efectiva. De hecho, consta en los archivos oficiales peruanos que seis meses más tarde se decretaba otra discusión en el Congreso sobre este tema puesto que nunca se realizaron los procesos administrativos y la distribución de los materiales necesarios (Acta de Congreso, 1822 dic. 3 y 6). Debido a la falta de administración efectiva Thomson decide partir a Guayaquil y abiertamente lo expresa al gobierno. Asimismo se expone en tal acta:

James Thomson's exposition was presented before the Commission for Public Education. Thomson had been invited by the protectorate government to come to this city to establish the system of peer learning, and several particular decrees and other procedures were expedited for the project's success, yet they have not been carried out as of today: Because of which, Thomson has decided to leave for Guayaquil on the first available boat. (Acta del Congreso, 3 de diciembre de 1822.)

Eventualmente, según se recoge en otra Acta fechada el 9 de diciembre de 1822, ambas partes llegan a un acuerdo y pactan comenzar nuevamente (Acta 9 Dic 1822). Asimismo, Thomson en calidad de labor caritativa social, decide abrir una escuela para niños y niñas en un área de extrema

pobreza y analfabetismo con el apoyo de donantes. Esta decisión la expone en una carta escrita al Congreso donde solicitaba el permiso para utilizar un edificio en el área. (Carta de Thomson al Congreso peruano.)

Los distintos proyectos fueron llevados a cabo durante un lapso de dos años. Con excepción de la apertura de escuelas donde se brindara educación para féminas pues la concepción de las autoridades peruanas en cuanto a ello se dilataría unos 50 años en cambiar (Gutiérrez Sánchez, 2002). Asimismo, la dilatación en establecer la separación entre Iglesia y Estado y la equidad de derechos para todos los grupos religiosos nacionales. Hasta el día de hoy existe una inclinación preferencial hacia el catolicismo como religión, sus feligreses y sus autoridades. Mientras la Iglesia Católica recibe exención de impuestos las demás denominaciones religiosas deben esperar un período de siete años para solicitar ese beneficio, según informan las principales organizaciones evangélicas sombrilla, CONEP y la *Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú* (UNICEP, por sus siglas). De este modo se presenta en la enciclopedia virtual de religiones *PROLADES*:

El artículo 50 de la Constitución de 1993 establece la separación de la Iglesia y el Estado pero reconoce “el papel importante que juega la Iglesia Católica como un elemento histórico, cultural y moral en el desarrollo de la nación”. El Gobierno actúa independientemente de las políticas de la Iglesia Católica; sin embargo, mantiene una fuerte relación con la Iglesia y en un acuerdo firmado con el Vaticano en 1980, el gobierno le otorga a la Iglesia Católica un estado especial. Los críticos se quejan de que el acuerdo era inconstitucional en vista de que fue firmado con un gobierno militar en vez de haber sido con representantes demócratas. Los oficiales

de la Iglesia Católica a veces mantienen un alto perfil en asuntos de la vida pública.

De acuerdo al censo nacional peruano de 2007, la afiliación religiosa se reportó como sigue: católicos romanos 81.3 por ciento, protestantes evangélicos 12.5 por ciento, otras religiones 3.3 por ciento, sin especificar o no responde 2.9 por ciento. (Fuente: PROLADES (Recuperado en: http://www.prolades.com/encyclopedia/countries/spanish/rel_peru09spn.pdf)

Con el objetivo de mostrar al lector los datos numéricos de una forma más detallada y clara los reproducimos en el siguiente cuadro de información para su posterior discusión.

Religión/Denominación	Cantidad Porcentual
Católicos Romanos	81.3%
Protestantes Evangélicos	12.5%
Otras religiones	3.3%
Sin especificar	2.9%

De una cantidad total de 29 millones de habitantes más de tres cuartas partes de la población son católicos. En nuestra opinión esto es solo el resultado de las medidas políticas en cuanto a la

aceptación y la permisividad para el desarrollo de otras entidades protestantes. Cabe señalar que en el año 1824 Thomson realizó traducciones del Nuevo Testamento a los lenguajes indígenas quechua y aimara dado que se dio cuenta de la gran cantidad de poblaciones amerindias que no sabían español y, además, estaban localizadas en las regiones amazónicas o rurales (Gutiérrez Sánchez, 2002).

Finally, Thomson was concerned that the Andean and Amazonian communities of Peru needed the New Testament in their own language. Toward this end, he completed the translation of the New Testament into Quechua and made further plans to translate it into Aymara, the language of the people living in Puno and Alto Peru, which is current day Bolivia (Gutiérrez Sánchez, 2002: 156-157).

A largo plazo, estas traducciones, junto a la educación usando como texto académico la Biblia, debían producir mayor participación y, por ende, el eventual incremento de la feligresía. Sin embargo, las estadísticas demuestran que no ha sido así. Creemos firmemente que habría que considerar en qué medida la aprobación gubernamental a la Iglesia Católica, tanto en la época poscolonialista como en la actualidad, puede afectar el que las perennes marginadas poblaciones indígenas expresen abiertamente su fe protestante. Del mismo modo, sería preciso examinar si tal aprobación es un factor determinante en el resto de la población. No empero, hasta el presente al realizar la revisión de literatura tan solo nos consta la diligencia de las organizaciones evangélicas sombrilla, CONEP y la *Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú* (UNICEP, por sus

siglas) con el gobierno peruano para establecer las peticiones necesarias al respecto. Sin embargo, las autoridades pertinentes aún no se han manifestado sobre ello en las discusiones congresionales o comunicados públicos.

7.7 PROTESTANTISMO EN LA REGIÓN DE LA PLATA: ARGENTINA Y URUGUAY

Históricamente, la independencia de Argentina se sitúa entre los años 1810 y 1816. Es decir, uno de los primeros países latinoamericanos en ser soberanos. Desde el punto de vista del tema que nos ocupa en esta investigación, es necesario destacar que, a pesar de ostentar tal prontitud en su soberanía, todavía hasta el año 1994 la Constitución argentina establecía que para ocupar el puesto de presidente o vicepresidente de la nación un individuo tenía que ser católico romano. El teólogo Rubén Amestoy (1992) apunta que la influencia de la Iglesia Católica Romana (ICR) en el aparato político fue crucial en el mantenimiento de privilegios constitucionales y, de hecho, así queda explícito en distintos artículos:

La Convención Constituyente de 1853, al establecer la libertad de cultos y la tolerancia religiosa (Art. 14), rompía el monopolio institucional de la ICR en el campo religioso. Esta fragmentación de ningún modo expresaba la intención de quebrar la preeminencia del catolicismo; de hecho, además del sostén estatal, los convencionales imponían discriminaciones a la disidencia en cuanto a la

evangelización de los indígenas (Art. 67:15) y la presidencia de la República (Art. 76). Estos privilegios se explican por la relación de complementariedad entre la Iglesia y el Estado, heredada del período colonial (Amestoy, 1992: 3).

La postura que refleja esa reglamentación constitucional, vigente por dos siglos, coincide con el señalamiento de este teólogo donde establece “la vinculación del liberalismo argentino a una matriz española (antes que francesa) que entendía la Ilustración como una *Ilustración con Dios*”. Tal señalamiento era cónsono con lo expresado también por H. J. Prien, en *Historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Barcelona, 1984, p. 329. para quien “La América del Sur clasista no entronizó, como las masas parisinas de la revolución, a la diosa Razón, sino que hizo una Ilustración con Dios; exactamente como en España” (Prién, 1984: 329). Postura que comparte a su vez con el sociólogo J. L. Romero (1986), según expresa, este último, en su texto *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*. Además, cf. J. L. Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1986, p. 53.

No empero, frente a esta entronización existía la realidad imperante de una escasez de mano de obra con los conocimientos necesarios para emprender trabajos técnicos o especializados bajo el nuevo sistema republicano. De acuerdo a la argumentación de J.B. Alberdi en *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* esta escasez establecía, indirectamente, la recepción de una clase inmigrante apta para tal emprendimiento. Razón por la cual los inmigrantes protestantes debían ser bienvenidos en la zona y beneficiar al país no solo mediante los recursos humanos provistos, sino también políticamente. Sin embargo, la cúpula

oligárquica no dejaba claras estas razones, al menos en las políticas que apoyaron. Según se recoge en *Política inmigratoria e inmigración protestante en la Argentina (1862-1902)* (Ochoa, 1992: 3) la idea de la inmigración, sajona y protestante, como fuente de recursos humanos y eventual progreso económico y político quedaba afectada por tecnicismos legales subyacentes en el proceso. Por ejemplo, en el año 1902 se decretó la *Ley de Residencia* donde se establecían requisitos lingüísticos, religiosos y culturales como parte del perfil del inmigrante en cuestión. La ICR contribuiría a estas leyes puesto que aumentaban su solidez política dentro del sistema a pesar de la separación oficial entre Iglesia y Estado. A tales propósitos, en el *Congreso Católico Argentino* realizado en el año 1884 aún sostiene la legitimidad por derecho divino del catolicismo sobre los asuntos sociales y políticos del país. Antes de proseguir, cabe destacar que la *Ley 1420 de Educación Común* constituyó una de las razones primordiales para sostener tal legitimidad, según se expone en el *Diario de sesiones de la Primera Asamblea de los Católicos Argentinos* (1985). En el congreso se arremete constantemente en contra de la labor educativa que realizaban las distintas organizaciones protestantes puesto que, evidentemente, esta labor minaba el control de la ICR sobre la población. De este modo lo expresa José M. Estrada en el discurso de clausura de este congreso:

Y guarda, señores, con los eufemismos pietistas y las paradojas de una teoría demasiado buena para conciliarse con las verdades sobrenaturales. La sublimidad de la Iglesia desplegada dentro del mundo, la confiesa también el protestante y casi el liberal, satisfecho como los césares con quedar dueño exclusivo de este mundo... (*ibid* Romero, 192p.)

En general, esta era la reacción del catolicismo ante una modernidad donde no existía cabida para él. Al menos, en el marco de un progreso que buscaba liberarse de presiones externas y ajenas a sus crudas realidades nacionales. Sin embargo, la ICR no cesó de pretender crear una nueva catolización del Estado mediante mensajes ideológicos e intervenciones políticas. Ante todo, hay que mencionar que, como resultado de la ley educativa (Ley 1420 de Educación Común), hubo una reacción manifestada en la eventual construcción de numerosos colegios católicos para limitar la influencia del protestantismo. Así lo argumenta Carmagnani (1984) en *Estado y sociedad en América Latina; 1850-1930*:

La burguesía oligárquica se hallaba conformada por una vertiente liberal-laica y una vertiente conservadora-clerical. La bifurcación que en otros países de América Latina tenía su fundamento en el principio de separación Iglesia-Estado, en la Argentina se desencadenaría con motivo de la Ley de Educación Común y la legislación laicizante posterior (Carmagnani, 1984: 75-76).

El resultado fue el establecimiento de numerosos colegios católicos con el objetivo de mantener el catolicismo entre la población. Amestoy (1994) menciona específicamente la creación en los barrios de Palermo y Maldonado del Colegio de las Hermanas de Lourdes y el Colegio del Corazón de María (Franciscanas) así como el Colegio Taller de los Padres Salesianos y las Hermanas de María Auxiliadora, respectivamente. Ello en respuesta a la expansión de las Escuelas Evangélicas que estableciera entre los años 1898 al 1910 el líder protestante William Morris. Hay

que destacar que esa expansión era fruto de colaboraciones previas como, por ejemplo, Juana Manso quien ya en el año 1867 expresara al periódico *La Tribuna* "...No prescindamos de la escuela si queremos tener la patria" (*La Tribuna*, 20 de febrero de 1867).

Aunque "...a partir de este momento (1884) ocuparía la escena un nuevo integralismo, impulsor de una política de conciliación con el liberalismo conservador" (Bastian, 19mkj: 159), a raíz de la existencia del socialismo como enemigo común, las diferencias entre el protestantismo y el catolicismo abarcaban más que la actividad social y educativa. En realidad tales diferencias eran producto de los dogmas de su propia fe implementada en sus correspondientes comunidades.

Michelle Vovelle, en su texto *Ideologías y mentalidades* (1990), argumenta que se debe prestar atención a las actividades de recreación, entretenimiento y modo de pasar el tiempo libre de las comunidades dado que representan una fiel expresión de su concepción del mundo y la historia. A partir de este argumento el teólogo Rubén Amestoy (2002) investiga las actividades de los protestantes en Argentina y en Uruguay con el objetivo de entender su fe religiosa. Conviene, sin embargo, examinar a grandes rasgos, el contraste general ideológico entre los protestantes y los católicos para poder entender las razones de sus acciones. Francois Lebrun en *Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal* (1992) expresa ese contraste de la siguiente manera:

With the help of grace, Catholics were to earn their own salvation through Works. Protestants were to live according to the law, freely and without compensation. The responsibility of faithful Protestants is summed up in an inversion of the Catholic position: freed from the anguish of death and judgment, they had to give proof of being

chosen by God through receiving his Word and accommodating their lives to its demands (Lebrun, *The Two Reformations: Communal Devotion and Personal Piety*, 1992: 111).

De estas expresiones se desprende el peso que tiene el tan esperado *juicio final* y el propósito divino, tanto para católicos como protestantes, mas con una marcada diferencia en cuanto a su significado y, por ende, su aplicación en la vida diaria. Como es de conocimiento general el catolicismo, que algunos no dejan de verlo como un engendro político, llegó a ser un modo de manipulación de las masas y, precisamente, la idea del *juicio final* era uno de los modos más populares para ejercer tal control. Como prueba de ello tan solo habría que mencionar las bulas papales o los pagos que fueron tan criticados por Lutero y sus seguidores. Por otro lado, el sentido práctico y de responsabilidad del protestantismo tenía que ser evidente, según su creencia, en su modo de vida. Sobre esto Packer (2009) hace hincapié en la importancia del versículo de Mateo (7:20), “por sus frutos los conoceréis”, en ese modo de vida sobre todo de corte progresista. En su texto, *A Quest for Godliness* (1990), señala que el autoexamen y el sufrimiento externo e interno en la lucha contra el pecado según se encarna en la experiencia pietista es solo una dimensión del concepto de santidad que estaría incompleta sin el entendimiento de que la santidad “es fundamentalmente un asunto de paz, alegría, compañerismo, crecimiento y labor” (Packer, 2009: 100). No empero, concretamente, el sentido individualista en cuanto a la responsabilidad también era importante. A tales efectos cada feligrés es individualmente responsable ante Dios por sus acciones y absolutamente nadie puede tomar su lugar (Amestoy, 2002). De este modo, la Reforma Protestante, mediante la justificación por su fe, el sacerdocio universal y la exclusiva autoridad de la Biblia, posicionaba al feligrés en una relación directa con Dios (Lebrun, 1992). El

teólogo Alphonse Dupront caracterizaba esta relación directa con Dios de la siguiente forma: “Este ligero, pero importante bagaje es suficiente para capacitar al ser humano para que realice lo que es necesario para su salvación y hacerlo por sí mismo” (*ibid* Lebrun, 1992). A todas luces ese bagaje debía exteriorizarse en el progreso, pero a su vez favorecía una vida de austeridad y sobriedad aunque no para cultivar un espíritu pesimista, sino una actitud de resistencia ante las frivolidades mundanas. Esta resistencia queda definida en el rechazo explícito a los carnavales, fiestas y toda clase de actividades frívolas, pero también a la vagancia o falta de actividad productiva (Amestoy, 2002). Específicamente, condenaron las corridas de toro, los carnavales y las peleas de gallo. Así el periódico *El Evangelista* publicaba que los protestantes se lamentaban a cerca de como los sacerdotes militares después de la misa en *El Día del Señor* asistían a los carnavales montados a caballo con pistolas y en competencia probando ser los mejores (*El Evangelista*, 10 de noviembre de 1877: 84). El historiador José Pedro Barrán lo expresa mediante la propuesta de la siguiente dicotomía: sensibilidad civilizada en contraste con la sensibilidad de la barbarie, puesto que este contraste establecía una amplia brecha entre los asuntos serios y los frívolos así como entre productividad y diversión. Asuntos equitativos, a su vez, con la dicotomía maniqueísta, es decir bueno vs. malo, que vincula el trabajo y la sobriedad con *lo bueno* y todo aquello que produce placer como la diversión con *lo malo*. En general, los movimientos protestantes argentinos presentaron argumentos económicos y éticos en contra de los carnavales y otras festividades donde criticaban tanto a los católicos como a las autoridades por su inacción ante los mismos. El principal medio comunicativo era el periódico argentino metodista *El Evangelista* en el cual durante casi una década, entre los años 1877 y 1886 los protestantes publicaron sus más contundentes razones económicas y éticas en contra de las celebraciones. Como parte de sus argumentos éticos aludían

a la *doble moral* de los católicos dadas sus acciones bajo las máscaras durante los festivales en contradicción con sus acciones en las iglesias y así lo expresaban:

Watch them, those who night after night have been given over to dance, who in the wild abandon of sport have committed all sorts of immodest acts. They enter the churches dressed in mourning, when not long ago their bodies were adorned with all the colors of the rainbow... (*El Evangelista* 9 no. 15 (April 10, 1886): 126.

El Estandarte Evangélico drew attention to this fact, leveling that vice, bloodshed, drunkenness, brawls, stabbings and deaths increased considerably on festivals days. Again, wearing masks and the general confusion of the season lent a certain impunity to revenging and satisfying personal grudges. (*El Estandarte Evangélico* 13, no. 4 January 23, 1896: 25).

Un segundo argumento señalaba la falta de responsabilidad de las clases sociales altas, dada su posición de poder como parte de las autoridades, sobre la decadencia de las masas que se acrecentaba cada vez más con todas esas festividades: entiéndase las corridas de toros, los carnavales y las peleas de gallos. Es importante mencionar la manipulación estratégica de este tema al referirse a las clases sociales. Amestoy (2009) destaca que en principio tales críticas no señalaban directamente a estas clases, mas eventualmente, de forma soslayada, trataron de envolverle y de alguna forma adularles mediante la eterna división y posición superior entre las clases altas y los pobres. Ambos periódicos lo abordan de la siguiente manera:

We grant that in high society the damage is not so great as among the lower class, though in those days there is neither high nor low class since everything blurs together into one big confusion (*El Evangelista* January, 1896).

High society already has enough parties: all year long, it could be said, the upper class goes from one function to the next and therefore has no need for those days of insanity during carnival. And in the light of the great evils the people commit, since they cannot be restrained by decree, this high society can make the sacrifice, if they choose, to skip the carnival parade so that the common people do not fall into perversion (*El Estandarte Evangélico* 13, no. 6 February 6, 1896: 44).

Finalmente, una publicación realizada por el periódico *El Atalaya* de Montevideo terminaría con el señalamiento soslayado dirigido a estas clases para dar paso a una crítica contundente y directa que muy a pesar de las organizaciones protestantes quedaría en una perenne utopía:

El Atalaya complained about the example of Montevideo's aristocracy that had attended carnival parades. An entire issue of the periodical was dedicated to drawing a fundamental distinction between the moneyed aristocracy and an entirely different upper class worthy of being emulated (*El Atalaya* Montevideo 1 no. 29 February 15, 1902).

En cuanto a las razones económicas debemos comentar que a raíz del patrón modernista protestante, que pronto se ajustaba a lo que se supone sería un nuevo comienzo bajo gobiernos soberanos, las mismas apuntaban hacia la falta de productividad durante esos días de asueto los cuales consideraban innecesarios.

A loss of time and energies; and the people already unfortunately waste enough days uselessly in the celebration of the anniversaries of saints and other events with absolutely no national or political significance (*El Estandarte Evangélico* 13, no. 6 February 6, 1896: 41).

Además de abogar por la prohibición de los carnavales y las celebraciones se señalaba la cantidad exagerada de días festivos que solo promovían la inactividad social y promocionaba la falta de productividad a su vez traducida en escasa actividad económica.

There are fifty-one days set aside by the Lord for rest; and twenty-one other festival days, not counting carnival, national holidays, birthdays, and other family-related parties. In one year, we have almost three full months that steal our work; idleness gains the more that the pockets of workers and industry relinquish under this forced rest that promotes inactivity. Nature herself, unceasing in her labors, teaches us that the more time we steal from diligence, the less worthy we are of calling ourselves God's children (*El Evangelista* 8, no. 35 August 29, 1885: 277).

En adición a esta razón hubo un planteamiento, para algunos convincente y para otros bastante desmedido, en términos del albedrío individual. Un férreo protestante militante de Montevideo, llamado Antonio Perrano, argumentaba que los carnavales producían un desbalance económico en el presupuesto doméstico. Publicó toda su explicación en una carta en el periódico *El Estandarte Evangélico*:

Carnival is the demise of those who work steadily all year long to get top pay for their basic needs and can barely make ends meet. When carnival comes they forget everything. They get swept up by the world, covering their faces with a hypocritical mask and giving free reign to their vice and lusts. They squander the precious little savings they worked so hard to set aside just to satisfy a whim, leaving their children, if they have them, in abject poverty; and if possible, they even stop paying their creditors to have more to spend (*El Estandarte Evangélico* 13 no. 6 February 6, 1896: 44).

Probablemente de todos los argumentos presentados en contra de las celebraciones el más contundente fue el que se expresaba en contra de las corridas de toros:

Just as we believe that clericalism serves no purpose other than to bestialize the unsuspecting, in the same way we believe that the

sport of bullfighting does nothing but barbarize men and birth in them feelings of cruelty and ferocity. *El Diario Católico* published the biographies of the bull runners as if they were great historical personages or the glories of ancient and modern science (*El Evangelista* 8, no. 49 December 5, 1885: 385).

La prensa nacional compuesta por los periódicos *La Colonia Española*, *La Nación* y *El Siglo* defendían la actividad por sus orígenes tradicionales especialmente entre la población inmigrante española. A estos fines el periódico *El Evangelista* reprodujo una publicación de *El Siglo* donde se recogía la impresión de algunos españoles en favor de la prohibición. Esto representaba cierta disposición a lo que eventualmente sería la prohibición oficial de la corrida de toros en Uruguay. De hecho, era el mismo editor de *El Siglo* quien señalaba el barbarismo:

What infuriates me, horrifies me, disgusts not just my feelings but my very nature, is that a public pastime –that is, pleasure, relaxation– revolves around the horrible spectacle of the agony of a few animals enduring torture (*El Siglo*, *Las corridas de toros*, Montevideo, January 15, 1880).

En *Historia de la sensibilidad en el Uruguay* el historiador Barran describe la posterior organización de movimientos a favor de los derechos de los animales con la iniciativa de las iglesias protestantes. Señala que la organización tuvo lugar a raíz del nuevo sentido de “sensibilidad civilizada” y sus intentos por limitar la propagación del horror al enfrentarse al dolor

físico. El periódico uruguayo *El Ferrocarril* en el año 1871 fue el primero en sumarse a la denuncia de la violación de derechos a los animales y apoyar públicamente las organizaciones con este fin y, posteriormente, *La Razón* y *La Reforma*. Cabe añadir que ya existían organizaciones similares en varias provincias de Argentina. Según recoge José Piquinela (1978) en un artículo del Boletín Metodista, *Un astro en los cielos del continente: Dr. Tomás B. Wood*, el pastor Wood desde su posición como presidente de la Iglesia Metodista en Rosario (Argentina) y la organización uruguaya logró la prohibición oficial de las corridas de toros. El día 12 de septiembre de 1888 se oficializó la ley que establecía la prohibición de las corridas de toros, como se expone en la *Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay* (Matías Alonso Criado, vol. 11, parte 2, 226).

En fin, Amestoy (2002) alude a la “sensibilidad civilizada” del historiador Barran como la causa primordial para el establecimiento sólido tanto del protestantismo como de las prohibiciones y el abierto rechazo de esas celebraciones, que no solo se asociaban al sistema colonial, sino que iban en contra de los preceptos del protestantismo.

This civilized sensibility was responsible for imposing discipline on society, sense and responsibility on the body, Puritanism on sexuality, and diligence on leisure. The same sensibility that overturned current thought about corporal punishment on children also tended to repress the soul. In this sense, civilized sensibility formed the very limits for barbaric sensibility, represented by games, boisterous laughter, animated gestures, macabre exhibitions of death, physical violence, and shamelessness (Barran, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, 11).

Para concluir debemos añadir el papel complementario de las distintas organizaciones protestantes argentinas en relación a las uruguayas. Estas últimas, apenas en formación, pudieron beneficiarse de la experiencia organizacional y la solidez en el sistema político aún en transformación. Sin lugar a dudas su eventual formación y expansión fueron producto de la interacción y el trabajo conjunto de ambos países. Finalmente, en la actualidad y de acuerdo a los datos ofrecidos en la enciclopedia de religiones virtual *PROLADES*, a partir del análisis del sociólogo argentino Wynarczyk realizado durante el año 2009, existen alrededor de 3,082 entidades religiosas, 17 mega-templos (entiéndase con asistencia de más de dos mil feligreses) y en adición (sin afiliación con otras iglesias) la *Iglesia Universal Reino de Dios* con más de 20 templos en las principales ciudades del país. Asimismo, sobre las estadísticas actuales en el territorio uruguayo se establece:

De acuerdo a la *Encuesta Nacional de Hogares de 2006*, realizada por el *Instituto Nacional de Estadística del Uruguay*, sólo el 47.1 por ciento de la población se identificó como católico romano, mientras que el 40.4 por ciento no profesaba ninguna religión. Entre éstos últimos estaban los que decían “creer en Dios pero sin religión” (23.2 por ciento) y los que se identificaron como ateos o gnósticos (17.2 por ciento). Solamente el 11.1 por ciento se identificó como “cristiano no católico” (incluyendo a los ortodoxos orientales, protestantes y otros); 0.6 por ciento eran seguidores de Umbanda u otras religiones afrobrasileñas; 0.3 por ciento eran judíos; y 0.4 por ciento eran seguidores de “otras religiones”. Sin embargo, se debe hacer notar que la mayor parte de los practicantes de religiones afrobrasileñas también se auto definen como católicos romanos debido a la naturaleza del “catolicismo popular” en el país. (Fuente: *PROLADES*, 2010).

7.8 PROTESTANTISMO EN CENTROAMÉRICA

A diferencia del resto de los países el desarrollo del protestantismo en esta región tuvo lugar principalmente por su estrecho vínculo con la lucha por la abolición de la esclavitud. Con excepción de México, todos los demás territorios obtuvieron el apoyo y el servicio de organizaciones protestantes que enfocaron su labor social y evangelizadora en los grupos de esclavos y en su emancipación política. Históricamente, los orígenes del protestantismo en esta región provienen de los asentamientos británicos en los territorios vecinos de Jamaica, Belice y las islas conocidas como Honduras Británicas ocurridos a mediados del siglo XVII. Eventualmente, su desarrollo y solidificación fueron producto de: (1) el apoyo social en contra de la esclavitud, (2) la implementación educativa del método lancasteriano y (3) la crisis de la Iglesia Católica Romana.

Tan temprano como en el año 1574 las regulaciones de la Inquisición tenían consecuencias en Centroamérica. En el texto *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica* (Gonzalo Baéz-Camargo, 1960) se recoge la primera aplicación de esas regulaciones entre los pocos ciudadanos protestantes. Los datos históricos confirman que se trataba de John Martín conocido como William Cornelius quien había fungido como sacristán de la Iglesia Anglicana de Irlanda y se trasladó a Guatemala en 1558. En este país centroamericano se desempeñaba para la capitanía estatal y trabajaba como barbero y cirujano. En el año 1574 fue presentado por las autoridades católicas guatemaltecas ante la administración de la Inquisición en México. Cabe mencionar que esta era la práctica con piratas, protestantes, liberales y masones hasta principios del siglo XIX. En un documento del Ministerio de Educación Pública de Guatemala titulado *La inquisición en Guatemala* se mencionan las sanciones temáticas sobre teología, moralidad y

aquellos autores o textos vinculados a la Revolución de Estados Unidos como George Washington así como los pertenecientes a la Revolución Francesa y los autores de la Ilustración como Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Condillac y Moratín (Ernesto Chinchilla, 1953: 299).

Los datos históricos demuestran que es específicamente en los territorios de las Honduras Británicas en el año 1642 donde comienza el contacto con los protestantes, tras la ocupación del lugar por tropas británicas. Posteriormente, en el año 1655 llegan a la isla de Jamaica predominantemente poblada por esclavos para la trata (básicamente el 50 por ciento de la población). En esta isla fundan la *Royal African Company* en el año 1672. Según se expone en *Jamaica, ayer, hoy y mañana. La influencia de África en el desarrollo de Jamaica* (Williams, 1995: 363-426) esa compañía constituyó el monopolio a nivel mundial de trata de esclavos traídos desde Ghana, Nigeria y Dahomey, lugares conocidos como la Costa de los Esclavos. A pesar de la importancia económica y política de este monopolio comercial en el año 1701 se produce en el mismo Londres la creación de una organización que, a través de la evangelización, por vez primera lucharía eventualmente por la emancipación de los esclavos. Así se recoge en *Am I Not a Man and a Brother? British Missions and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in West Africa and the West Indies 1786-1938*. Donde, además, se expone que la creación de la Sociedad para la Propagación del Evangelio fue el primer paso para la construcción de iglesias protestantes en territorios caribeños. Hay que destacar que desde el año 1681, cuando se organiza el territorio de Jamaica bajo el gobierno de Sir Charles Lyttleton (*The West Indies* de Thompson, 1937), se toman iniciativas para la construcción de iglesias. De hecho, según aparece en *History of the Church of England* (Rev. A.H. Hore, 1891) las iniciativas son parte de un acuerdo para establecer las Iglesias Anglicanas de acuerdo a la tradición pautada en Inglaterra. No obstante, la iglesia falla tanto en la práctica de sus dogmas afines a una ética antirracista como en evangelizar la población de esclavos.

Keith Hunte en *Las iglesias protestantes y la esclavitud en el Caribe Inglés* en la *Historia General de la Iglesia en América Latina* (1995) argumenta:

La cuestión racial fue utilizada para justificar la esclavitud africana y excluir a los africanos de la Iglesia. El mayor fallo de la Iglesia Anglicana hasta 1800 no fue el hecho de no evangelizar a los esclavos, sino no ejercer influencia en la vida de los blancos y liberar las personas de la sociedad colonial (Hunte, 1995: 168).

La isla de Jamaica fungiría como eslabón para la ocupación de Belice y, por ende, formar más colonias protestantes. Este territorio conformaría parte del Reinado de Mosquitia hoy conocido como Costa de Mosquitos. Comprendía la costa caribeña de Belice, Honduras y Nicaragua. Los piratas británicos usaban este punto geográfico para atacar los barcos que navegaban al Viejo Continente con las riquezas extraídas de Las Américas. La geografía, sin embargo, no era impedimento para imitar las organizaciones protestantes estadounidenses, especialmente de los movimientos evangélicos. Estas organizaciones ya en 1784 habían logrado establecer como ley la no separación de las familias esclavas y la prohibición de la de trata de niños o mujeres embarazadas. Asimismo, según se recoge en el artículo publicado por la *UNESCO* titulado *Contra la esclavitud: Combates inconclusos*, para el 1789 desarrollaron un plan para ayudar a los esclavos liberados a educarse y tener empleos (Stenou, 2004: 21-23). En consonancia con estas acciones las iglesias protestantes de Inglaterra conformaron un movimiento conjunto de líderes religiosos que lucharon unidos por ese fin. Los líderes William Wilberforce (1755-1833), Thomas Clarkson (1760-1846) y Granville Sharp en el año 1789 junto a nueve cuáqueros formaron

el *Comité de la Abolición de la Esclavitud* (Prieto Valladares, 2002). Su labor, especialmente la del evangélico Wilberforce, tuvo tanto impacto en la política esclavista que en Jamaica los mismos esclavos cantaban la siguiente canción, según apunta Adam Hochschild en *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*. Cabe aclarar que eran acusados por ello:

Oh me good friend, Mr. Wilberforce, make we free!

God Almighty thank ye! God Almighty thank ye!

God Almighty make we free!

Buckra in this country no make we free!

What negro for to do? What negro for to do?

Take force with force! Take force with force!

(Hochschild, 2005: 320)

En general, hubo tres grupos importantes en la expansión del protestantismo en esta región: (1) los moravos (en la costa de Antigua y Jamaica), (2) los metodistas (Jamaica) y (3) los bautistas (Jamaica y regiones adyacentes). Particularmente, el primer grupo, los moravos, desde sus orígenes establecieron un sistema sensible hacia los esclavos e igualmente relaciones afables con

los nativos del territorio. De hecho, su sólido y extenso asentamiento fue producto de los esfuerzos aunados en contra del régimen español en conjunto con los nativos de la región según muestran los datos históricos. El segundo grupo, los metodistas, fue liderado por el doctor Thomas Coke (1747-1814) y se caracterizó por dar la bienvenida en sus iglesias tanto a negros como a blancos en conjunto (Prieto Valladares, 2002). El tercero, los bautistas, fue fundado por un pastor de raza negra procedente del estado de Virginia llamado George Liele (1750-1830) quien logró establecer contacto con la Sociedad Bautista de Misioneros en Londres y trasladar los primeros misioneros bautistas a esa región (Rusell, 1972). Es necesario destacar que el lento, y en muchos territorios nulo, progreso del protestantismo en esta región en gran parte se debía a la Ley de 1812 promulgada por la Corona Española donde se establecía el catolicismo como la religión del Estado y, por tanto, declaraba la intolerancia a cualquier otra religión. A pesar de ello, existieron casos notorios como el de la República Dominicana donde la invasión del presidente haitiano en el año 1822 trajo consigo no solo el protestantismo, sino la abolición de la esclavitud. De acuerdo a Lockward (1976) en *El protestantismo en Dominicana* el presidente Jean Pierre Boyer invadió este país el 9 de febrero de 1822 y proclamó la abolición de la esclavitud así como tierras gratuitas para todas las personas libres y dispuestas a trabajar en contra del gobierno dominicano. Los datos demuestran que a raíz de la invasión alrededor de 6,000 africanos libres procedentes de los Estados Unidos emigraron entre los años 1824 y 1835. El reverendo inglés John Tindall fundaría la primera iglesia protestante en República Dominicana que también abarcaría las Islas Vírgenes y Haití (Lockward, 1976).

La Ley de 1812 ejerció suficiente control como para limitar tanto el asentamiento de extranjeros procedentes de las naciones protestantes como la propagación de cualquier otra religión fuera del catolicismo. En realidad no fue hasta la proclamación oficial de la independencia

de la región centroamericana de cualquier país extranjero que tuvo lugar la diversidad religiosa. En el año 1821 con el acuerdo de las administraciones locales se conformó la Federación de Centroamérica. Según se reseña en el texto *Centroamérica y la economía occidental 1520-1930* (Cardodo-Brignoli, 1977). Posteriormente, a causa del desarrollo de una guerra civil en la región, se declaró la finalización de la misma en el año 1839. Desde ese año comenzaron a formarse los gobiernos independientes de los distintos países que actualmente constituyen Centroamérica. Sin embargo, durante el breve período que duró la Federación de Centroamérica hubo tres factores importantes que promovieron el desarrollo del protestantismo en la región: (1) las leyes de intercambio comercial firmadas con Inglaterra y Alemania que eventualmente generaron inmigración desde Europa, (2) las propuestas gubernamentales acerca de la implementación del método lancasteriano como sistema educativo y (3) la distribución de biblias en toda la región (a causa de los factores anteriores) con el fin de colaborar en la implementación del método lancasteriano y que daría pie a la fundación de iglesias protestantes (Prieto Valladares, 2002). Es necesario mencionar que la interrelación de esta región con los territorios de Belice y Jamaica tuvo serias repercusiones en la solidez y el impacto de los grupos protestantes de estas islas ante el sistema colonial británico. En consecuencia, en Jamaica los bautistas fueron acusados de instar las rebeliones de los esclavos. A pesar de ello, posteriormente, entre 1834 y 1835, se promulgaron leyes para integrar a los jamaicanos a la sociedad y con ello se produjo un periodo de consolidación y expansión entre toda la comunidad protestante de la región (Ashdown, 1979). Según se narra en *The Gospel in Central America: A History of the Baptist Mission in British Honduras and of the Introduction of the Bible into the Spanish American Republic of Guatemala* (Black, 1850) en Belice el pastor Alexander Henderson y su esposa Mary Anne Novell evangelizaron una gran parte de la población de esclavos quienes asistían fervientemente al

sermón, sobretodo, las áreas marginadas como Freetown y Queen Charlotte. Asimismo, fundaron la organización de mujeres negras de Belice, una escuela para niños donde recibían más de 100 participantes en edad preescolar y escolar y una escuela nocturna donde alrededor de 50 esclavos libres recibían educación sin costo. Finalmente, para el triunfo de los misioneros bautistas, en Belice se declaró la libertad de todos los esclavos el 1 de agosto de 1838. El mencionado texto lo recoge de la siguiente forma:

At the quiet hour of midnight, writes Mr. Henderson, the wide folding doors of our place of worship sent for their blaze of illumination, and, as the last particles were dropping from slavery's glass, the victims of injustice sought the house of God, to render praise, and to spend the first hour of freedom in His worship (Black, 1850: 340).

Esta declaración de libertad fue crucial en el progreso del protestantismo en la región de Centroamérica principalmente por la función que tenía Belice en la distribución bíblica. La razón para ello es que como ciudad portuaria británica Belice constituía el punto de acogida y distribución de los materiales eclesiásticos destinados tanto a la educación como a la evangelización para toda la región. Cabe señalar, sin embargo, que el transcurso de ese desarrollo y consolidación del protestantismo en Belice, aun cuando no era oficial la abolición de la esclavitud, la influencia de su proceso en el resto de Centroamérica fue trascendental. A raíz de las guerras por la independencia el funcionamiento del sistema educativo era básicamente nulo,

sobretudo, entre la población indígena y los criollos. Era necesario un nuevo método educativo primordialmente por tres razones: (1) lograr un despertar en oposición a la religión católica como causante del *status quo* desde la época de la conquista, (2) abolir completamente la esclavitud y (3) lograr total independencia de España (Prieto Valladares, 2002). El método lancasteriano se presentó como una alternativa factible y probada en otros países de América del Sur. Además, la organización logística así como la distribución de los textos bíblicos, cuya función pasaba a ser pedagógica gozaba del apoyo de los grupos protestantes. Estos aspectos fueron importantes tanto en su implementación como en su desarrollo y en el hecho de contar con el aval político. Así el método conseguiría ponerse en práctica en Costa Rica en el 1821; en El Salvador, en el año 1824; en México, en el 1827; en Honduras, entre 1833 y 1836; en Guatemala, en 1835 y en Belice en 1836 (Prieto Valladares, 2002).

El texto *La formación del ciudadano costarricense de 1821 a 1886* (Palacios Robles, 2005) documenta que en este país el método tuvo el apoyo desde los comienzos de su independencia y fue especialmente impulsado por Vicente Herrera Zeledón quien era uno de los primeros graduados de la Casa de Enseñanza de Santo Tomás (actualmente la Universidad de Santo Tomás en dicho país). En El Salvador su *Ministerio de Educación* informa que Friar Matías de Córdova instauró, con el asesoramiento del brasileño José Coelho, el método iniciado con la fundación de la escuela *La aurora del Salvador*. En México, el teólogo Marroquín (1953) describe en *La Biblia en México. Historia y reforma* la travesía del famoso James Thomson en un burro por los estados de Querétaro, Guanajuato, Jalisco, San Luis de Potosí, Aguascalientes y Zacatecas vendiendo y distribuyendo la Biblia para el 1827. En Honduras el lingüista Atanasio Herranz (2001) documenta en su texto *Estado, sociedad y lenguaje: la política lingüística en Honduras*, la búsqueda de asesoramiento del gobierno hondureño de la época, liderado por Joaquín Rivera (1833-1836), en

las escuelas lancasterianas de Guatemala con el objetivo de implementarlo en el nivel primario. Por su parte, Bouburg Cetina (1988) describe, en el texto *Importancia y evolución de la educación para el hogar en Guatemala*, la adopción del método lancasteriano para el nivel primario guatemalteco y también el establecimiento de escuelas dominicales dirigidas especialmente a las poblaciones indígenas en su propio idioma. El procedimiento se instauró el día 31 de agosto de 1835 bajo el gobierno de Mariano Gálvez (1831-1838). Finalmente, la descripción de Crowe, en *Gospel in Central America*, evidencia la implementación en Belice en el año 1836 a cargo del mismo Reverendo Henderson. Las escuelas dominicales junto al método lancasteriano resultaron ser un buen método para evangelizar y educar tanto mestizos como esclavos e indígenas.

En el próximo apartado presentamos una tabla con información estadística actualizada sobre el protestantismo en todos los países que conforman Centroamérica. Sin embargo, previo a ello, destacamos la región de Guatemala, específicamente, por el caso de la indígena Juana Mendía quien ha sido proclamada por muchos como una mártir del protestantismo. Asimismo, aclaramos al lector que el desarrollo del protestantismo mexicano ha sido tratado de forma independiente dada la extensión geográfica y la cantidad de población de ese país en comparación con los demás.

7.8.1 Guatemala

Según se establece en la enciclopedia virtual de religiones *PROLADES* la etnología del Instituto Lingüístico de Verano (*Wycliffe Bible Translators*) emitía entre sus datos en el año 2005 que: (1) la población de Guatemala era 55 por ciento amerindia, 44 por ciento mestiza, y alrededor de uno por ciento otras razas y (2) se hablan 54 lenguas vivas (sin incluir grupos de inmigrantes) entre 23 grupos etnolingüísticos donde el español es la lengua dominante (cerca del 44 por ciento)

las principales lenguas mayas como quiché, mam, cakchiquel y kekchí. La diversidad étnica es un aspecto vital para el desarrollo de la religión, especialmente por el hecho de tratarse de la católica o la protestante. En este caso, específicamente, por los altos porcentajes de población amerindia. Según argumenta Tom Barry en *Inside Guatemala* (1992) se debe parecer a un ladino para poder pertenecer a la clase social dominante y tener un espacio real en la sociedad guatemalteca. Destaca que para ello deben desprenderse de su ropa y de su idioma. Asimismo, sostiene que es evidente, a partir de los datos sociopolíticos, que la población amerindia es eje de discriminación racial puesto que los mandos administrativos están en manos de los denominados *ladinos*. Los ladinos hablan predominantemente el español como lengua nativa. Hasta el año 1990 el Consejo de Organizaciones Mayas (por sus siglas, *COOM*) declaraba que el 65 por ciento de la población era maya. Esta alta cifra es una muestra del arraigo cultural de estas poblaciones a sus tradiciones ancestrales y, por ende, a sus dogmas religiosos fundamentalmente indígenas. No empero, de forma análoga al desarrollo del protestantismo en otras áreas de la región, mediante la labor social los misioneros lograron tener contacto directo y atraer la población indígena.

En Guatemala el caso de Juana Mendía es prueba de la trascendencia social y política que ya tan temprano como en el año 1840 había logrado el protestantismo. Es necesario destacar que a causa de la cercanía geográfica con Belice la mayoría de los misioneros pertenecían a este último país y además eran de orígenes europeos ya fuesen británicos, alemanes, irlandeses, portugueses o franceses. De acuerdo a la narración de Crowe en *Gospel in Central America* el caso de Juana Mendía ocurrió en la colonia o territorio conocido como Abbottsville. En el mismo se habían asentado un sinnúmero de ciudadanos europeos como artesanos ingleses, inmigrantes alemanes, soldados irlandeses, entre otros, atraídos principalmente por las compañías de diversos recursos que se habían establecido en el lugar (Prieto Valladares, 2002).

Como parte de las autoridades protestantes de la región, el reverendo Henderson de Belice envió a Crowe a Abbottsville a dirigir una escuela y continuar con la distribución bíblica dado que el pastor alemán *in situ* había sido destinado a la capital del país. Crowe destaca el distanciamiento de los europeos hacia su labor y la necesidad de las poblaciones indígenas especialmente en el área de educación básica. En *Historia del movimiento evangélico de Guatemala 1524-1882* David Escobar describe la paralización y ausencia de toda actividad sistemática, laboral, social o educativa debido a la violencia desatada entre los habitantes y la falta de recursos económicos en un territorio compuesto mayormente por junglas y abandonado por una compañía colonial. Crowe se asentó en el lugar y fundó una escuela dirigida a los niños y jóvenes que enseñaba las destrezas básicas de leer y escribir utilizando las Sagradas Escrituras. La narración de Crowe detalla la visita del alcalde del pueblo una noche en su casa junto a varios hombres y la indígena Juana Mendía. En realidad la indígena apenas tenía 12 años de edad, pero aparentaba ser una mujer adulta y destacaba particularmente por su exuberante belleza. Por tal razón, varios hombres habían estado en disputa por ella y el alcalde, dada la corta edad de Juana, decidió intervenir. Tal intervención resultó en la búsqueda de Crowe a quien le pagarían una mesada mensual por acogerla en su hogar y proveerle las enseñanzas. La acogida de la familia Crowe, por petición del alcalde, redundaría en un cambio sustancial de Mendía muy favorable. No empero, a las clases impartidas se uniría un joven de 19 años llamado Antonio de la Cruz perteneciente a una familia mixta del pueblo y quien fervorosamente asistía con el propósito principal de ver a Mendía. Después de un desagradable encuentro entre ambos la joven fallecería y Antonio partió del lugar. Crowe revelaba la entrega de Mendía al evangelio en sus últimos momentos y el impacto de la situación en su ministerio. Él consideraba la vida de esta joven indígena y el cambio de su vida así como su entrega final como el fruto de su obra evangelizadora entre los habitantes nativos del territorio.

Aunque en las distintas narrativas existan algunas disyuntivas o ambigüedades sobre los detalles de la situación, un buen número de teólogos e historiadores sobre este tema coinciden en su rol de mártir protestante. Edward Haymaker (1946) en *Footnotes on the Beginnings of The Evangelical Movement in Guatemala* la catalogó como “la primera mártir evangélica que se conoce en territorio guatemalteco” (Haymaker, 1946: 6). Asimismo lo hace Paul Burgess en *Justo Rufino Barrios: A Biography*. Sin embargo, el autor evangélico argentino Juan Varetto (1958), en su trabajo *Héroes y mártires de la obra misionera. Desde los apóstoles hasta nuestros días* ni siquiera menciona brevemente el hecho. Del mismo modo, David Escobar (1986) en *La Biblia en Guatemala. Narrativa de Federico Crowe 1841-1846* se negaba a calificarla como una mártir. En general, el caso resulta ambiguo pero no dejó de provocar agrado hacia el protestantismo entre la población indígena del territorio y con ello su eventual apoyo.

8. TRASFONDO DE FAV

8.1 TRASFONDO DE FAV EN CAROLINA

El trasfondo que incluimos a continuación pretende explicar algunos asuntos políticos, sociales y económicos que caracterizan esta entidad y que inciden en su discurso y en su capacidad de convencimiento masivo. Incluimos una descripción detallada del espacio estructural del templo, sus actividades, una lista de los libros del pastor, algunas ilustraciones del altar así como los mensajes que están escritos en las paredes del mismo. Con toda esta información aspiramos ilustrar al lector sobre aquellos aspectos importantes de FAV.

8.2 EL TEMPLO DE CAROLINA: PABELLÓN DE LA FE

El templo de Carolina puede considerarse la base operacional de FAV. En su interior se encuentran las oficinas gerenciales y los estudios de su canal de televisión NCN. Además, existen otros locales comerciales dirigidos a la venta de material de FAV y material religioso en general. También hay salones para las conferencias y reuniones de los multiniveles de productos.

8.3 *EL INTERIOR DEL TEMPLO*

En el interior del templo hay varias facilidades comerciales. Hay una librería donde se pueden encontrar los “*Font Books*”. Estos son libros de la autoría de la familia Font. La gran mayoría firmados por el “apóstol” Font seguidos en número por su esposa, la pastora Magali Font. Si bien en ninguno de los libros se confirma alguna especialización académica de los autores cabe señalar que abarcan todo tipo de temas. Desde sexualidad (por ejemplo, sobre cómo dejar de ser

homosexual) y finanzas hasta autoestima, “problemas de la mujer” y consejos para la salud. La misma tienda vende los productos magnetizados como pulseras, vasos y sortijas. Igualmente, se pueden comprar algunos de sus más célebres productos “naturales” como el “*Super Food*”, las “*Pleasure Pills*” y el agua alcalina “*Serenity Outlet*”. También hay libros de otros autores, Biblias y enciclopedias religiosas, y no faltan figuras y platos conmemorativos de la familia Font y la Torre de Oración.

Repartidos en locales adyacentes hay una cafetería, un salón de belleza, una agencia de viajes, una guardería para niños y otra tienda de música. En esta tienda se pueden comprar todos los discursos emitidos en ese templo a un costo de \$4 el casete y \$6 el disco compacto. Asimismo, se venden videos, casetes, discos compactos, “posters”, camisetas y otros efectos de bandas de música religiosa. En el pasillo central se improvisan puestos que pertenecen a los mismos feligreses. Habitualmente estos puestos son mesas que exponen todo tipo de bisutería de fantasía y confitería. También, los domingos se puede encontrar a los cantantes de la banda que ha tocado durante el culto matutino promocionando personalmente sus discos. En ocasiones, también se aglutinan otros miembros para realizar la matrícula de algún evento venidero o vender los afiches o recordatorios de alguna actividad previa.

8.4 ESTRUCTURA ARQUITECTÓNICA Y FACHADA INTERIOR DEL TEMPLO

El interior del templo resulta muy amplio. Su estructura es similar a los espaciosos y nítidos pasillos propios de los centros comerciales. Las tiendas tienen vitrinas y el piso no lleva alfombras, sino lustrosas losetas. En la entrada principal hay una pecera gigante y varias máquinas de caricaturas para los niños que pueden activarse con algunas monedas. El templo en su totalidad está provisto por un sistema de aire acondicionado.

8.5 EL SALÓN DEL SERMÓN RELIGIOSO

Separado pero interconectado por pasillos se encuentra el pabellón donde se lleva a cabo el sermón religioso. El mismo tiene la forma semicircular de los estadios ciudadanos. Para entrar hay que pasar por unas puertas automáticas de cristal que al cerrarse aíslan totalmente el bullicio de los pasillos. Una vez dentro se pueden contemplar las divisiones con escaleras y pequeños pasillos análogos a las de un estadio. El piso está cubierto por alfombras y las sillas son plegadizas y de color azul. En las paredes laterales y posteriores están escritos los siguientes pasajes bíblicos:

1. El Dios de los cielos nos prosperará.

Nosotros sus hijos nos levantaremos y nos edificaremos.

2. Cree en Dios, Jehová y estaréis seguros.

Creéis en sus profetas y prosperareis.

3. Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia.

Para llegar al altar hay una escalinata semicircular. En cada uno de los lados del altar hay una pantalla gigante donde se transmite en vivo el sermón. Justo antes de subir las escalinatas hay un espacio provisto para las cámaras que transmiten y graban el discurso. En la parte superior del altar (en el techo) hay una corona similar a la de la Estatua de la Libertad entrelazada con tela azul. En el centro del altar está el podio del reverendo. Su color es cristalino y tiene escrito en la parte superior frontal “Jesucristo es el señor”. En el discurso televisado por lo general se enfoca este título y el rostro del reverendo, y así se le llama al programa del sermón en la programación del

canal. Detrás hay unas butacas donde se sienta la esposa y, ocasionalmente, sus hijos y líderes de la congregación. Hay, además, un espacio ubicado justo en la parte posterior del altar separado por una pared muy baja donde se encuentra la banda que anima el sermón.

8.6 LOS UJIERES DEL TEMPLO Y LA RECOGIDA DE OFRENDAS

Ubicados en los laterales de los pasillos se encuentran los ujieres de FAV. Estos funcionarios son fácilmente identificables porque están elegantemente uniformados. Las féminas llevan chaqueta de manga larga y pantalón o falda azul marino y blusa blanca. Asimismo, los varones visten traje azul y camisa blanca. Su función es repartir los sobres para las ofrendas. Hay sobres de colores distintos según la obra a la que se quiere ofrendar. El blanco para las ofrendas especiales, el verde para la iglesia y el amarillo para la Torre de Oración. Sin embargo, los colores pueden variar según la ocasión.

8.7 LA TORRE DE ORACIÓN

Al comienzo de esta investigación, en el año 2003, aun el edificio de la Torre de Oración se encontraba en el proceso de construcción, por lo cual a través de estos dos años hemos sido testigos del protagonismo discursivo que tuvo la recolección de ofrendas para completar su construcción. El costo total de la llamada Torre de Oración ha sido de 40 millones de dólares. Las actividades financieras para recoger tal cifra incluyeron la configuración de una tarjeta de crédito llamada la “Torre de Oración Master Card”. Conjuntamente, se promocionó una “adopción” de pisos para relegar los gastos de mantenimiento a cambio de su personalización y se vendieron los cristales que lleva la torre a \$1,000 cada uno. Un sinnúmero de figuras y objetos conmemorativos

también se vendieron en las tiendas del templo. Actualmente, la estructura física externa se ha completado y ya están en funcionamiento la gran mayoría de los mismos. El objetivo es construir instalaciones de entretenimiento utilizando como base temática los pasajes bíblicos. Sin embargo, también incluye salones de alquiler para distintas actividades, un museo con dinosaurios mecánicos, un acuario y el centro de traducción del discurso para la transmisión televisiva, entre otras cosas.

8.8 EL PÚBLICO DEL TEMPLO

A partir de las numerosas ocasiones y el largo período de tiempo que la investigadora visitó los terrenos de FAV (más de un año) durante los sermones religiosos, fue posible observar el tipo de público que asiste al templo. Por lo general, la cantidad de niños era muy baja (aunque recuérdese que hay servicios de guardería). Una cantidad sustancial de los participantes estaba entre las edades de 20 a 40 años. Sin embargo, la gran mayoría de los participantes la componen los mayores de 40 años. Por último, la vestimenta es generalmente casual elegante. Están permitidos los escotes, las blusas sin mangas y los mahones (vaqueros). Sin embargo, en los sermones de los jueves, la vestimenta es tipo oficina tanto en varones como en féminas. En cuanto a la clase social es difícil definirla por la gran cantidad de miembros, mas basándose en los artículos periodísticos, los reportajes televisivos y otros trabajos monográficos sobre la entidad, estos pertenecen a la clase media y media alta.

9. EL LÉXICO FUNDAMENTAL DE FAV: DE LA METÁFORA AL DISCURSO NEOPENTECOSTAL

*El misticismo es la religión en su forma más
concentrada y exclusiva.*

Y. E. Caird

En consonancia con la variedad de tipología discursiva que emiten los oradores en los distintos sermones encontramos una variedad de metáforas que constituyen el léxico fundamental de FAV. Específicamente, mencionamos (1) elegido, (2) sembrar/semilla y (3) cosecha. Es importante destacar, como rasgo característico de la utilización de estos términos, que aparecen en todos los discursos de la entidad indistintamente de la localización o el orador en cuestión. Hemos encontrado el uso de esta metáfora siempre con el objetivo de disuadir a los feligreses de ofrendar y diezmar a la iglesia. La misma ha sido utilizada en Nueva York, Florida, Panamá, Perú, Puerto Rico y Argentina como demostramos en los discursos citados y, asimismo, se pudo encontrar en los discursos de FAV emitidos en otros países que sirvieron como referencia.

9.1 ELEGIDO

Primeramente hacemos referencia al término *elegido*. Su concepción, tanto de forma indirecta como directa, es probablemente la más frecuente en todos los discursos de FAV. Asimismo es la más relevante puesto que constituye el rasgo que imprime legitimidad al autoritarismo. Representa la base para la autoridad que toman los oradores como figuras eclesiásticas *quasi* divinas autodenominadas *apóstoles*. A través de los discursos esta concepción se desarrolla paulatinamente mediante distintas formas. Principalmente podemos distinguir las siguientes: (1) los mensajes divinos recibidos, (2) las cantidades pedidas de las ofrendas especiales y (3) los dones de curación. Con respecto a las mismas ejemplificamos su uso mediante las citas de los sermones

y posteriormente se lleva a cabo el correspondiente análisis. Sin embargo, primeramente presentamos a continuación la etimología clásica y las fuentes bíblicas que sostienen la definición del término *elegido*.

ETIMOLOGIA CLASICA

(heb. *bâjûr*, "elegido", "electo"; gr. *eklektós*, "elegido", "electo"; *eklogie*, "elección", "instrumento escogido").

Este término y sus sinónimos se usan tanto en el AT como en el NT primariamente en relación con el antiguo Israel como instrumento escogido por Dios para la salvación del mundo (Is. 45:4; Ro. 11:7, 28), y en el NT para referirse a los creyentes cristianos (2 Ti. 2:10). Dios escogió a Abrahán y a sus descendientes para ser "un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra" (Dt. 7:6), para conocerlo, para andar en sus caminos y para ser sus testigos ante las naciones de la tierra (Is. 43:10). Los términos "elegido" y "elección" designan específicamente a Israel en su papel mesiánico como mensajero escogido por Dios para convertir a los paganos (42:1). Ninguno de los 2 tiene una connotación de elección arbitraria con respecto a la salvación eterna de los israelitas individuales. Los términos denotan el estatus singular de Israel como nación al servicio de Dios, no la posición de los objetos de esa nación individualmente como sujetos de la gracia y de la misericordia de Dios. Esto es evidente por el análisis de Pablo acerca de la

La "elección" divina de un pueblo escogido sigue siendo válida en los tiempos del NT (Ro. 11:5, 7, 28), pero ahora los gentiles también están incluidos, no sólo los judíos (9:24-26). En realidad, los creyentes cristianos, sin tomar en cuenta su raza, son ahora en un sentido especial una "generación escogida" y "el pueblo de Dios" (1 P. 2:9, 10), y han heredado los privilegios y las responsabilidades de la relación del pacto originalmente confiado al pueblo hebreo (Mt. 21:43). Los cristianos individuales se deben asegurar "con diligencia" de que están entre los fieles a quienes Dios dará entrada en el reino eterno de Cristo (2 P. 1:10, 11). En los evangelios, Jesús usa el término "elegidos" para referirse al remanente fiel que existe inmediatamente antes de su segunda venida (Mt. 24:22, 24, 31; Mr. 13:20, 22, 27; Lc. 18:7). Ellos son sus escogidos, rechazados y oprimidos por sus enemigos, pero pronto serán vindicados y liberados. En la hora de la tribulación que precede inmediatamente a su liberación, darán su testimonio final al mundo de la verdad

(Recuperado en <http://www.bibliaonline.net/diccionario/> el 15/5/2015)

Los mensajes divinos recibidos son muy variados. A menudo se relacionan con las Sagradas Escrituras, pero en otras ocasiones se refieren a eventos prácticos de la vida humana diaria, conforme al pragmatismo neopentecostal.

Pastor: Antonio San Cristóbal

Título: *Recibiendo la Primavera*

Fecha: 21 de septiembre de 2010

Sede: Av. Gral Paz N°: 13.869, Lomas del Mirador (1752), La Matanza, Buenos Aires, Argentina

Fragmento 24

- Y cuando yo hago algo con sabiduría y con inteligencia...Uno tiene dinero y busca invertir y uno piensa donde **me va a convenir más y me va a rendir más**. Y con esa mentalidad que goces tu vida personal Dios quiere que te muevas en lo espiritual que tengo y que me conviene.

Análisis

El pragmatismo neopentecostal, como hemos planteado previamente, responde a esa necesidad de modernización originada en Latinoamérica desde los tiempos de su incursor James Thomson (1788-1854). Actualmente, las entidades neopentecostales también asumen esta postura y lo reflejan principalmente en la temática variada y pragmática desarrollada en sus discursos. Así podemos constatar los consejos financieros sobre inversiones o manejo cauteloso del presupuesto bajo el precepto del favor divino en cuanto a este tipo de actividades y la alusión egocentrista a la felicidad personal.

Por otro lado, las cantidades pedidas para las ofrendas especiales son también justificadas mediante la recepción de un mensaje divino por parte del orador.

Pastora Mama Helen (invitada especial desde África)

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 6 de enero de 2013 (P.M.)

Tiempo: 1: 16: 20

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 101

- Ahora, bien esta mañana **yo pedí, sentí en mi corazón pedir una ofrenda de mil dólares**. Ahora, óigame bien, porque entienda esto, los tiempos y las temporadas son diferentes en el reino de Dios, así que siga a Dios con cuidado.

En consonancia con tal justificación aparece el concepto de *elegido* como base autoritaria con un funcionamiento dual: (1) ser el receptor único de ese mensaje y (2) establecer la cantidad de la ofrenda especial de acuerdo al contenido del mensaje. Según la propuesta teórica de Habermas (1961) sobre la *linguistificación de lo sagrado* este es un proceso sacralizado por parte del orador. Sin embargo no solo se sacraliza, sino que se legitima mediante la autodenominación de *apóstol* y con ello la imposición de un aparente rasgo de divinidad sobre su figura. La *linguistificación de lo sagrado* tiene lugar porque se ha legitimado la concepción de *elegido* mediante diversas formas.

9.2 SEMBRAR / SEMILLA

De acuerdo al teórico Tracy (1992: 95) todas las grandes religiones hacen uso de ciertas metáforas básicas dada la función poética y religiosa del espíritu humano. Sin lugar a dudas, esta es la metáfora por excelencia de FAV como organización religiosa, aunque es necesario mencionar que otras megaiglesias también hacen uso de la misma. Empero, mediante nuestro análisis hemos constatado su uso en las distintas sedes que incluyen: Panamá, Perú, Nueva York, Florida, Puerto Rico y Argentina.

De hecho, en una entrevista realizada a la profesora Sara Baltodano de la Universidad Bíblica Latinoamericana esta experta en el tema establece: *En estas iglesias la gente tiene que sembrar (aportaciones monetarias) para obtener las bendiciones de Dios; aparte de eso, son exclusivistas y menos ecuménicos y el tipo de gobierno depende de una sola persona* (entrevista realizada el 3/03/2004 por Josué Barrientos, 2004: 18). Una vez más se hace referencia al uso metafórico de la *siembra* para aludir a la financiación de estas entidades. Asimismo, se menciona el hecho de cierta exclusividad y la organización jerárquica de la administración. Sin embargo, como parte del mercadeo publicitario de FAV se pretende mostrar apertura total a toda clase de público y esto puede variar bastante depende del país. No existen estadísticas oficiales que nos permitan ofrecer datos al respecto.

A continuación presentamos las citas de un sermón ofrecido en la sede de FAV en Argentina en donde se utiliza una vez más la metáfora extendida de la *semilla* para aludir a la colaboración financiera.

Pastor: Antonio San Cristóbal

Título: *Recibiendo la Primavera*

Fecha: 21 de septiembre de 2010

Sede: Av. Gral Paz N°: 13.869, Lomas del Mirador (1752), La Matanza, Buenos Aires, Argentina

Fragmento 23

- Siempre Dios dio tierra para sembrar. Siempre Dios dio tierra. La tierra para sembrar es el Reino de Dios como nosotros estamos procurando aprender. No es que es la iglesia. El Reino de Dios es el lugar donde yo puedo depositar una **semilla** para que otros sean bendecidos.

9.2.1 Cosecha

Como parte de la metáfora de la *siembra de semilla* la última parte de la misma es la *cosecha*. Es a menudo también integrada a todos los sermones sin importar sede u orador en específico. La *cosecha* alude particularmente a los beneficios obtenidos por el feligrés al colaborar en la financiación de FAV. Tal financiación puede ser mediante el pago de diezmos, las ofrendas especiales o donaciones ya sea en servicios como recursos humanos o donaciones de autos, joyas u otros bienes. Presentamos citas de sedes de FAV en Panamá y en Puerto Rico.

Pastor: Carlos Navarro

Título: *Dios nunca se olvida de tus ofrendas*

Fecha: 25 de mayo de 2011

Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar

- **La ley de siembra y cosecha** Dios la diseñó para toda criatura, para todo el mundo, hermano, llámese cristiano o no cristiano

Pastora Mama Helen (invitada especial desde África)

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 6 de enero de 2013 (P.M.)

Tiempo: 1: 16: 20

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

- Porque mientras tú haces eso te has preparado para una **cosecha** más grande. Porque después de siete años va a haber una **cosecha** tan poderosa en estos próximos siete años que la gente que se reía de ti van a estar inclinando su rostro delante de la iglesia.

Análisis

Primeramente, como parte de la argumentación sobre esta metáfora se sostiene su legalidad divina y su pragmatismo populista en cuanto a su aplicación tanto entre conversos cristianos o no cristianos. Sin embargo, todo esto se plantea en un sermón religioso de la entidad. Por otro lado, hasta cierto punto se asegura que la colaboración financiera genera beneficios, de modo que contribuir a FAV trae consigo ventajas personales debido a la condición divina de la entidad.

En el desarrollo de esta disertación incluimos numerosos ejemplos de las citas de los distintos sermones donde se utiliza esta metáfora. En concreto esta es la metáfora extendida en todos los discursos de FAV puesto que, como se ha mencionado previamente, mediante nuestro análisis hemos comprobado su utilización en todos los discursos sin excepción de género, sede, periodo de tiempo, objetivo de la actividad, celebración cultural particular (ej. Pascua, Navidad, Evangelización, etc.). En este apartado, sin embargo, presentamos su uso en sedes afiliadas de distintos países con el propósito de evidenciar al lector su presencia en todos los sermones. Puesto que hemos continuado el desarrollo de esta entidad desde el año 2004 notamos la particularidad del uso de ciertas estrategias discursivas en todas las sedes razón por la cual planteamos la posibilidad de un adiestramiento discursivo entre los autoproclamados apóstoles afín de permanecer dentro de los lindes ideológicos de la entidad.

10. TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD

El amor al dinero conduce a toda clase de maldad (1 Timoteo 6:10).

Jesús advirtió, “Mirad, guardaos de toda avaricia; porque la vida del hombre no consiste en la abundancia de los bienes que posee.” (Lucas 12:15).

La Teología de la prosperidad es un conjunto no sistematizado de doctrinas cristianas que enseñan que la prosperidad económica y el éxito en los negocios son una evidencia externa del favor de Dios. Actualmente, ha tenido mucho éxito entre los *tele-predicadores* y también entre iglesias pentecostales y neopentecostales (incluso entre predicadores evangélicos y carismáticos). Su planteamiento es que Dios quiere que los cristianos sean exitosos en todos sus caminos, especialmente en el área de las finanzas. Como afirma Lee (2007), “*prosperity theology emphasizes that God will open the windows of heaven to the faithful and cheerful man that gives his money to the church.*” Es decir, la teología de la prosperidad evalúa la ofrenda de los feligreses en cuestión. De hecho, como veremos en el discurso que aquí analizamos no tan solo valora la cantidad de dinero que los feligreses puedan donar a la iglesia, sino que hasta lo equipara a su fe espiritual porque “donde está tu tesoro ahí estará tu corazón” (Mateo 6:21), según argumentan.

En agudo contraste al énfasis de la Palabra de Fe sobre ganar dinero y posesiones en esta vida, Jesús dijo “No os hagáis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín corrompen, y donde ladrones minan y hurtan.” (Mateo 6:19). La irreconciliable contradicción entre la enseñanza del evangelio de la prosperidad y el evangelio de nuestro Señor Jesucristo, está bien sintetizada en las palabras de

Jesús en Mateo 6:24, “No podéis servir a Dios y a las riquezas.”

(Recuperado en <http://www.gotquestions.org/Espanol/evangelio-prosperidad.html#ixzz2r3Xx1hig>)

Los defensores de esta doctrina aseguran que su propósito es la financiación de predicadores alrededor del mundo (evangelización), basada en versículos de la Biblia. Por ejemplo, uno de los más populares es Deuteronomio 8:18 que dice: “Antes acuérdate de Jehová tu Dios, porque él te da el poder para hacer las riquezas, a fin de confirmar su pacto que juró a tus padres, como en este día” o Mateo 7:20: “Por sus frutos los conoceréis” (Biblia Reina-Valera 1602). Los críticos de estas enseñanzas, como Milmon Harrison de la Universidad de California, autor del libro *Righteous Riches*, alegan que son usadas únicamente para enriquecer indebidamente a líderes que explotan la ingenuidad de creyentes sinceros que ofrendan su poco dinero. Afirman que el énfasis en *la bendición material* es una malinterpretación de la Biblia, por ejemplo, el pasaje de Deuteronomio antes citado se referiría exclusivamente a un pacto entre Dios e Israel, sin ningún vínculo con la Iglesia. En nuestra época la enseñanza de esta teología se acrecentó en Estados Unidos durante la era de Ronald Reagan. Especialmente por el crecimiento de *Wall Street* y su productividad sin precedentes de prosperidad financiera. Algunos telepredicadores que actualmente profesan la teología de la prosperidad en los Estados Unidos de América son Benny Hinn, Pat Robertson, Robert Tilton, T.D. Jakes, Joel Osteen, Kenneth Copeland, Nasir Saddiki, Paul Crouch, I. V. Hilliard, Steve Parson y Don Shorter y Peter Popoff. En el plano internacional, en Brasil la *Igreja Universal Reino de Deus*, por sus siglas IURD, (también conocida como *Pare de sufrir*), bajo su pastor fundador Edir Macedo, el Reverendo Moon y su congregación *Iglesia de la Unificación* originada en Singapur, Jesucristo Hombre o el Pastor Ayo en África. Todas son

congregaciones con sedes en diferentes países y afiliaciones que van desde 10 mil hasta cifras millonarias.

Sin embargo, cabe mencionar que esta teología ha sido criticada a través de la historia por prestigiosos teólogos y filósofos. Tan reciente como en el siglo XVI, Martín Lutero condenaba la teología de la prosperidad por privilegiar el poder y el control, así como la opulencia y la autoridad, y promover la enajenación del espíritu de las leyes del cristianismo. En Puerto Rico los líderes principalmente evangélicos exponen su oposición a las prácticas de esta doctrina y denuncian que se han manipulado y descontextualizado los pasajes bíblicos para argumentar el aval divino en cuanto a la obtención de riqueza material. Como ejemplo citamos el artículo *Jesús y la prosperidad* del doctor Luis Pagán (2000) en el que se plantea que “...Font (el reverendo fundador de FAV) al citar innumerables veces la Biblia, la manipuló y distorsionó como nunca antes se había hecho en este país (Puerto Rico). Al así hacerlo puso en riesgo algo que costó mucho esfuerzo y sacrificio a iglesias y congregaciones, a miles de hombres y mujeres protestantes: consagrar el respeto a las escrituras cristianas.”

Actualmente, parte de las organizaciones protestantes más conservadoras han reunido esfuerzos para pronunciarse en contra de la práctica de esta teología y de sus promotores. Durante la realización de esta disertación hemos encontrado la página cibernética del *Ministerio Luz para las Naciones Internacional* (<http://luzparalasnacionesinternacional.wordpress.com>) avalada por 360 redes de iglesias y organizaciones protestantes en 5 continentes y traducida a 317 idiomas. La misma también incluye otras suborganizaciones con fines sociales. Todas operan a nivel internacional, y más recientemente en los países latinoamericanos. De hecho, cabe destacar que algunos de sus dirigentes son exmiembros de entidades como las que dirigen Benny Hinn o el famoso pastor apodado *Cash Luna* quienes de forma vehemente postulan su oposición después de

sus experiencias personales como miembros de esas entidades. Reproducimos a continuación un listado de lexemas relacionados a las dinámicas que llevan a cabo las entidades que profesan esta teología junto a los significados, con un tono irónico, de las realidades que, según estos exmiembros, representan:

DICCIONARIO DE LA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD: desde la “a” hasta la “z”

A – APÓSTOL: es aquel que, cansado de ser pastor, se intitula obispo y, cansado de ser obispo, quiere ser llamado por ese título (a veces, auto- titulado). Su próximo paso en la jerarquía eclesiástica es recibir el epíteto de vice-Dios.

B – BENDICIÓN: aquello que, supuestamente, se puede comprar mediante la entrega de determinada cantidad en un sobre. Pero, atención: el simple hecho de entregar el sobre no es garantía de la bendición. Puede ser que, por falta de fe de su parte, usted no reciba.

C – CREYENTES: o clientes. Consumidores en potencia.

D- dios: ser autómatas (manejable) para quien usted “exige”, “determina”, y él tiene que obedecer. No se trata del Dios Todo Poderoso y soberano del evangelio.

E – EVANGELIO: mero pretexto para la difusión de doctrinas ilegítimas y explotación de la fe.

F – FE: sentimiento que lleva al fiel a colocar R\$ 1000,00 en un sobre y entregarlo al “hombre de dios”.

G – GRACIA: ¡olvídela! Nada en este mundo es por gracia.

H – HERMENÉUTICA: El arte de distorsionar textos bíblicos.

I- IGLESIA: hipermercado de la fe. Cuanto mayor es la ofrenda, mayor es la promesa de bendición.

J- JESUS: personaje bíblico que, de vez en cuando, es citado con corrección. Bien de vez en cuando... Raramente, yo diría...

K- K. H.: Las iniciales del papa. (Kenneth Hagin, fundador de este movimiento)

L – LAVADO CEREBRAL: destrucción de la capacidad de los fieles de hacer reflexiones racionales, con la intención de transformarlos en esclavos del liderazgo.

M – MAMON: el único dios.

N – NUEVO TESTAMENTO: hasta que es algo interesante. Solamente que en el Antiguo hay nombres mejores para campañas: “Campaña de la Fe de Abraham”, “ayuno de Gedeón”, “hoguera Santa del Monte Sinai”, “Las siete semanas del manto de Elías”, “Ayuno de Caleb”, y así sucesivamente.

O – OFRENDA: la palabra-clave del culto. Es a través de ella que usted mueve el corazón de “d”ios.

P – PASTOR: alguien que posee refinada labia y es profundo conocedor de técnicas de venta. No es necesario que conozca mucho la Biblia. También conocido como animador del auditorio, sabe anunciar productos diversos como nadie más. Es un apóstol en potencial.

Q – QUEMAR: es lo que hacen con los pedidos de oración. Tal vez porque acrediten que, si no los quemaren, el pedido no va ser atendido.

R – RHEMA: “determine” la victoria y “tome posesión”. Al final, usted todo lo puede a través de su confesión positiva. (Centro de formación y propagación de esta teología)

S – SALVACIÓN: casamiento, casa nueva y carro del año.

T – TIEMPO (templo): es dinero.

U – UNGIDO: clase “especial” de personas en quien no se debe tocar y que no se debe corregir o criticar, por más que estén errados. Al final, “hay de aquel que tocara en mis ungidos”. Además, ese es el versículo preferido de ellos (1 Cr 16.22), usado fuera de contexto para colocar miedo en los fieles.

V – VIDA ETERNA: algo con lo que no se debe tener preocupación. Lo que importa es el “aquí” y el “ahora”.

W – WHAT IS IT?: It’s a embromation. (¿¿Qué es eso?? ¡Es engatusar!)

X - XÔ!: interjección (Brasil) utilizada para espantar la miseria.

Y – YES, WE CAN!: nada a ver con Barack Obama. Para los adeptos de la Teología de la Prosperidad: ¡Si, nosotros podemos todo! ¡Tenemos poder en nuestras palabras! En fin... (Continúa en la letra Z)

Z - ZOE: Usted es un pequeño-dios andando sobre la Tierra, así como Jesús lo fue (dicen ellos). Al final, la propia vida de Dios está en usted! (Zoe: libro propagador de estas herejías, escrito por Kenneth Hagin)

Soli Deo Gloria

Alessandro Cristian

*Luis Fernán Alva ... Aportes:

P – PACTO: Forma en que se intentará manipular a Dios para que devuelva lo que se le dio y con intereses.

P – PECADO: 1. Motivo por el cual sigues con carro viejo, casa vieja, trabajo viejo, estás viejo.
2. Lo que impide que tu economía en general mejore e impide que tengas el tipo de vida que deberías tener por ser un rey.

P – PROFETA: Antes conocido como predicador o evangelista. Ahora con una unción diferente, doblemente reforzada y avalada por la sociedad internacional de profetología.

R - REYES: Clientes bajo la cobertura del apóstol y/o pastor de turno

(Recuperado en <http://luzparalasnacionesinternacional.wordpress.com/2012/03/22/diccionario-de-la-teologia-de-la-prosperidad-desde-la-a-hasta-la-z/>)

Este tipo de información es tan solo una muestra de los grupos que actualmente publican en diversas redes su oposición a la práctica de esta teología. Se pueden encontrar innumerables *blogs* de exmiembros que publican sus desafortunadas experiencias mientras pertenecían a tales congregaciones. Principalmente se mencionan: (1) el despliegue del hipermaterialismo en todos los discursos, (2) el uso metafórico del *lenguaje sagrado*, (3) la interpretación manipulada de los textos bíblicos y (4) un espacio o contexto arquitectónico que refuerza el valor del materialismo. Todos ellos son palpables con un simple análisis en cualquiera de los casos.

Así encontramos en esta lista la referencia al *sobre* como parte del significado de *bendición* dado que las ofrendas en estas entidades se entregan en un sobre. Usualmente el sobre está identificado con la información personal e indica el tipo de ofrenda según la lista en cuestión, entiéndase la ofrenda personal, la ofrenda especial, el diezmo, etc.. Del mismo modo, cabe destacar el paralelismo entre la definición dada al concepto *lavado de cerebro* con aquella que hemos discutido previamente en el apartado *FAV ¿Secta o religión?* presentada por el experto en sectas

Robert Lifton. Ambas coinciden en el aspecto irracional de las decisiones tomadas por los feligreses. Con respecto al término *apóstol* como título jerárquico se pone de manifiesto el lógico sentido de autoadjudicación que revela. Por otro lado, tanto los lexemas *reyes* y *creyentes* se presentan como sinónimos de *clientes* en directa alusión al dinero que se recauda de los bolsillos de los feligreses.

Tabla de lexemas

Estadística semántica

Tabla de lexemas

Estadística semántica

<p>Pastor: Otoniel Font Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i> Fecha: 1 de enero de 2013 Tiempo: 1:17:00 Metáfora: Cobertura espiritual Sede: Puerto Rico</p>	<p>Pastor: Carlos Navarro Título: <i>Dios nunca se olvida de tus ofrendas</i> Fecha: 25 de mayo de 2011 Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar Sede: Panamá</p>	<p>Pastor: Antonio San Cristóbal Título: <i>Recibiendo la Primavera</i> Fecha: 21 de septiembre de 2010 Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar Sede: Argentina</p>	<p>Pastor: Mama Helen Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i> Fecha: 6 de enero de 2013 Tiempo: 1:16:20 Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar Sede: Puerto Rico (Invitada especial desde África)</p>
dinero	enriquecidos	abundante	vender
regalos de Navidad	ofrenda	dinero	20 piezas de plata
calidad de regalos	vender	inversión	negocio
cantidad de regalos	veinticinco dólares	sobre (de diezmo)	multimillonario

negocio	setenta dólares	diezmo	dinero
empresa	setenta y cinco dólares	ofrendar	negocio
gastar mil, dos mil, tres mil, cuatro mil dólares	diez dólares		vender
inversión	estar caro		ofrenda de mil dólares
diez mil dólares	un dólar		25 mil dólares
ofrendar	dos dólares		casa
diezmar	dinero		carro
cobrar	devolución		
pagar un precio	con intereses		
empresario	camisa de manga larga y corbata		
Pastora: Omayra Font Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i> Fecha: 4 de enero de 2013 P.M. Tiempo: 56:52 Metáfora: Cobertura espiritual Sede: Puerto Rico	Pastor: Eli Acosta Título: <i>Declaraciones para un Nuevo Año 2013</i> Fecha: 30 de diciembre de 2012 Tiempo: 51:45 Metáfora: Dar la bendición Sede: Nueva York	Pastor: David Greco (argentino) Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i> Fecha: 3 de enero de 2013 P.M. Tiempo: 1:09:19 Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar Sede: Puerto Rico (invitado)	Pastor: Rubén Hernández Título: <i>Con la cara sucia</i> Fecha: 7 de enero de 2013 P.M. Tiempo: 1:17:06 Metáfora: La ley es el espejo donde me miro y me veo con la cara sucia Sede: Puerto Rico (invitado)
provisión	finanzas	palacio con aire acondicionado	diezmar
tener cosas	costar (dinero)	negociante	finanzas
comprar casas	bajar precio	vendedor	
alhajas		Príncipe de Dios	
riquezas		ofrendas	
plata		traje, camisa y corbata	
oro		chequera	

pedras preciosas		depositar cheque	
título de propiedad		tesorero	
joyería		oro	
reloj Rolex		plata	
70 mil dólares		préstamo (de dinero)	
tarjeta de crédito		intereses (monetarios)	
carro (deportivo)		capital (de dinero)	
150 mil dólares		10 por ciento	
celular		generoso con el Señor	
negocios		alabanza barata	
aumentos (de sueldo)		acumular capital en el Reino de los Cielos	
promociones		dólares	
hacer viajes			
crucero			
finanzas			

*TODOS LOS PASTORES EN *PRIMICIAS 2013* HAN USADO EL RELATO DE JACOB Y SUS HERMANOS COMO TEXTO PRINCIPAL DE LOS SERMONES.

<p>Pastor: Ayo</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 6 de enero de 2013 A.M.</p> <p>Tiempo: 1:14:44</p> <p>Metáfora:</p> <p>Sede: Puerto Rico (Invitado especial desde África)</p>	<p>Pastor: Sydney Stair</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 9 de enero de 2013 P.M.</p> <p>Tiempo: 1:17:58</p> <p>Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar</p> <p>Sede: Puerto Rico (Invitado especial)</p>	<p>Pastora: Iris Torres</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 8 de enero de 2013 P.M.</p> <p>Tiempo: 53:14</p> <p>Metáfora:</p> <p>Sede: Puerto Rico Iglesia Caballero de la Cruz</p>	<p>Pastor: Daniel Calvetti</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 10 de enero de 2013 P.M.</p> <p>Tiempo: 55:57</p> <p>Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar</p> <p>Sede: Puerto Rico (Invitado especial)</p>
---	---	--	---

regalos	crisis económica	ofrenda/dinero	aretes de oro
dar tres casas	pintarse los labios		oro fundido
25 pares de zapatos	dinero		PONTE PA'TU NUMERO
Mercedes Benz	instituciones bancarias		
BMW	<i>Wall Street</i>		
	riquezas		
estilo de vida*	transferencia financiera		
vender	oro refinado		
fama	traer primicias		
dinero	regalos		
poder	oro		
rico	plata		
tanto dinero	telas		
dinero en efectivo	perfumes		
tirar dinero en la calle	el hombre más rico de la región		
uno de los hombres más ricos	alhajas de plata		
riquezas	alhajas de oro		
negocios	pendientes		
	brazalete		
	vestidos		
	cosas preciosas		
	podrido en dinero		
	calles pavimentadas en oro		
	comprar casa		
	comprar carro		
	cheque		
	carro nuevo		
	apartamento nuevo		
	ofrenda		
	SUPERABUNDANTE Uso del prefijo		
	danzar en la oficina del banco		

<p>Pastor: Abraham Hernández</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 11 de enero de 2013 P.M.</p> <p>Tiempo: 52:02</p> <p>Metáfora:</p> <p>Sede: Puerto Rico (Invitado especial)</p>	<p>Pastor: Mickey Mulero</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 12 de enero de 2013 P.M.</p> <p>Tiempo: 1:13:17</p> <p>Metáfora: COMIANOS EL PERDON</p> <p>Sede: Puerto Rico (Invitado especial)</p> <p>Se habla en lenguas</p>	<p>Pastor: Edwin Santiago</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 13 de enero de 2013 A.M.</p> <p>Tiempo: 1:03:09</p> <p>Metáfora: <i>Puerta Cairo</i> DISC MOTIVACIONAL PRO ACTIVO CARACT PROT</p> <p>Sede: Puerto Rico (Invitado especial)</p> <p><i>Tedium effect</i> junto a tocar otras 3 personas</p>
	palacio	Temporada mala

	rey	oro
	ESTO ES PARA VALIENTES	plata
		pedras preciosas
<p>Pastor: René González</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 14 de enero de 2013 P.M.</p> <p>Tiempo: 46:30</p> <p>Metáfora: EMOTIVO</p> <p>Sede: Puerto Rico (Invitado especial)</p>	<p>Pastor: Rudy Gracia</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 15 de enero de 2013 P.M.</p> <p>Tiempo: 1:18:10</p> <p>Metáfora: <i>Llena tu mente de abundancia</i></p> <p>Sede: Florida (Invitado especial en PR) Iglesia Segadores de Vida</p> <p>TEDIUM EFFECT CODAZOS</p>	<p>Pastor: Rudy Gracia</p> <p>Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i></p> <p>Fecha: 16 de enero de 2013 P.M.</p> <p>Tiempo: 1:17:57</p> <p>Metáfora:</p> <p>Sede: Florida (Invitado especial en PR) Iglesia Segadores de Vida</p> <p>SOPAPO</p> <p>Doble sentido relato esposa</p> <p>Disc motivacional AD POPULUM 32:19</p>
finanzas	situación económica	8 motoras
	riquezas	diezmos
	pobreza	dar el 25%
	economía	empresa
	prosperar	carros caros
	abundancia (material)	
	millonario	
	multimillonario	

*TODOS LOS PASTORES EN *PRIMICIAS 2013* HAN USADO EL RELATO DE JACOB Y SUS HERMANOS COMO TEXTO PRINCIPAL DE LOS SERMONES.

Pastor: Ayo	Pastor: Sydney Stair	Pastora: Iris Torres	Pastor: Daniel Calvetti
Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i>	Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i>	Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i>	Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i>
Fecha: 6 de enero de 2013 A.M. Tiempo: 1:14:44	Fecha: 9 de enero de 2013 P.M. Tiempo: 1:17:58	Fecha: 8 de enero de 2013 P.M. Tiempo: 53:14	Fecha: 10 de enero de 2013 P.M. Tiempo: 55:57
Metáfora:	Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar	Metáfora:	Metáfora: Siembra de la semilla para cosechar
Sede: Puerto Rico (Invitado especial desde África)	Sede: Puerto Rico (Invitado especial)	Sede: Puerto Rico Iglesia Caballero de la Cruz	Sede: Puerto Rico (Invitado especial)
Dice que es una Conferencia NO SERMÓN			PONTE PA'TU NUMERO
regalos	crisis económica	ofrenda/dinero	aretes de oro
dar tres casas	pintarse los labios		oro fundido
25 pares de zapatos	dinero		
Mercedes Benz	instituciones bancarias		
BMW	<i>Wall Street</i>		
	riquezas		
estilo de vida*	transferencia financiera		
vender	oro refinado		
fama	traer primicias		

dinero	regalos		
poder	oro		
rico	plata		
tanto dinero	telas		
dinero en efectivo	perfumes		
tirar dinero en la calle	el hombre más rico de la región		
uno de los hombres más ricos	alhajas de plata		
riquezas	alhajas de oro		
negocios	pendientes		
	brazalete		
	vestidos		
	cosas preciosas		
	podrido en dinero		
	calles pavimentadas en oro		
	comprar casa		
	comprar carro		
	cheque		
	carro nuevo		
	apartamento nuevo		
	ofrenda		
	Minuto 58 Uso del prefijo SUPERABUNDANTE		
	danzar en la oficina del banco		

Pastor: Abraham Hernández	Pastor: Mickey Mulero	Pastor: Edwin Santiago	Pastor: Edwin Santiago
<i>Título: Gosén: Seguros en Él</i>	<i>Título: Gosén: Seguros en Él</i>	<i>Título: Gosén: Seguros en Él</i>	<i>Título: Gosén: Seguros en Él</i>
Fecha: 11 de enero de 2013 P.M.	Fecha: 12 de enero de 2013 P.M.	Fecha: 13 de enero de 2013 A.M.	Fecha: 13 de enero de 2013 P.M.

Tiempo: 52:02	Tiempo: 1:13:17	Tiempo: 1:03:09	Tiempo: 1:00:29
Metáfora:	Metáfora:	Metáfora: <i>Puerta Cairo</i>	Metáfora:
Sede: Puerto Rico (Invitado especial)	LENGUAJE EMOCIONAL COMIANOS EL PERDON	DISC MOTIVACIONAL PROACTIVO	DISC MOTIVACIONAL PROACTIVO
n/a	Sede: Puerto Rico (Invitado especial)	Sede: Puerto Rico (Invitado especial)	Sede: Puerto Rico (Invitado especial)
	Se habla en lenguas	<i>Tedium effect</i> junto a tocar otras 3 personas	
	Palacio	Temporada mala	dinero
	Rey	oro	prestigio
	ESTO ES PARA VALIENTES	plata	fama
		pedras preciosas	Poder
			éxito (material)
			empresas
			negocio
			empresarios
Pastor: René González	Pastor: Rudy Gracia	Pastor: Rudy Gracia	
Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i>	Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i>	Título: <i>Gosén: Seguros en Él</i>	
Fecha: 14 de enero de 2013 P.M.	Fecha: 15 de enero de 2013 P.M.	Fecha: 16 de enero de 2013 P.M.	
Tiempo: 46:30	Tiempo: 1:18:10	Tiempo: 1:17:57	
Metáfora:	Metáfora: <i>Llena tu mente de abundancia</i>	Metáfora:	
DISCURSO MOTIVACIONAL EMOTIVO			

Sede: Puerto Rico (Invitado especial)	Sede: Florida (Invitado especial en PR) Iglesia Segadores de Vida <i>TEDIUM EFFECT</i> CODAZOS En el minuto 29:58 la palabra de Dios en griego = semen	Sede: Florida (Invitado especial en PR) Iglesia Segadores de Vida SOPAPO Doble sentido relato esposa Disc motivacional <i>AD POPULUM</i> 32:19	
finanzas	situación económica	8 motoras	
	riquezas	diezmos	
	pobreza	dar el 25%	
	economía	empresa	
	prosperar	carros caros	
	abundancia (material)		
	millonario		
	multimillonario		

11. FAV: ¿SECTA O IGLESIA?

Reconocer que las creencias religiosas articulan dimensiones de ser y deber ser constituye un punto nodal. Lo interesante es que en relación con ellas, las dimensiones simbólicas se articulan con conflictos sociales y exceden el ámbito de lo sagrado como tal. En otras palabras, sin el respeto a las creencias de los otros, aun cuando no se compartan, difícilmente se podrá avanzar en la satisfacción de anhelos humanos de plenitud.

Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Cerutti Guldberg

Como parte de los distintos análisis que se realizan en esta tesis incluimos la distinción que debe hacerse sobre esta entidad en relación a su clasificación discursiva dentro de la categoría de secta o de religión desde la perspectiva científica y legal. Es imperante señalar, primeramente, la concepción negativa que ha acuñado el término *secta* por diversas razones. Aclaremos que en otro apartado presentamos una lista de las características sectarias, desde la perspectiva teológica, y esbozamos un análisis sobre su ocurrencia en FAV. De entrada hay que mencionar el señalamiento que la iglesia realizaba a cerca del protestantismo al referirse a ello como la secta de Lutero. Citamos el *Edicto de Fe* con el que se promulgaba la fundación de un tribunal, según recoge Carlos Mondragón en su artículo *Protestantes y protestantismo en América Latina: Reflexiones en torno a la variedad de experiencias en su introducción (2005)*:

Secta de Lutero. O si sabéis o habéis oído decir que alguna o algunas personas hayan dicho, tenido o creído que la falsa y dañada secta de Martin Lutero y sus secuaces es buena, o hayan creído y aprobado algunas opiniones suyas, diciendo que no es necesario que se haga la confesión al sacerdote, que basta confesarse solo a Dios, y que el Papa ni sacerdotes no tienen poder para absolver y

que no ha de haber imágenes en las iglesias, y que no hay purgatorio, y que no hay necesidad de rezar por los difuntos, y que no son necesarias las obras, que basta la fe con el bautismo para salvarse, y que cualquiera puede confesar y comulgar, uno a otro, debajo de entre ambas especies, pan y vino, y que el Papa no tiene poder para dar indulgencias, perdones ni bulas y que los clérigos, frailes y monjas se pueden casar, o que hayan dicho que no ha de haber frailes y monasterios, quitando las ceremonias de la religión, y que mejor y más perfecto estado es el de los casados que el de la religión, ni de los clérigos ni frailes, y que no hay fiestas más [que] los domingos y que no es pecado comer carne en viernes, ni en cuaresma y en vigilias, porque no hay ningún día prohibido para ello; o que hayan tenido, o creído alguna o algunas otras opiniones del dicho Martin Lutero y sus secuaces, o se hayan ido fuera de estos reinos a ser luteranos (Mondragón, 2005: 11).

No obstante, en los próximos apartados se presenta la información concerniente a las diferentes características que se incluyen en cada una de estas clasificaciones a partir de las teorías expuestas por varios expertos científicos y legales en el tema. Se incluye, como parte de la información y del correspondiente análisis, los criterios propuestos desde el ámbito de la psiquiatría, específicamente de los especialistas en el tema sectario Robert Lifton (1989) y Margaret Singer (1996). Igualmente, las siete tácticas para fundar su propio culto propuestas por los psicólogos Anthony Pratkanis y Elliot Aronson (1994). Incluimos también los procesos de desprogramación sectaria que se han generado a partir del surgimiento del fenómeno sectario como un *modus vivendi*. Asimismo, al final resumimos varias alternativas propuestas por entidades anticultos que se han fundado en distintos países y su contraparte política, en cuanto a leyes establecidas, en el Parlamento Europeo y otras legislaturas a nivel mundial. Antes de proseguir

aclaremos que, puesto que se hace referencia a varias sectas reconocidas a nivel mundial, primeramente se presenta la información sobre cada una de las sectas nombradas. Como un último detalle, antes de presentar la información sobre las organizaciones sectarias actuales, citamos el texto *Protestant Presence and Social Change in Latin America: Contrasting Visions* bajo la autoría de Guillermo Cook. Este texto recoge una lista de las estrategias establecidas por el Vaticano para atajar la proliferación de sectas protestantes y atraer nuevos adeptos desde los tiempos de la colonización hasta el año 2000.

Estrategias de supervivencia de la Iglesia Católica: Las estrategias del Vaticano

(Cook, 1994: 119)

1. *Christendom* Fusión de Iglesia y Estado durante la época colonial
2. *Realineación política* Nuevas doctrinas después de la separación entre Iglesia y Estado.
3. *Teología de la Liberación y el establecimiento de Iglesia junto a comunidades* Se realizaron durante los años '70 y '80 para recuperar a las masas.
4. *Lumen 2000* La nueva evangelización de Latinoamérica durante la época del Papa Juan Pablo II.

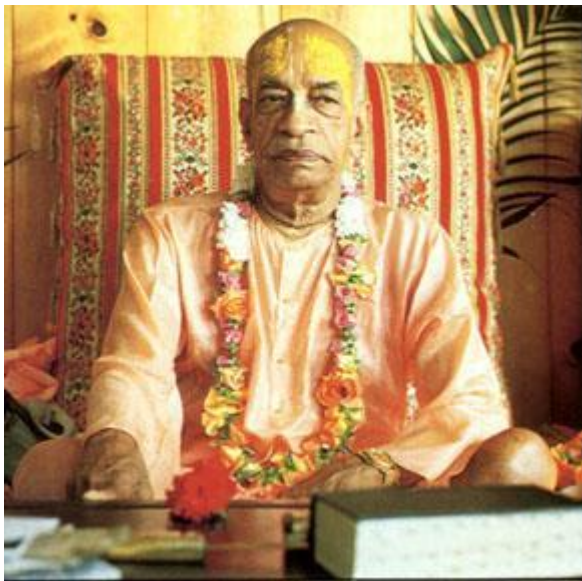
Como mencionamos previamente, desde sus comienzos el protestantismo fue denominado la secta de Lutero. Cook (1989) enumera las distintas estrategias del Vaticano para poder atraer nuevos feligreses o aquellas ovejas que se habían marchado del catolicismo y de atajar la continua proliferación del protestantismo. Evidentemente, hubo un proceso en *continuum* donde la proliferación de distintos grupos y a través de distintas regiones tuvo lugar de manera estructurada. Tal y como planteamos en nuestro apartado sobre el *status quo* del protestantismo en Latinoamérica, el proceso de desarrollo y establecimiento en esa región fue asociado directamente

a la época poscolonial y, desde la perspectiva lingüística que nos ocupa en esta disertación, fue eje principal del aprendizaje de la lectura y la escritura entre los grupos marginados. Cada secta estratégicamente busca crear funciones sociales que validen su existencia dentro del grupo de sectas. A continuación presentamos algunas de las más relevantes actualmente.

Cada una de estas organizaciones aparece identificada como sectas dañinas según el *Informe Cottrell* presentado en el Parlamento Europeo en el año 1984. Incluimos a continuación: (1) Hare Krishna, (2) Los hijos de Dios o La Familia Internacional (LFI), (3) Iglesia de la Unificación y (4) la Iglesia de la Cienciología (Dianética).

1. Sectas modernas: desarrollo e historia

1. 1 Hare Krishna y los Vedas



A partir de la información presentada en la página cibernética oficial de ISKCON se presentan las características más relevantes de este movimiento. Se incluyen los datos sobre: (1) el origen y su trayecto, (2) la vestimenta, (3) las prácticas rituales, (4) sus organizaciones

educativas y, (5) finalmente, las críticas expuestas en artículos relacionados que citamos más adelante. Esta entidad religiosa fue fundada por el bengalí A.C Bhaktivedanta Swami Prabhupada en el año 1966 en la ciudad de Nueva York. La organización más importante que difunde esta religión lleva por nombre ISKCON, por sus siglas en inglés, *International Society for Krishna Consciousness*. En español se conoce como Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna. ISKCON ha adoptado una gran cantidad de tradiciones y aspectos de la idiosincrasia occidental. Asimismo, ha logrado implantar y mantener templos en más países del mundo que cualquier otro grupo religioso fundamentado en la cultura hinduista. En la actualidad tienen 400 templos distribuidos entre Estados Unidos, Vrindaban, Manipur, Francia, Australia, Sudáfrica, Inglaterra, Suecia, e India y alrededor de un millón de simpatizantes. Practican la doctrina Vaisnava. Los practicantes se llaman *gaudiya vaisnavas* son monoteístas y reconocen a la divinidad como *Krishna*. El visnuismo busca crear un vínculo armonioso con la divinidad suprema. En realidad las escrituras sagradas hinduistas dogmatizan la comprensión del ser como una entidad no material o de origen espiritual y divino. Según ellos constituye una fase inicial para el conocimiento de la verdad.

Las enseñanzas de ISKCON se basan en las del santo bengalí Chaitania (1486-1533), calificado por sus prosélitos como la última encarnación personal de Krisná. El bengalí Bhaktivedanta Prabhupada (1896-1977) se proclamaba como la séptima reencarnación. En el año 1971 Prabhupada crea el primer *gurukula* en la ciudad de Dallas. Eventualmente se desarrollaron muchos en otras ciudades de Estados Unidos y otros países del mundo. *Gurukula* significa casa del gurú. Los *gurukula* eran un tipo de instituto internado establecido con fines educativos para adoctrinar a la creciente población de seguidores. Los mismos eran atendidos por jóvenes *brahmacharis*, entiéndase monjes célibes. En realidad el concepto proviene de las religiones

hindúes en general quienes aún conservan esta práctica para el estudio de los Vedas. Los *gurukulas* más importantes se crearon en 1976 en Vrindavan y Maipú. Posteriormente, en el año 1982, se abrieron una gran cantidad de estos institutos en Francia, Australia, Sudáfrica, Inglaterra, Suecia, e India.

Prabhupada también impulsó a sus seguidores a crear el BBT, por sus siglas en inglés *Bhaktivedanta Book Trust*, es decir el Fondo Editorial Bhaktivedanta. Su función era la publicación y, por ende, la difusión de las doctrinas predicadas por ISKCON. De este modo los seguidores debían traducir sus libros como el *Bhagavad-guita* (el capítulo más filosófico del texto épico-religioso *Majábhharata*, del siglo III a. C.), el *Bhágavata-purana* (del siglo X d. C.) y muchas otras escrituras hinduistas al inglés. Posteriormente se tradujeron también a 60 idiomas y fueron vendidos en aeropuertos y calles de las principales ciudades del mundo. En conjunto al establecimiento y desarrollo de los *gurukulas* estas constituyeron las actividades fundamentales no solo para solidificar, sino para difundir la doctrina de ISKCON. Asimismo, conformaron buena parte de las actividades económicas de la institución. Durante los años 1976 al 1978 la institución es objeto de críticas negativas dada su estrategia de disfrazarse de Papá Noel para realizar la recolección de fondos durante la época navideña. En el año 1977 su fundador fallece y once de sus discípulos ascienden a gurús. En la actualidad hay alrededor de 30 fungiendo como iniciadores. En general, a partir de este evento hubo muchas divisiones que repercutieron en la cantidad de participantes y tuvo lugar un exagerado decrecimiento. Considérese, por ejemplo, que para el año 1980 había unos 3,000 devotos en los templos de Estados Unidos y dos décadas más tarde hay tan solo 750. Para tener una idea más clara específicamente en el templo ubicado en Washington D.C. actualmente habitan 15 en comparación con los 35 que había en 1980.

Sin embargo, antes de proseguir con los detalles sobre las prácticas de los devotos cabe mencionar información sobre la estrategia de venta utilizada en la distribución de los libros. Los psicólogos Anthony Pratkanis y Elliot Aronson (1992) argumentan que el éxito de la venta se debe a la *norma de reciprocidad*. Asimismo aclaran que A.C. Bhaktivedanta era director de una próspera empresa farmacéutica quien a comienzos de los años '60 se cambió su nombre a Swami Prabhupada y se trasladó a Estados Unidos para fundar ISKCON. Mediante la venta de la revista *Back to God Head* y una edición de lujo del *Bhagavad Gita* sufragaron gastos suficientes para expandirse mundialmente. No obstante, el logro se debió principalmente a dos factores: (1) el equipo de vendedores reclutados por el maestro y (2) la norma de reciprocidad al regalar una flor. En principio los vendedores Hare Krishna vestían con túnicas anaranjadas, las cabezas rapadas y llevando sandalias de goma eran repudiados y sacados por la policía de la mayoría de los sitios a donde acudían a vender sus libros. Eventualmente, según afirma también Cialdini en su texto *Influence* (1984), quien pasó muchas horas observando a los Krishnas en los aeropuertos, se dieron a la tarea de regalar una flor.

The Krishnas' resolution was brilliant. They switched to a fund-raising tactic that made it unnecessary for target persons to have positive feelings toward the fund-raisers. They began to employ a donation-request procedure that engaged the rule for reciprocation, which, as demonstrated by the Regan study, is strong enough to overcome the factor of dislike for the requester. The new strategy still involves the solicitation of contributions in public places with much pedestrian traffic (airports are a favorite), but now, before a donation is requested, the target person is given a "gift"—a book (usually the Bhagavad Gita), the Back to Godhead magazine of the

Society, or, in the most cost-effective version, a flower. The unsuspecting passerby who suddenly finds a flower pressed into his hands or pinned to his jacket is under no circumstances allowed to give it back, even if he asserts that he does not want it. “No, it is our gift to you,” says the solicitor, refusing to accept it. Only after the Krishna member has thus brought the force of the reciprocation rule to bear on the situation is the target asked to provide a contribution to the Society (Cialdini, *Influence*, 1984: 17-18).

Los practicantes de esta secta se caracterizan por cantar repetitivamente (el mínimo es entre 400 a 1728 veces al día) el mantra *hare krishna* y bailar por las calles de todas las ciudades importantes del mundo con *mridangas*, es decir, tambores y pequeños *kártalos* o platillos de mano. Dentro de la secta existen cuatro *principios regulativos* que deben seguirse:

1. No practicar sexo ilícito, entiéndase extramatrimonial o como parte de la vida matrimonial, pero sin fines reproductivos.
2. No ingerir bebidas intoxicantes o estimulantes como café, alcohol, drogas o té.
3. No ingerir carnes, pescado, ajo, huevos, hongos ni cebolla
4. No participar en juegos de azar o permitirse analizar otros temas a excepción de su doctrina.

Además, deben participar activamente en las actividades económicas que incluyen la distribución y venta de los libros y la recolección de fondos. También es requerido asistir al canto de los mantras en las calles, es decir al *járinam*. La realización consecuente de todas estas actividades ofrece la posibilidad de, a partir de unos dos años, recibir una iniciación o *diksá*. Tal iniciación es llevada a cabo por un gurú y consta de una ceremonia de fuego. Existen, además, otros tres tipos de iniciaciones que pueden realizarse una vez se ha obtenido la primera. Estas

constan de diversos privilegios y requieren prácticas más complejas. La segunda iniciación puede ser la *harinama*, o sea, en el nombre del Krishna. Por lo regular se obtiene dos años después de la primera y se requiere practicar las cuatro reglas y rezar el mantra 16 veces diarias. Una vez obtenida se cambiarán las ropas a color blanco o anaranjado según la condición de estado civil. La tercera iniciación es la brahmínica. En esta el devoto recibe un cordón sagrado y el mantra secreto *gáiatrí* y se convierte entonces en un *brahmana*. Usualmente es un conocedor y predicador de los textos tradicionales, el *Bhagavad-guitá* y el *Srimad-bhágavatam*. La cuarta y última iniciación es la del renunciante o *saniási*. En la misma el devoto cambia sus prendas de vestir por unas más sencillas y recibe el mantra de *saniási* que debe rezar diariamente. Por su parte, la ceremonia de fuego constituye un acto de bendición que se realiza en momentos claves de la vida del devoto como el nacimiento, el matrimonio, el embarazo, las iniciaciones o el fallecimiento. Como práctica habitual se ofrecen en los templos tres servicios de adoración diarios y se colocan flores, incienso, platos vegetarianos y agua. Asimismo, un ritual importante es ingerir los platos vegetarianos y ofrecidos a la divinidad. Es importante mencionar que como parte de las actividades benéficas que ha llevado a cabo la entidad a nivel internacional se encuentra la distribución de comida vegetariana en las localidades de extrema pobreza y zonas de desastre. La organización encargada y en asociación con ISKCON lleva por nombre *Fit for Life*.

Finalmente, sin entrar en detalles, mencionamos que la ropa distintiva de los devotos de esta secta no es muy variada y tan solo exige a las mujeres llevar saris de cualquier color sin importar la edad, a excepción de las viudas quienes lo llevan blanco, y los hombres, pantalones de tipo túnica anaranjados si están solteros o blancos si están casados.

Dentro de las críticas más contundentes según plantea Burke Rochford Jr., E. (2011) en su artículo *Knocking on Heaven's Door: Violence, Charisma, and the Transformation of New*

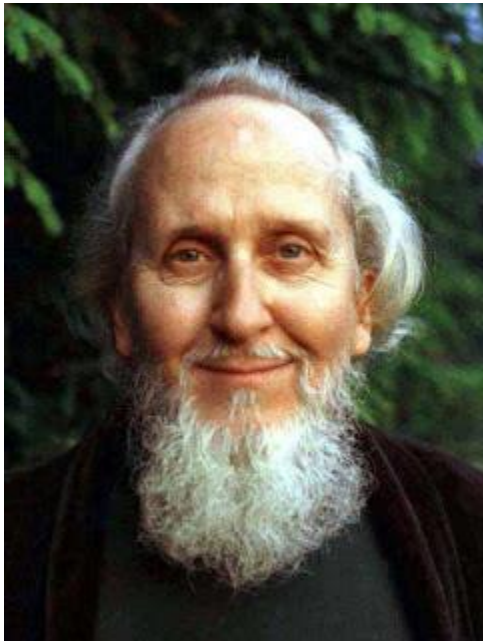
Vrindaban (*ibid* Lewis, James R. *Violence and New Religious Movements* Oxford University Press. p. 456.) se pueden mencionar las siguientes: (1) ISKCON ha sido catalogada como una secta destructiva por parte del *Parlamento Europeo* y los gobiernos de Francia, Alemania e Israel, (2) sus actividades son en general proselitistas, (3) sus centros educativos conocidos como *gurukulas* fallaron tanto en la seguridad física y emocional de los discípulos como en la preparación académica formal de su personal y (4) a partir de los distintos análisis psicológicos sus prácticas resultan sectarias conforme a los eventos que han tenido lugar (como suicidios) al llevarlas a cabo. Este último punto queda claramente expuesto en el texto *El néctar de la devoción*, en el que Bhaktivedanta Prabhupada aconseja sobre cuál debe ser la actuación de un fiel que escucha insultos contra Krishna:

Hay tres maneras de comportarse ante tales insultos. Si uno oye blasfemar de palabra, debe ser tan experto que pueda derrotar al adversario, entonces el siguiente paso es que uno no debe quedarse ahí mansamente, sino que debe quitarse la vida. El tercer proceso se sigue si se es incapaz de ejecutar los procesos mencionados, y consiste en que uno debe abandonar el lugar y marcharse. Si un devoto no realiza ninguno de los tres procesos mencionados anteriormente, él cae de su posición de devoción. Prabhupada, *El néctar de la devoción*, (1966) capítulo 9, pág. 63.

Las críticas y reclamos que provienen del ámbito del hinduismo ortodoxo no distan de las planteadas previamente. Esta rama religiosa cataloga a los grupos de Hare Krishna junto a ISKCON como irrespetuosa dada su actitud indiferente hacia estas vertientes védicas antiguas.

Asimismo, no aceptan la integración de prácticas occidentales afines al cristianismo y de las religiones pertenecientes a la llamada *Nueva Era* puesto que son contrarias o al menos difieren de las tradiciones hindúes. De hecho, argumentan que el uso del término *deva* que significa Dios para referirse solamente a Krishna en lugar de a todos los dioses y semidioses se considera una estrategia proselitista y hasta de mercadeo por parte del fundador de ISKCON para poder entrar en las sociedades occidentales fundamentalmente monoteístas. De este modo han establecido que no reconocen a las religiones Hare Krishna ni a ISKCON como parte de sus religiones tradicionales fundamentadas en las doctrinas de los antiguos Vedas. Como una referencia adicional mencionamos que los detalles de la organización aparecen en la página oficial: <http://directory.krishna.com>.

1.2 Los hijos de Dios o La Familia Internacional (LFI)



El fundador de esta secta, *Los hijos de Dios*, es David Berg (1919–1994). Un hombre californiano proveniente de una familia esencialmente religiosa. A la edad de siete años su progenitora le construye un templo y con él toda la falacia sobre el paralelismo de su vida y su nombre (David) con la trayectoria mesiánica. De acuerdo a la información actual en su página oficial cibernética (<http://portal.tfionline.com/es/>) estos son los datos administrativos más relevantes de la organización:

Debajo de ellos, la gestión se divide en los Servicios Mundiales de Creaciones y *Family Care Foundation*. Cada región es dirigida por un equipo de Oficiales de Continente, cada equipo suele tener cinco a siete miembros. Las estructuras de gestión bajo el equipo de Oficiales de Continente son más variables y sus miembros se cambian con frecuencia.

Durante los últimos 40 años La Familia Internacional (Aurora Producciones) ha distribuido más de 1000 millones de ejemplares de impresos del evangelio en más de 61 idiomas, más de 2,2 millones de videos y 12,8 millones de casetes, discos compactos y DVD en más de 20 idiomas.

La financiación está basada en el diezmo, aunque aceptan apoyo financiero personal y empresarial. (Recuperado en <http://portal.tfionline.com/es/> el 9/10/2015.)

Páginas oficiales cibernéticas de la entidad

Activated (Conéctate en inglés)

<http://www.activated.org/>

Activated (en alemán)

<http://www.activated-deutsch.org/>

Activated (en chino tradicional)

<http://www.activatedchinese.org/>

Audioconéctate

<http://audioconectate.org/>

Contato (Conéctate en portugués)

<http://activated.org/br/>

Contatto (Conéctate en italiano)

<http://www.progettoaurora.net/contatto>

Conéctate

<http://www.activated.org/es/>

David Berg (en inglés)

<http://www.davidberg.org/>

Documentos rectores

<http://tficharter.com/es/>

Karen Zerby (en inglés)

<http://www.karenzerby.org/>

LFI en Facebook

<http://www.facebook.com/thefamilyinternational>

La Familia Internacional

<http://www.lafamilia.org/>

La Familia Internacional (en Europa)

<http://thefamilyeurope.org/>

La Familia Internacional (en chino)

<http://www.thefamilyinternational.org/zh/>

La Familia Internacional (en francés)

<http://www.thefamilyinternational.org/fr/>

La Familia Internacional (en inglés)

<http://www.thefamilyinternational.org/>

La Familia Internacional (en portugués)

<http://www.thefamilyinternational.org/pt/>

Los Niños de Dios (en inglés)

<http://www.childrenofgod.com/>

Noticias de prensa (en inglés)

<http://news.tfionline.com/>

Podcasts de LFI (en inglés)

<http://podcasts.thefamily.org/>

Tienda virtual de Aurora Production

<http://www.auroraproduction.com/es/shop/>

Virginia Brandt Berg (en inglés)

<http://virginiabrandtberg.org/>

La Familia Internacional (LFI) es el nombre oficial hoy día de la entidad fundada por David Berg. Actualmente está presente en más de 90 países, según consta mediante todas estas direcciones de páginas oficiales que aparecen en su página oficial. Cabe destacar que aparece como una de las sectas destructivas en Europa, según el *Informe Cottrell* presentado en el Parlamento Europeo en el año 1984. Empero, la organización continúa operaciones a nivel mundial en lo que divide en Secciones regionales en: Europa central y oriental, Europa occidental, India y Sureste Asiático, México, Centroamérica, Norteamérica, Pacífico Asiático, Sudamérica y África. De acuerdo a la información ofrecida (<http://www.thefamilyinternational.org/es/work/>) prestan servicios sociales a las comunidades de forma simultánea a su labor de evangelización. Sus dogmas religiosos los fundamentan en el pasaje bíblico de Juan 3:16: *Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en Él cree, no se pierda, más tenga vida eterna* y en Juan 4:8-11 *Dios es amor ... [y] si Dios nos ha amado así, debemos también nosotros amarnos unos a otros*. Como parte de la afiliación a la entidad se establecen unos

estatutos dirigidos a los miembros que funcionan a modo de reglamento para pertenecer a la misma y aparecen en la siguiente página cibernética: <http://tficharter.com/es/estatutos/>.

1.3 Iglesia de la Unificación



La Iglesia de la Unificación también es conocida como la Secta Moon por el nombre de su fundador Sun Myung Moon. “El Holocausto fue el castigo que recibieron los judíos por haber crucificado a Jesús” argumenta Moon. En su biografía oficial relata de este modo los motivos de la fundación de su imperio:

En una mañana de Pascua de 1935, Jesús se le apareció al joven Sun Myung Moon mientras estaba orando en una montaña de Corea. En esa visión, Jesús le pidió que continuara el trabajo que él mismo había comenzado sobre la tierra 2.000 años atrás. (Recuperado de la página cibernética oficial del Reverendo Moon

http://www.reverendsunmyungmoon.org/rev_moon_life.html el 9/9/2015).

Jesús le pidió que completara la tarea de establecer el Reino de Dios en la tierra y traer paz a la humanidad. Sorprendido, se puso manos a la obra, y en los años siguientes redactó el libro sagrado del movimiento: *El Principio Divino*. En unos años difíciles para su pueblo por la ocupación japonesa, Moon llegó a ser encarcelado por sus actividades de carácter nacionalista.

Antes de proseguir, resaltamos el paralelismo de la autoría de este libro con la actuación de John Smith fundador de los *Mormones* y la escritura de su *Libro del mormón*, entre otros. Hasta su fallecimiento, en el 2012, Moon, junto a su esposa se autoproclamaban *los padres verdaderos de la humanidad*. Empero, el funcionamiento de la secta continúa actualmente con el mismo *modus operandi*, según publica el periodista Luis Santamaría, el 4.03.15 a las 8:56 AM, en una noticia de la AFP (por sus siglas en francés, *Agence France-Presse* es la agencia de noticias más antigua en el mundo y una de las mayores junto con *Reuters* y *Associated Press*. AFP tiene sede en París, con centros regionales en Washington DC, Hong Kong, Nicosia, y Montevideo y oficinas en 110 países):

Miles de parejas han participado ayer, 3 de marzo, en Corea del Sur en una boda masiva. Alrededor de 3.800 parejas se han dado el “sí, quiero” en una ceremonia para fieles de la Iglesia de la Unificación, que fundó a mediados de los 50 el autodenominado reverendo Sun Myung Moon. Lo cuenta AFP.

Las parejas, en su mayoría jóvenes, iban vestidas de forma idéntica. Muchos se habían conocido tan sólo unos días antes del evento, en

Gapyeong, al este de la capital del país, Seúl. Este tipo de bodas colectivas son famosas dentro de la Iglesia de la Unificación, desde su fundación por Moon, en 1954.

Moon murió en septiembre de 2012, a los 92 años, y su viuda, de 72 años, Hak Ja Han, ha sido la encargada de presidir este martes la ceremonia. En 1997, 30.000 parejas se casaron en Washington, y dos años más tarde, alrededor de 21.000 llenaron el Estadio Olímpico de Seúl.

La mayoría de las parejas que han participado en el evento ya estaban casadas, pero lo habían hecho antes de unirse a la secta, por lo que ahora han optado por renovar sus votos como miembros de pleno derecho. De todas ellas, unas 800 parejas se habían conocido tan sólo cuatro días antes del enlace.

Las bodas masivas son particularmente características de esta organización y, cabe destacar, que actualmente utilizan la tecnología como una herramienta fundamental en el proceso puesto que utilizan la comunicación remota vía satélite para casar simultáneamente parejas ubicadas en otros países. Empero, habría que cuestionar la legalidad de este tipo de actividad. Incluimos en los apéndices varias fotos sobre la mencionada como referencia adicional.

1.4 La Cienciología o Dianética (*Scientology*)

Al igual que todas las demás sectas mencionadas esta es una organización que opera a nivel internacional. Asimismo, se considera destructiva de acuerdo a los informes realizados por el Parlamento Europeo desde el año 1984. En el documental de la BBC *Panorama: the Secrets of Scientology* se plantean las estrategias y regulaciones utilizadas para lograr la permanencia de la feligresía dentro del grupo. Sin embargo, a raíz de su accidentada incursión en Europa: *los*

seguidores de la secta volvieron a ser noticia al lanzar manotazos de ahogado ante la negativa del gobierno alemán de permitir a sus miembros participar en cargos públicos dentro del poder Ejecutivo o en partidos políticos. Así se publica en el artículo del portal Auspiciado por el Arzobispado de Buenos Aires. El material forma parte de su curso *El Fenómeno de las Sectas y los NMR* y parte del contenido es cortesía de la Fundación S.P.E.S (por sus siglas en español, *Servicio Para el Esclarecimiento en Sectas*) en Argentina, en conjunto con la Iglesia Católica local (Recuperado en: <https://www.aciprensa.com/recursos/que-es-la-cienciologia-523/> el 9/10/2015).

De acuerdo a la información que aparece en la página cibernética oficial de la Iglesia Católica, esta fundación fue creada en la ciudad de Buenos Aires a fines de 1989 por José María Baamonde (1959–2006), co-fundador de la Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas basándose en los lineamientos del documento del Secretariado para la Unidad de los Cristianos de la Santa Sede *Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos - Desafíos Pastorales* publicado en 1986. Baamonde presidió la fundación hasta mediados del 2001, cuando la asumió Luis Esteban Roldan, exsubsecretario de culto de la República Argentina (1998-1999). Cuenta con departamentos de Documentación y Estadísticas, de Formación, de Prensa y Publicaciones y de Asistencia Técnica. Además de la edición de libros y artículos, la fundación publica el boletín *Info-Spes* y brinda asistencia psicológica, asistencia a familiares y cursos respecto a la problemática de la membresía sectaria.

(Recuperado en: <http://es.catholic.net/op/articulos/21697/fundacin-spes-.html> el 9/10/2015).

Los orígenes

Según un reporte de *La Vanguardia* de Barcelona, la "doctrina" de la secta surgió en la imaginación de su fundador, Ron Laffayette Hubbard, un escritor de ciencia ficción que nació en Nebraska en 1911. Con el fin de captar adeptos, Hubbard mezcló la fantasía de sus novelas con la realidad.

Cura costosa

En su obra más conocida "Dianética: La ciencia moderna de la salud mental", Hubbard dice que "nos podemos liberar de nuestras psicosis si nos enfrentamos a los incidentes traumáticos o enagramas que bloquean nuestra mente". Según el fundador, liberarse de estos es muy fácil, pero muy costoso ya que implica una "audición" con la ayuda de un "audímetro" de hasta 5 mil dólares. Sin embargo, el curso completo que concluye el "camino de purificación", implica expulsar todos los enagramas que, similares a los traumas freudianos, "son producto de los errores cometidos en vidas anteriores". Hoy, eliminar todos los traumas del presente y pasado puede costar más de 80 mil dólares.

Ovejas famosas

Por ello, la campaña proselitista de la Cienciología apunta generalmente a "las ovejas con cascabel" y con dinero. "Si consigues que las ovejas con cascabel te sigan —decía Hubbard—, te seguirán todas". Así, en 1955 pretendió convencer a Ernest Hemingway, Orson Welles, John Ford, Pablo Picasso y Walt Disney, y aunque ninguno de ellos aceptó, 40 años después la lista de sectarios impresionaría a cualquiera.

Frente europeo

Los tratamientos de la Cienciología, sin embargo, no han sido muy acogidos en Europa donde destacadas personalidades los han rechazado. En los últimos años, los ministros de Asuntos Exteriores de Alemania y Francia, Klaus Kinkel y Hervé de Charette, compartieron sus posiciones al respecto. El ministro francés se unió a la "aprensión" de los alemanes hacia la secta, mientras que Kinkel se refirió a una carta publicada en el *International Herald Tribune* y firmada por una larga lista de estrellas, en la que la secta se presentaba como víctima de una persecución similar a la del holocausto judío. (Recuperado en <https://www.aciprensa.com/recursos/que-es-la-cienciologia-523/> el 9/10/2015).

Cabe mencionar que actualmente esta organización opera en 167 países. Su *modus operandi* ha sido cuestionado, principalmente en los países europeos dadas las leyes particulares sobre las sectas. Como se ha mencionado, el origen de la Cienciología propuesto por su fundador, Lafayette Ronald Hubbard (1911-1986), un escritor de literatura de ciencia ficción con enormes aspiraciones financieras, incluye un alienígena al que llama Xenu. Desde hace 75 millones de años Xenu confinó en la Tierra a los *thétanos*, malvados espíritus que hasta nuestros días infectan la psiquis de los hombres. Mediante un complicado sistema de niveles que exigen pagos a la feligresía se desvela a sus participantes los misterios del universo y de su propio ser. Las pautas que en un principio ya sientan este tipo de orígenes han resultado en severas críticas con respecto a la legitimidad y veracidad de su funcionamiento.

Desde la perspectiva académica, la revista paródica *National Lampoon* publicada por la Universidad de Harvard, durante la década de los años 70, hace referencia mediante imágenes cómicas y fragmentos textuales a la inocuidad de la ideología teológica, científica y espiritual que profesa esta secta. En su artículo titulado *Diarrhetics*, (febrero de 1989) en alusión a la publicación

del libro titulado *Dianetics* y su correspondiente organización internacional la *Dianética*, el autor Nick Bakay manifiesta desde la portada la ventaja financiera que se oculta tras la espiritual organización, que, en este caso, trata de apuntar hacia la alimentación del ser humano. En pleno Siglo XXI parecería imposible la existencia de una feligresía tan cuantiosa y, a juzgar por los fundamentos de esta religión, tan exenta de una perspectiva crítica, al menos de una forma básica para la lógica humana. Empero, el alienígena Xenu ha logrado servir de entretenimiento y manipular la espiritualidad de una membresía que supera varios dígitos en sus cifras en 167 países. Por otro lado, la resistencia encontrada en los países europeos ha sido importante y, asimismo, las nutridas organizaciones que han estructurado sus exmiembros como una coalición que desvela dos aspectos incongruentes: (1) los modos de funcionamiento y (2) el peso financiero sobre la feligresía. Como un dato adicional, cabe mencionar que las principales cadenas televisivas (*BBC*, *CNN*, *ABC*, entre otras) han realizado documentales en las distintas sedes de esta secta ávidos de encontrar respuestas sobre su *modus operandi*.

Etimológicamente el vocablo *secta* proviene del verbo latino *sequor* que significa *seguir*. En el lenguaje popular se reconoce una secta como aquel grupo de personas religiosas que se separa de una institución mayor y reconocida oficialmente. Tal significado guarda un estrecho vínculo con el significado otorgado por la teología católica, mediante los conceptos de *herejía* y *cisma*. Dentro de la teología católica se define como una comunidad grande o pequeña que se separa de la Iglesia por negar un dogma (*herejía*) o por negar obediencia a su autoridad (*cisma*). Según afirma Marzal (2002) también se utiliza en las ciencias sociales y en teología. Por otro lado, desde la sociología Max Weber (1922) establece las diferencias al afirmar que:

Iglesia se distingue de la secta en el sentido sociológico de este vocablo, por el hecho de que se considera como administradora de

una especie de fideicomiso de los eternos bienes de salvación que se ofrecen a cada uno, y en la cual no se ingresa normalmente de un modo espontáneo, como en una asociación, sino dentro de la cual se nace, y a cuya disciplina pertenece también el recalcitrante. Esto es, la Iglesia no es como la secta, una comunidad de personas carismáticamente calificadas desde el punto de vista personal, sino la portadora y administradora de un carisma oficial (Weber, 1984: 895).

Desde la perspectiva sociológica, ya para el año 1911 Ernest Troeltsch en su texto *The Social Teaching of the Christian Churches* distingue como parte de su tipología entre iglesia y secta entre tres tipos de desarrollo sociológico que comprenden: (1) la iglesia, (2) la secta y (3) el grupo místico. A grandes rasgos menciona que el primer tipo ocurre en la Iglesia católica, luterana, ortodoxa, griega y calvinista mientras que la secta se desarrolla más bien en las clases sociales bajas y, por tanto, no necesita estar de acuerdo con el pensamiento general. Posteriormente, define cada uno de estos tipos en detalle de la siguiente forma:

La Iglesia es una Institución que ha sido dotada de la gracia y salvación como resultado de la obra de la Redención; ella es capaz de recibir a las masas y adaptarse al mundo, porque hasta cierto punto puede permitirse ignorar la necesidad de santidad subjetiva en favor de los tesoros objetivos de gracia y redención.

La secta es una sociedad de tipo voluntario, compuesta por creyentes cristianos relacionados entre sí de modo estricto y definido por el hecho de que todos han experimentado un nuevo nacimiento. Estos creyentes viven aparte de la sociedad, están limitados a pequeños

grupos, dan más importancia a la ley que a la gracia y, dentro de su propio círculo, establecen en diverso grado un orden cristiano basado en el amor; todo ello se hace como preparación para esperar la venida del Reino de Dios.

El misticismo no es otra cosa que la transformación del mundo de las ideas, que se ha materializado en un culto y en una doctrina formal, en una experiencia puramente personal e interna; esto lleva a la formación de grupos sobre una base puramente formal, que no tienen una forma permanente y que tienden a debilitar tanto la significación de las formas de culto y de doctrina como el elemento histórico (Troeltsch, 1960: 993).

Cabe mencionar que esta tipología entre *iglesia* y *secta* fue cuestionada en los Estados Unidos dado el surgimiento y la proliferación de las llamadas *denominaciones*. De hecho en el texto *The Social Sources of Denomitionism* (1929) de Richard Niebuhr se discute la posición intermedia que, como organización, ocupa este tipo de entidad. Es más bien un híbrido que no constituye oposición, sino diversidad. Este autor plantea que la condición de *secta* es transitoria y que se transforma en denominación en cuanto deja de tener conflicto con la sociedad. Tal transformación tiene que ver con las generaciones que nacen en ella del mismo modo que sucede con las Iglesias. En un principio tiende a ser moralmente estricta y una vez sus miembros escalan la pirámide social generalmente cambia Scharf (1974) comenta sobre este planteamiento de Niebuhr (1929) que:

El abandono de la rigidez sectaria se debe no solo al conservadurismo, sino a otros procesos, como la mejor preparación

del clero, la organización de un culto menos emocional y el olvido de las raíces bíblicas o de las tendencias milenaristas, de modo que toda secta que sobrevive a su primer generación deriva hacia la posición de una confesión más y se va pareciendo a los grupos que en su principio combatió (Scharf, 1984: 162-163).

Sin embargo, en su libro *Sociología de las sectas religiosas* (1970) Bryan Wilson argumenta que no todas las sectas se convierten en denominaciones puesto que necesitan ser conversionistas. Wilson (1970: 26-28) define el concepto *secta* mediante los siguientes seis aspectos:

1. Es una asociación voluntaria, donde se ingresa por una prueba de méritos y hay una fuerte identidad pues el que es admitido se convierte en “uno de los nuestros” y este “los nuestros” se pone por encima de todos los demás “nuestros”.
2. Las sectas recaban para si un acceso especial y normalmente exclusivo de las verdades sobrenaturales.
3. La secta como poseedora única de la verdadera doctrina, de los ritos adecuados y de unos modelos garantizados de rectitud en el comportamiento social, se considera a sí misma como un grupo aparte...como una élite.
4. La mayoría de las sectas por ser voluntarias y tener una vida muy intensa urgen a sus miembros a tener unos méritos de su parte. (Por ejemplo, la Iglesia La Familia Internacional afirma en su página tener más de 20 millones de voluntarios.)
5. La secta no es una entidad inconsciente como podría ocurrir con la casta o con el clan...no es una agrupación social que se considere como una unidad natural...la secta tiene

consciencia de sí misma y su formación y reclutamiento son procesos conscientes y voluntarios.

6. La secta aunque se opone a la tradición ortodoxa, no la rechaza, sino que, contra la autoridad oficial, acentúa unos puntos y suprime otros, a base de la propia autoridad, que puede ser un líder carismático, una reinterpretación de los libros sagrados o la idea de que los verdaderos fieles obtendrán revelación por sí mismos.

Podríamos resumir los aspectos que apunta Wilson (1970) en este conjunto: voluntariedad, exclusivismo, méritos, auto identificación, status de élite, consciencia y legitimación.

Por otro lado, a partir de una serie de rasgos multidisciplinarios, Osvaldo Santagada editor de *Las sectas en América Latina* (1985), elabora otra definición. Para ello toma en consideración rasgos teológicos, religiosos, psicológicos, políticos y sociológicos. A continuación se presentan mediante un desglose temático esta serie de rasgos:

Rasgos teológicos (Santagada, 1985: 15-20)

1. Reduccionismo (frente al totalitarismo de la revelación)
2. Fundamentalismo (absoluta infabilidad de las verdades bíblicas)
3. Salvacionismo (inminencia escatológica)
4. Eleccionismo (los miembros de la secta son los únicos elegidos)
5. Falta de visión clara entre Iglesia y mundo

Rasgos religiosos (Santagada, 1985: 21-28)

1. Pietismo (heredero del movimiento pietista del siglo XVIII)
2. Culto emocional

3. Importancia de la predicación
4. Moral puritana
5. Falta de compromiso social integral

Rasgos psicológicos (Santagada, 1985: 21-28)

1. Parcialidad
2. Fanatismo
3. Intransigencia

Rasgos sociológicos (Santagada, 1985: 21-28)

1. Voluntariedad de los grupos
2. Control de los grupos
3. Atomización

Rasgos políticos (Santagada, 1985: 21-28)

1. Diálogo condicionado
2. Importación cultural
3. Invasión sectaria

Para concluir, presentamos una definición elaborada desde una perspectiva más amplia, tal vez con el propósito de no contaminar la misma con el bagaje negativo que, *a priori*, incluye el término *secta*. Por tal razón, en lugar de *secta* o *denominación* el teólogo Manuel Guerra Gómez prefiere utilizar *nuevos movimientos religiosos*, conocido por sus siglas *NMR*. En su texto *Los nuevos movimientos religiosos (Las sectas)* (1993) y, posteriormente, en su *Diccionario enciclopédico de las sectas* (2001) sostiene el uso de este término aunque lo considera sinónimo de *secta*. De este modo establece la siguiente definición:

Es un grupo autónomo, no propiamente cristiano, de estructura piramidal, sin crítica interna, fanáticamente proselitista, desentendido de la cuestión social, exaltador del esfuerzo individual, que acepta la Biblia como única fuente de Revelación divina y espera el inminente advenimiento de una nueva era, ya colectiva o especie de paraíso en la tierra tras una catástrofe cósmica (fin del mundo, guerra mundial) o sin ella, ya individual o de una transformación-autorealización maravillosa del adepto (Guerra Gómez, 1993: 65).

Como un paréntesis habría que mencionar el asunto político que tanto Marzal (2002) como Santagada (1985) señalan a raíz de la identificación de la Iglesia Católica con la cultura latinoamericana. Es por tal razón que todas aquellas sectas, denominaciones o NMR son calificadas como invasoras e importadoras culturales. Tales calificativos son producto del origen anglosajón de cualquier otra variante religiosa que no fuese la católica. Es inminente la orientación y, por ende, discriminación luterana que implicaba cualquiera de estas variantes. Sin embargo, en nuestro capítulo titulado *El protestantismo en Latinoamérica* que se incluye en esta tesis se aborda dicho tema de una forma más detallada.

Santagada señala que para estos grupos es: *como si la Escritura hubiera nacido antes que la misma Iglesia* (1985: 19). Es menester, en relación a este argumento, mencionar la importancia de este hecho en los discursos de las iglesias protestantes. El mismo se refleja en el sentido pragmático que no solo otorgan, sino que refuerzan en cuanto a las Sagradas Escrituras. De hecho, así lo notamos en el análisis de los discursos presentados en esta investigación. En muchas ocasiones el pastor menciona que para hablar con Dios no se necesitan intermediarios, en una evidente alusión a la Iglesia católica y su sistema sacerdotal. En ese sentido, y en consonancia con

lo que expresa Santagada (1985), la Iglesia como sistema queda en un segundo plano ante la relevancia que tienen las Sagradas Escrituras como código auténtico de la religión y el carácter pragmático que se inserta como parte del desarrollo del protestantismo desde sus inicios luteranos.

Finalmente, abordamos este tema desde la perspectiva de las dos figuras más importantes en el análisis sectario dentro de las ciencias sociales, a las cuales sumamos la lingüística. Estas dos figuras son Margaret Singer y Robert Lifton. Adelantamos que muchos de los criterios propuestos por ambos responden a grupos tal vez más cerrados a su entorno que la entidad a la cual nos referimos en esta disertación. Empero, dada la importancia académica de estas figuras, es menester mencionar sus propuestas teóricas sobre el tema en cuestión. Primeramente, presentamos la lista de criterios propuesta por Lifton (1985) y su correspondiente análisis.

Criterios sectarios

El doctor Robert Lifton, psiquiatra y sociólogo catalogado como el experto más importante en sectas y cultos, definió ocho criterios para detectar la aplicación del “lavado de cerebro”. La utilización de estas técnicas de coerción constituye para muchos médicos el criterio para llamar secta a una determinada agrupación.

1. Control de la Atmósfera Social y de la Comunicación Humana.

Esto implica coartar la comunicación entre los seres humanos que se intenta controlar, e incluye obstaculizar la comunión del

individuo consigo mismo (por ejemplo, al evitar que tenga tiempo libre para la reflexión personal).

2. Manipulación Mística. Construir premeditadamente atmósferas “espirituales” que parecen espontáneas pero que en realidad están planeadas y estudiadas para producir un efecto. La gente interpreta este efecto como una “experiencia espiritual”, al ignorar que fueron situaciones fabricadas.

3. Redefinir el Lenguaje. Controlar las palabras es útil para controlar el pensamiento de las personas. Se adoctrina con conceptos simplistas y (por ejemplo, clichés que tienden a desalentar más que alentar el razonamiento “nadie puede utilizar su razón para alcanzar la iluminación”. “Sólo los elegidos pueden entender lo que sucede en el interior de nuestra agrupación”.)

4. La Doctrina sobre la Persona. No importa lo que una persona esté experimentando en la realidad, es la creencia en el dogma lo que es importante. La creencia del grupo rebasa la conciencia individual y la integridad, en cuanto a comprobar resultados. Un ejemplo es cuando algún grupo proclama que Dios ha realizado milagros de sanidad pero se niega a hacer verificaciones científicas al respecto. Puede ser inclusive que una persona esté gravemente enferma y se asegure que no importa lo que se vea, ya está sana. Es más

importante sostener el dogma que el bienestar de las personas y lo que indica la realidad.

5. La Ciencia Sagrada. Doctrina con el absoluto, científico y moral. El dogma es incuestionable.

6. El Culto a la Confesión. Manipulación de la confesión pública para romper los límites personales. Restricciones o prohibiciones a la privacidad personal. Por ejemplo, la confesión de faltas o problemas tiene usos y limitaciones bien definidas tanto en el ámbito terapéutico como en el eclesiástico. En este caso se abusa de su uso, para denigrar y controlar a las personas a través de la información vertida. Se intenta borrar la individualidad para ser controlado en masa.

7. Demandas de Pureza Inalcanzables. Estándar inalcanzable de perfección para crear culpabilidad y vergüenza en los adeptos. La gente es castigada y enseñada a autocastigarse por no llegar al ideal que de inicio es imposible de alcanzar.

8. La Dispensación de la Existencia. El grupo decide quien tiene derecho a existir y quién no. No existe ninguna alternativa legítima, sino sólo el pertenecer a esa organización en particular. En regímenes gubernamentales totalitarios esto es lo que justifica la ejecución de disidentes políticos.

En su texto *La era de la propaganda: Uso y abuso de la persuasión* (1991) los psicólogos Anthony Pratkanis y Elliot Aronson exponen, en un capítulo titulado *Como convertirse en dirigente de una secta*, siete tácticas para fundar su propio culto. Desde el ámbito de la psicología estos autores elaboran esta lista y presentan ejemplos de su procedimiento y eficacia en distintas sectas reconocidas a nivel mundial. Como parte de este apartado se resumen tales criterios y, en el capítulo de análisis, se utilizan los mismos para realizar el análisis de nuestro *corpus*.

1. *Crear su propia realidad social*. La creación de esta realidad se logra mediante los siguientes dos pasos: (1) suprimir la información recibida y ubicarse, preferiblemente, en un lugar apartado del resto del mundo y (2) elaborar una visión de lo que es el mundo, entiéndase una cosmovisión filosófica. En el primer paso se requiere la censura absoluta de todo aquello externo que no coincida con la propuesta de la secta en cuestión. Tal censura incluye hasta la limitación física. No obstante, lo ideal es lograr que sean los propios participantes los que rechacen esas influencias externas y lo tachen como *cosa del diablo*. En el segundo paso, los participantes usan esa visión para *ver* el resto del mundo y, por ende, fundamentar sus perspectivas personales a partir de la misma. Por supuesto, tales perspectivas coinciden, de este modo, con el que proclama la secta. Por ejemplo, la *Iglesia de la Unificación* enseña el *Principio Divino*. Este principio sostiene que la humanidad debe recobrar la gracia divina a través del pago de una compensación o penitencia y gracias al advenimiento de un nuevo mesías, entiéndase el reverendo Moon. Así se dispone al creyente para que purifique sus pecados mediante la ayuda intensa en su iglesia y acepte, a su vez, como verdad unívoca los designios del reverendo. Una estrategia eficaz es crear un vocabulario *ad hoc* o lenguaje técnico para referirse a sujetos y situaciones importantes

del grupo en cuestión. Los miembros de la Misión de la Luz Divina llaman a sus miembros *satsang* y *darshan*. Asimismo, los grupos actuales de *coaching* personal, duramente criticados por operar de forma sectaria, también utilizan este tipo de técnica. La cientología, ampliamente difundida, pregonaba que el *thetan* o el alma se ve obstaculizado en sus muchas vidas por las *engrams* o sea las malas obras. En fin, términos como la *mentalidad burguesa*, *consciencia de Krisna* y frases terminales como *del mundo y en el Señor* aniquilan todo juicio crítico de la mente, propósito que sirve a la mayoría de los ideales sectarios. Por último, “la repetición hace que se ablande el corazón y la ficción, si se oye con suficiente frecuencia, puede llegar a tener las resonancias de la verdad” (Pratkanis y Anderson, 1991: 328).

2. *Crear un ente grupal*. Debe haber un grupo de elegidos y otro constituido por infieles. De este modo los infieles deben tener como referencia la actitud y, en consecuencia las ventajas, de ser un elegido. Por tanto, si se comportan como ellos recibirán algún beneficio. Por ejemplo, en la Iglesia de *Armageddon* su jefe llamado *Love Israel* enseña a sus fieles a dejar su juicio de lado puesto que él es el rey y mediador entre ellos y el cielo. Dice “[...] no utilicéis vuestra insignificante mente. Valeos de la gran mente. La mente colectiva de la familia. Nosotros somos vuestra mente.” Es necesario crear una nueva identidad, es decir ese nuevo *nosotros*. En esa creación incide un tipo de iniciación que puede ser un bautismo, un nuevo nombre o llevar dietas y costumbres especiales. Los integrantes del grupo MOVE con base en Filadelfia decidieron apellidarse *África* mientras que los de *Armageddon* prefieren *Israel*. Los adeptos de *Hare Krishna* usan ropajes color anaranjado y llevan una dieta vegetariana. Los partidarios de Moon usan ropa comunitaria, es decir, la

comparten, de modo que nadie es dueño de ninguna pieza. Por último, es necesario crear un grupo adverso contra quien descargar la ira y de paso crear división. En la secta *Los hijos de Dios* enseñan a los participantes que sus padres son seres perversos. En las cartas de Mo se dice que no son su verdadera familia y que en adelante la congregación es la verdadera familia. Con este tipo de técnica se consigue crear miedo hacia el mundo exterior y acrecentar la idea de que la secta es el mejor lugar para tener una vida feliz.

3. *Suscitar lealtad mediante la reducción de los conflictos.* Jim Jones el dirigente de la secta People's Temple lograba obtener un compromiso de lealtad sólido mediante el acrecentamiento de pruebas a sus fieles. Originalmente comenzaban con las donaciones económicas en pequeñas cantidades y paulatinamente estas se iban incrementando hasta pedir que vendiesen sus propiedades para dar todo a la iglesia. De hecho a menudo argumentaba "si de verdad estuviérais comprometidos seríais capaces de hacer cualquier cosa por vuestra iglesia". Eventualmente se vinculó genéticamente a las familias al tener hijos con varias de las feligresas y urgió a la congregación a llevar prácticas de suicidios en masa. Es difícil volver atrás después de haber establecido un compromiso y realizar los actos pedidos puesto que en términos de la racionalización cualquier explicación resulta incongruente. No obstante, frente a esto se encuentra la imagen de buen feligrés que cumple sus compromisos.
4. *Sentar la credibilidad y el atractivo del jefe de la secta.* Según el opúsculo titulado *La verdadera historia de Moisés y de Los Hijos de Dios* su fundador David Berg tiene tanto poder que "uno puede incluso conminar al diablo en nombre de David y el diablo huirá.

No hay poder en el mundo capaz de resistir el poder de David”. Asimismo, los biógrafos de la Iglesia de la Unificación comparan el nacimiento de Moon en Pyung-buk, Corea del Norte, con el de Jesús en la población de Belén. Ambos ocurren durante la noche en un pueblecito pequeño y marcaron una transición cósmica. Según la historia cuando Moon tenía 16 años Jesús se le apareció y dijo “Tu serás quien complete la salvación del hombre y quien encarne la segunda venida del Mesías”. Igualmente, de acuerdo a la leyenda de la secta de la Luz Divina su fundador Maharaj Ji cuando era aún un niño ya era un gran líder y maestro espiritual, razón por la cual fue elegido para dirigir una familia santa en la India. Al preguntarle a los adeptos de esta secta ¿quién es Maharaj Ji? contestan que es Dios. El objetivo medular de la creación de estas leyendas, como parte de la historia de estas sectas, no es más que establecer la existencia de un vínculo entre la Divinidad y el jefe de la secta para legitimar su poder. De este modo los feligreses no vacilan en seguir sus órdenes y, además, tratar de identificarse con este sujeto *quasi* divino.

5. *Enviar a los fieles en misión de apostolado para que conviertan a los irredentos.* El apostolado en realidad requiere de dos aspectos importantes para realizarse: (1) la continua repetición de los beneficios obtenidos al ser un feligrés de la secta en cuestión y (2) fortalecer su determinación. En el primer caso, puesto que se debe convencer a varios es menester entonces repetir el mensaje continuamente. En el segundo, la diversa cantidad de personas opuestas al mensaje requiere solidificar sus convicciones e impugnar los ataques de toda clase.

6. *Apartar la mente del adepto de pensamientos indeseables.* Varias técnicas son empleadas con este fin puesto que es difícil que, sobre todo los integrantes nuevos, no cuestionen las exigencias de dinero y el empleo de tiempo trabajado para la organización. En la secta *Los hijos de Dios* se utilizan altavoces para difundir versículos bíblicos continuamente. Asimismo un inspector sigue (o persigue) al participante recitando las cartas de Mo aunque sea al baño. Además se le limita el sueño, el agua y los alimentos. Meditaciones maratónicas que incluyen visualizaciones de luz y escuchar cánticos divinos. Según afirma Ted Patrick (1976) un prestigioso desprogramador:

Al principio solo deseas un poco de silencio, tan solo cinco minutos de paz e intimidad. Luego, tus sentidos empiezan a nublarse; poco a poco te acostumbras al ruido constante. Por otra parte, a medida que te gana el cansancio, ya no captas prácticamente nada de lo que te dicen. Dejas de escuchar palabras y todo se convierte en un torrente de murmullos de gritos. Creo que es ese punto cuando la programación mental empieza a surtir efecto, es decir, cuando la mente consciente deja de operar, por puro cansancio, y toda la propaganda cala en tu subconsciente (Patrick, 1976: 45).

Una vez aceptada toda esta serie de acciones se le inculca que cualquier pensamiento que represente una contradicción a los dictámenes de la secta *no es del agrado del Señor y es cosa de Satán*. Por ejemplo, a los miembros de la secta *Hare Krishna* se les obliga a tomar frecuentes vasos de agua fría para alejar los malos pensamientos. *Fijar en la mente del adepto la perspectiva de un fantasma inaccesible*. Es parte de la oferta sectarial un paraíso terrenal que deslumbra y, a su vez, motiva a los integrantes a trabajar por ese beneficio que tanto añoran. Normalmente tal beneficio

es un sueño inalcanzable, pero una vez fijado en la cognición rinde abundantes frutos a aquellos líderes que logran implantarlo en sus masas. De este modo, a lo largo de la historia, los líderes de diferentes sectas han hecho los siguientes ofrecimientos:

Jim Jones ofreció *Jonestown* a los residentes pobres de San Francisco y les decía: “Tendréis una casa, una escuela decente, universidad, podréis nadar y pescar”. La confederación amerindia de Oneida, en el siglo XIX, trabajaba por la empresa *el cielo sobre la tierra*. Los fieles de la Misión de la Luz Divina se esfuerzan por visualizar una luz durante la meditación, con objeto de que se les acepte como miembros. Ese empeño puede acometerse mediante el servicio y la lealtad al Gurú Maharaj Ji. Los Hare Krishna creen que sus cantos, salmodias y bailes son un medio de poner freno a la decadencia irremisible de Cientología (*sic* Cienciología), los miembros pugnan por alcanzar un estado de purificación. Para conseguir ser un purificado los miembros pagan elevadas tasas de instrucción por asistir a clases de cientología; los miembros más fervientes llegan a gastar entre 10,000 y 15,000 dólares en pocos meses.

Hay que añadir un dato adicional en el que hacen hincapié los autores de este listado, puesto que a simple vista es muy llamativo. Los autores sugieren que seamos más críticos para poder darnos cuenta de cómo todas estas tácticas ocurren a diario en los entornos sociales convencionales tales como la familia, los grupos de amistades, la colectividad política y el lugar de trabajo. Definitivamente, constituye un reto hacer este tipo de análisis puesto que probablemente estamos tan inmersos en la rutina que *a priori* ya no es posible darse cuenta de ese *modus operandi* que subyace los distintos sistemas sociales.

A continuación presentamos las citas discursivas de los distintos sermones donde aparecen las principales características sectarias. Adelantamos, que el carácter de *elegido* es el más frecuente, sin importar el género del orador, la sede, su edad, el estilo de oratoria personal o la ocasión del sermón. Asimismo, cabe señalar que tanto desde la sociología, la teología y los planteamientos teóricos de los expertos en el análisis sectario esta característica se menciona como un fundamento básico de la formación personalizada de las sectas en general, entiéndase aunque estén constituidas por mega iglesias o pequeños grupos aislados.

Características sectarias: citas del discurso de FAV

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 9

- Jehová es quien va a marcar y **le va a decir al mundo está gente son** (*sic*) **diferente.**

Análisis

El pastor utiliza la falacia de autoridad para hablar en nombre de la figura de Jehová y hacer referencia a la característica sectaria de *elegido*. Se propone inculcar a su feligresía el sentido particular de haber sido *elegidos* por la divinidad sin explicar propósito alguno al respecto. Empero, queda clara la errata de la estructura lingüística al utilizar un sustantivo colectivo junto a la conjugación del verbo ser en su forma plural en lugar de su forma singular. Citamos el *Diccionario Panhispánico de Dudas* con el objetivo de documentar su uso correcto en la forma singular, tanto en América como en España. Así se explica en este diccionario publicado por la Real Academia Española (2005):

La divergencia entre su referente (plural) y su número gramatical (singular) puede dar lugar a errores de concordancia (CONCORDANCIA 4.7)

En el español general, este sustantivo femenino como nombre colectivo no contable y significa: personas (2005: 313)

Fragmento 20

- Y yo digo esta gente tienen que tener un matrimonio maravilloso. Porque si tratan al pastor así a su esposa la tienen que tratar espectacular. ¿Por qué te digo eso? Porque lamentablemente en el mundo en que vivimos, los cristianos hemos querido, no queremos pasar por orgullosos y por no pasar por orgullosos vivimos en una falsa humildad, **en vez de nosotros entender que Dios tiene un trato especial conmigo. Dios trata diferente contigo.**

Análisis

Nuevamente, se utiliza la falacia de autoridad para hablar en nombre de Dios y se enfatiza en la característica de ser *elegido*. Cabe destacar que el uso continuo de la falacia de autoridad valida la autodenominación de apóstol que hace sobre su persona el propio pastor.

Fragmento 35

- Y no me quiero adelantar, pero yo no sé **cuantos han encontrado en la casa de Dios, el Gosén de su vida**, donde en tiempos de crisis **cada vez que tu vienes aquí Dios te da una palabra que te alimenta una palabra que alimenta tu alma una palabra que alimenta tu espíritu, una palabra que alimenta tus emociones, una palabra que alimenta tu matrimonio, que alimenta tu negocio, que alimenta tu empresa.**
- **La gente no entiende porque tú vienes aquí.** Es que Dios ha dicho allí hay alimento y cuando voy allí recibo una palabra que cambia mi vida.

Análisis

El tema de la actividad de FAV constituida por 15 días consecutivos de sermones religiosos para conmemorar la llegada del nuevo año 2013 es Gosén. Afín a los rasgos divinos del origen de Gosén así como de su significado para la población cristiana, el pastor trata de establecer un paralelismo entre FAV como entidad religiosa y Gosén como fuente de recursos para los cristianos, ambos por mandato divino. Así se utiliza el verbo alimentar de forma metafórica al expresar: **cada vez que tu vienes aquí Dios te da una palabra que te alimenta, una palabra que alimenta tu alma, una palabra que alimenta tu espíritu, una palabra que alimenta tus emociones, una palabra que alimenta tu matrimonio, que alimenta tu negocio, que alimenta tu empresa.** Del mismo modo resalta: **La gente no entiende porque tú vienes aquí.** Con ello construye simultáneamente la característica de *elegidos* junto al sincretismo y esoterismo sectario. La incomprensión resulta, a su vez, en la analogía entre la incomprensión de los cristianos en la época de Jesús y la incomprensión de la feligresía como parte de FAV.

Fragmento 68

- Ahora sigue conmigo, por favor, mira lo que pasa en el verso 33: “Y cuando Faraón os llamare y dijere: ¿Cuál es vuestro oficio? entonces diréis: Hombres de ganadería han sido tus siervos desde nuestra juventud hasta ahora, nosotros y nuestros padres; a fin de que moréis en la tierra de Gosén, porque para los egipcios es abominación todo pastor de ovejas”. **Ahora yo entiendo porque los periodistas la tienen con los pastores. Siempre hemos sido abominación.**

Análisis

En consonancia con los paralelismos anteriores, nuevamente el pastor se autodenomina una figura divina que ha sufrido persecución debido a su cristiandad. En este caso hace referencia al rechazo del Faraón egipcio hacia los pastores de ovejas en el momento del regreso de los hermanos de Jacob a la tierra de Gosén. Cabe señalar que el pastor expresa: **Ahora yo entiendo porque los periodistas la tienen con los pastores. Siempre hemos sido abominación** debido a una serie de documentales televisivos que le hicieran varios periodistas. Particularmente el enfoque de tales documentales era el beneficio y crecimiento financiero de la entidad de modo que les titularon haciendo alusión directa a ello, *Font ¿Apóstol o mercader?*

Fragmento 84

- ¿Qué yo quiero que tú entiendas en el día de hoy? Tu identidad, tu verdadera identidad, **cuando tú eres capaz de pararte firme en quien tú eres va a separar de tu vida aquella (sic) que nunca deberían de estar en ella**, pero al mismo tiempo te va a dar la oportunidad de dentro de Gosén de multiplicarte, de llenarte, y de alcanzar todo lo que Dios te ha prometido.

Análisis

En este fragmento en particular no solo se establece abiertamente el paralelismo entre FAV y Gosén mediante el cambio del nombre, sino que de igual modo se enfoca en: **tú verdadera**

Fragmento 86

- Dios lo que está buscando es gente que sean capaces, mira si tengo que volver a Canaán de Galilea, si tengo que volver a Canaán, ¿sabes qué? yo vuelvo a Canaán, mejor muero de hambre allá en Canaán, **pero yo quiero que tu sepas que yo soy lo que soy, soy cristiano, soy creyente, le sirvo a Dios. Esto quizás me puede hacer perder el trabajo pero Dios entonces tiene que tener otro más grande para mi vida. Puede costar, puede ser, hay gente inteligente como Faraón, que van a decir: ‘vive aquí conmigo, tranquilo, vive aquí conmigo’ Hay otros que no van a querer nada contigo, pero mientras tú seas capaz de mantenerte integro de mantenerte en quien tú eres Dios podrá poner una cobertura a tu alrededor que será Gosén para tu vida**, que en los momentos más difíciles, en los momentos de crisis, en los momentos de dificultad esa cobertura es la que te va a dar a ti la protección que tú necesitas, yo vengo a motivarte en el día de hoy a que este año 2013, tú seas capaz de pararte firme y de decirle al mundo realmente quien tú eres en Cristo Jesús.

identidad como referencia nuevamente a esa característica del ser elegido o único al que le añade su voluntad de separarse del resto de las ovejas descarriadas. Tal separación no es más que un refuerzo de FAV como un club social donde establecer nuevos contactos sociales y, por ende, alejarse de los usuales.

Fragmento 91

- **Yo como te digo en estos días, te lo he mencionado en algunas ocasiones yo sé que hay gente que a veces, afuera, hermano, yo sé que te van a criticar por ser miembro de esta iglesia: ‘hay tú vas a esa iglesia’ ‘voy a esta iglesia y ¿qué? ¿Qué te importa? Si voy a esa iglesia y ¿Qué te importa? ¿Y qué? ¿Y qué? Tiene que entender si usted es fuente... aquí cuando salimos en las noticias es en grande, esto es grande.**

Análisis

Por último, el mismo pastor hace referencia a la concepción peyorativa y el carácter coercitivo del término *secta*. Abiertamente aclara que su iglesia no es una secta. La aclaración, desde la perspectiva sociolingüística, responde a la definición popular del término en conjunto a la estigma social de los grupos sectarios. Empero, mediante el análisis realizado en esta disertación hemos evidenciado las numerosas características sectarias de esta megaiglesia contemporánea fusionadas estratégicamente entre la tecnología y la manipulación mental.

Fragmento 94

- Y cuando nosotros como creyentes somos capaces, de nosotros marcar, la raya.. eso no quiere decir que no vamos a ir a Egipto, vamos a caminar en Egipto, vamos a estar allí en Egipto, vamos a vivir en Egipto, pero vivimos en Gosén. **Eso no quiere decir que tú tienes que ir a encerrarte ahora, esto no es una secta que nos vamos a ir a encerrar en un monte.**

Dios me habló esta mañana: el concepto de lavado de cerebro y el universo cognitivo

*“Todas las religiones, en su nivel más profundo,
son sistemas de crueldad.”*

Nietzche

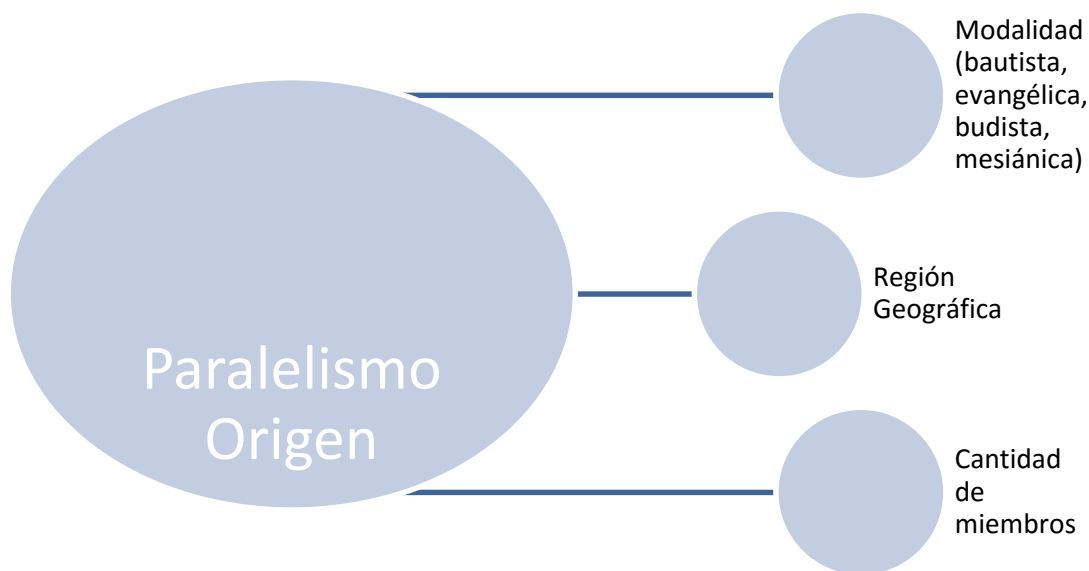
Según propone Eugen Chamiak (1972) las personas necesitan una gran cantidad de conocimiento para producir o comprender hasta los cuentos infantiles más simples. Asimismo, la teoría de los modelos mentales ha revelado que el conocimiento de eventos específicos que se utiliza para procesar el discurso se puede derivar del conocimiento general o transformar en el mismo, proporcionándonos, de ese modo, un puente teórico sólido entre conocimiento y discurso, y cierta claridad en al menos un aspecto del clásico problema de "aprender del texto" (Johnson Laird, 1983; Van Dijk y Kintsch, 1983; Van Oostendorp y Goldman, 1999).

De este modo, hemos decidido desarrollar este apartado particularmente por dos razones:

- (1) la conexión en cadena que existe entre estos tres procesos (o sea, la sacra revelación, el lavado de cerebro y la construcción del universo cognitivo)



- (2) el paralelismo existente, en cuanto al origen, entre todas las vertientes sectarias sin importar modalidad (entiéndase, bautista, evangélica, budista, *new age*, mesiánica, etc.), región (Estados Unidos, Latinoamérica o Asia) o cantidad de miembros (por ejemplo, MOVE con menos de 100 o Hare Krishna y Moon con millones).



La revelación del mensaje divino aparece como génesis de todos estos movimientos sectarios. A su vez el análisis de ambos conceptos se lleva a cabo principalmente por los cambios radicales que realizan los feligreses una vez conforman parte de la congregación de estas sectas. Originalmente el *lavado de cerebro* o *brain wash* se ha utilizado para hacer referencia a afiliaciones políticas, según explica el psicólogo Robert Lifton en su definición. El concepto de universo cognitivo se incluye dada la transformación en la personalidad del individuo que suponen tales cambios. A nivel cognitivo corresponde a un cambio mayor y, por ende, todo lo que conforma el universo de la cognición es trastocado. Antes de entrar en otros detalles debemos mencionar que tanto el lavado de cerebro como la creación del universo cognitivo se caracterizan por: (1) eximir al individuo del análisis racional o lógico y (2) causar un cambio notable en el mismo. Asimismo, la integración y, eventualmente, total compenetración, a un contexto social en que se comparten las mismas creencias y, por tanto, las apoya, es vital para el cambio en la personalidad, la toma de decisiones y el control

definitivo a nivel cognitivo. De hecho así lo exponen Cicourel, 1973; Fiske y Taylor, 1991; Farr y Moscovici, 1984 y Van Dijk, 1996:

De manera similar, el eslabón social macro-micro, definido en términos de pertenencia a grupos de actores sociales y de sus acciones en tanto puesta en juego de relaciones sociales, procesos y estructuras, también requiere de una dimensión cognitiva (Cicourel, 1973). Los miembros de un grupo necesitan identificarse y representarse a sí mismos como miembros de grupos de modo que puedan estar habilitados para actuar como tales. De este modo, en la ejecución competente de sus acciones así como en la comprensión de las acciones de los demás, ponen en juego un conocimiento general acerca de la sociedad y de la interacción (Fiske y Taylor, 1991; Farr y Moscovici, 1984).

Después de examinar el origen y desarrollo, tanto de sectas compuestas por escasa población como de aquellas que han atraído a miles de devotos, concluimos que hay un solo origen: absolutamente todas comienzan con el argumento de la revelación de un mensaje de Dios a su fundador y la designación del mismo como un ser especial o su predecesor en este mundo. En el ámbito teológico a esto se le conoce como el mito de la *sacra revelación*. Puesto que ello conforma el punto de origen de estas sectas, en el próximo apartado realizamos un análisis de este fenómeno. No obstante, antes de proseguir incluimos como un dato histórico relevante, dada la evangelización arrasadora de la época colonial, el siguiente fragmento:

A esa Europa, que, por un lado envejecía nostálgica como consecuencia de las rupturas sufridas, mientras que por otra parte – por boca de los humanistas – vislumbraba y profetizaba anhelante unos nuevos tiempos, pertenecía Cristóbal Colón. Típico reflejo de la mentalidad de su época, en él se entremezclaban desordenadamente el deseo de riquezas y la visión mesiánica, especialmente en sus referencias al oro – que conjuntamente con las especias – eran las ideas eje que movían a los europeos a lanzarse a la conquista de nuevos espacios geográficos.

El propio Colón había escrito: “el oro es excelentísimo, del oro se hace tesoro, con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo y echa las ánimas al paraíso”. En esta mentalidad de época en él se mezclan la avaricia con la alquimia y con ese oro americano – obtenido por el hallazgo de las minas del oro del Rey Salomón- se podrá reconstruir el templo de Jerusalén. Él mismo (Cristobal Colón) se considera un cruzado y un mensajero: Dios me señaló el lugar donde había de encontrar los nuevos cielos y la nueva tierra”. (Florencio Hubeñak, 1975: 3)

Dios me habló esta mañana: el mito de la *sacra revelación*

Filón de Alejandría en su *De opificio mundi* distingue a Moisés de otros legisladores por cuanto “compuso un exordio de las leyes de gran belleza y majestad”. Tal exordio es la creación de la que hablara de inmediato en su célebre opúsculo. De esta manera, la Ley Mosaica se entronca en la cosmogonía y adquiere una cualidad ontológica y divina al mismo tiempo (Termini, 2001). El tema de la sacra revelación es frecuente en el gnosticismo cristiano. El escrito gnóstico de Nag Hammadi llamado *Apócrifo de Juan* o *El libro secreto de Juan* se abre y se cierra con una clara indicación de que se trata de una revelación esotérica:

La enseñanza del Salvador y la *revelación de los misterios* y de las *cosas escondidas* en el silencio, que él enseñó a Juan, su discípulo (1, 1-3).

Te he dicho todas estas cosas para que las conozcas y las transmitas *secretamente* a los que participan de tu espíritu: este es el *misterio* de la raza incommovible (31, 29-30)

Esto le fue transmitido como un *misterio*. Y acto seguido desapareció de su presencia. Y [Juan] se acercó a sus condiscípulos y les anunció todo lo que el Salvador le había *revelado* (31).

Aparte de la revelación mística en secreto, otro elemento de la sacralidad de la revelación es la sacralización de la propia lengua que la transmite. El sánscrito para los Vedas, el hebreo para el Torá o el árabe para el Corán. De este último se dice que es copia de un texto árabe arquetípico, celestial; o que descendió del cielo en lengua árabe (azoras 43, 2-4; 20, 113; 26, 192.195: “es la

revelación en lengua árabe clara”) (Croatto, 2002). También el latín fue prestigiado, no sacralizado empero, en el catolicismo romano. Se hubiera esperado eso del griego, la lengua del Nuevo Testamento. El latín sirvió de hecho como factor de poder ideológico centralizador, aunque el argumento era el de la unidad de la Iglesia (Croatto, 2002). El fenómeno de la *sacra* revelación aparece en el protestantismo y en estas megaiglesias de forma análoga. Todas las megaiglesias más importantes de Estados Unidos y Latinoamérica tienen un pastor que afirma haber recibido una revelación divina. Del mismo modo, afirman “hablar en lenguas” desconocidas cuando el “Espíritu les ha tocado”. Aunque no puede identificarse ninguna de estas lenguas clásicas con tal habla. Es importante recalcar que la *sacra revelación* constituye el eje fundamental del discurso de estas instituciones, aparte de ser un tema continuo, pero además constituye el comienzo del establecimiento de estas iglesias, entiéndase su origen. En otro apartado exponemos los datos que evidencian los paralelismos de sectas e iglesias de Estados Unidos, Brasil, Puerto Rico, Centroamérica y Sudamérica y los argumentos de sus fundadores.

Por otro lado, habría que examinar el prototipo de la figura del mediador de la revelación. Según hay personas que median *hacia* la divinidad en los ritos, hay otras que median *desde* ella en la revelación de las palabras. La figura del mediador supone la sanidad de la revelación. No cualquiera puede recibirla. Lo *santo*, como se ha visto, es lo especial, diferente, separado de lo común o profano. Aparece en la tradición religiosa el *mediador* o al menos la del autor de los libros sagrados. Lao Tse respecto del Tao-te-king, Buda, Mahoma, etc. Por otro lado, los mediadores de la palabra sagrada como Moisés, Jesús, Mahoma, Arjuna para la *Bhagavad Gita*, Zoroastro para el Avesta, entre otros (Croatto, 2002).

Igualmente, aparecen en el escenario de estas megaiglesias personajes que se autodenominan en formas vinculadas a la divinidad, ya sea como intercesores, sustitutos o

asociados a esa figura. Desde el punto de vista empírico establecido a partir de la Ilustración habría que considerar la validez de tal argumento sin que fuese necesario realizar un análisis demasiado riguroso. Primeramente, habría que dar un vistazo a la gama de autodenominaciones: El Mesías, el Apóstol, Jesucristo Hombre, El Escogido, Los Verdaderos Padres de la Humanidad, entre otros. A pesar de la evidente falta de lógica racional que esta simple autodenominación demuestra, diversas investigaciones también exponen las decisiones radicales que, como consecuencia de la creencia en estos *escogidos*, millones de personas toman cada día. Nos referimos específicamente a los siguientes eventos:

1. Las bodas de Moon
2. Los suicidios de los miembros del Templo de Dios (*People's Temple*) en Guyana
3. La cesión de propiedades
4. La vida en comunas

Con el objetivo de mostrar al lector la magnitud de estas decisiones a continuación presentamos una breve explicación sobre cada una.

Las bodas de Moon. Este evento consta de una ceremonia de bodas múltiples donde pueden casarse *in situ* y vía satélite hasta 60,000 mil miembros contrayendo matrimonio simultáneamente. El hecho más relevante para cualquier individuo perteneciente a la sociedad contemporánea es que los integrantes de cada pareja son escogidos por el propio Moon o alguno de sus consortes. Así se recoge en un artículo del periódico *El País* en ocasión del casamiento masivo realizado en el año 1992.

Los esponsales de las 20.000 parejas de miembros de la Iglesia de la Unificación tuvieron lugar ayer en el estadio olímpico de Seúl, y otras 10.000 se casaron, vía satélite, en Kenia, Brasil o Filipinas.

La Iglesia de la Unificación, con intereses en el sector editorial, automovilístico y de los refrescos, recaudó 24 millones de dólares, después de pagar 24.000 por el estadio y 115.000 por acceder al satélite de comunicaciones. Los más intransigentes lectores del catecismo del padre Moon llevarán un romance de uno o dos años antes de cumplir el débito. El plazo varía según la edad y planta de los cónyuges. (Fuente: El País, *Boda múltiple para 60.000 desconocidos*, 26 de agosto de 1992)

Asimismo, el evento más reciente tuvo lugar hace un año en Corea del Sur según se publica en el periódico en línea *Mail Online* el 24 de marzo de 2012:

Some 2,500 couples from more than 50 countries were today married at a mass wedding ceremony held by the controversial Unification Church.

The huge event, with more than 15,000 spectators, was held at a church stadium in Gapyeong, 50 miles north-east of Seoul, the capital of South Korea.

In addition to the 2,500 couples gathered at the ceremony, another 2,700 couples joined in via the internet, a spokesman for the church said. (Recuperado en línea <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2119753/Unification-Church-South-Korea-mass-wedding-2-500-marriages.html#ixzz2NaMzpO1b>)

Puesto que Moon falleció hace menos de un año la organización ha desarrollado una modalidad donde los padres de cada uno (también miembros de la secta) seleccionan la pareja para su hijo o hija. La selección se hace a partir de una base de datos proporcionada vía cibernética. En ella aparecen los miembros disponibles y dispuestos a integrar cualquier pareja. No hay restricciones de edad para los participantes. Además, los participantes que no tengan una pareja pueden presentarse al evento y algún personaje administrativo de la secta le asignará una la noche antes de la actividad masiva.

Según un reportaje televisivo de la cadena ABC titulado *Marry to the Moonies* cada miembro paga entre dos mil y tres mil dólares por los gastos de gestión y alojamiento. La ceremonia se lleva a cabo en Corea en las instalaciones pertenecientes a la secta. Además, aquellos adultos que hayan quedado viudos pueden volver a la ceremonia para que se le asigne otra pareja nuevamente. Después de firmar un acuerdo legal y asistir al evento cada integrante debe permanecer 45 días sin ningún tipo de relación. El acuerdo establece que no importa si siente atracción por la pareja debe permanecer con la misma. Finalmente, el argumento que apoya la celebración de este evento según la Iglesia de la Unificación es la estabilidad emocional que proporciona tener una pareja permanente, aunque sea desconocida.



Los suicidios de los miembros del Templo de Dios (*People's Temple*) en Guyana. Casi todas estas sectas han sido objeto de persecución por diversas razones. Por lo tanto, se han mudado de lugar, pero, a menudo, dentro del mismo país. Pocas han sido las que han logrado movilizar cientos de personas y mudarlas fuera del territorio donde se originaron. En 1955 el fundador de la secta *El templo de Dios*, Jim Jones, llevó consigo a 920 personas a una región rural en Guyana. Desde el comienzo, su oferta religiosa incluía una comunidad con facilidades educativas, sanitarias y, por supuesto, económicas exclusivamente para su feligresía. A raíz de una serie de eventos que le causaron inconvenientes con varios políticos, decide mudar su congregación, que ya habitaba en

comunas en la región de California, a ese país. El lugar se había estado habilitando con varias construcciones y desarrollo de la agricultura para tal mudanza, sin embargo, las circunstancias precipitaron el desplazamiento. La ciudad-comuna fue denominada *Jonestown*. Unos meses más tarde después de su establecimiento, el senador Leo Ryan decidió, junto a su equipo de trabajo, visitar a los ciudadanos en su ciudad comuna. Tal visita provocó la ira del fundador a causa de los inconvenientes legales que había tenido previamente. Según relata la asistente del senador, al salir recibieron una nota de uno de los feligreses pidiendo ayuda para salir del lugar. A causa de ello, regresan y llevan consigo a todos aquellos que expresan abiertamente su deseo de abandonar la gran comuna. Una vez en el aeropuerto son eje de un ataque con armas y casi todos, incluyendo al senador, son asesinados. De inmediato, Jim Jones ordena, evidentemente por las consecuencias que tal acto suponía para él, que cada uno de sus feligreses tomara una bebida mezclada con cianuro. Esta bebida también fue provista a cada uno de los 276 infantes que allí habitaban. Finalmente, 920 personas decidieron poner fin a su vida. De este incidente cabe destacar el manejo cognitivo, casi total, desarrollado por el fundador de la secta sobre sus feligreses para lograr no tan solo su desplazamiento, sino la decisión de ingerir el brebaje.

La cesión de propiedades. El objetivo de vivir en comunas supone crear un ambiente de apoyo entre la feligresía. En realidad es un periodo de transición mientras se integran a un grupo que definitivamente solo constituye la mano de obra que mueve la economía de la organización eclesiástica en cuestión. Según los testimonios de exintegrantes de estas sectas apenas hay comunicación entre sí. Esta falta de comunicación se debe principalmente a dos razones: (1) el exceso de trabajo y (2) la desconfianza creada por temor a expresarse en contra de la administración que funge como un régimen totalitario bajo un concepto paternalista. El feligrés

que aún no vive en las comunas tan solo es partícipe de las reuniones y celebraciones sin tener constancia de la dinámica interactiva en su totalidad y, por supuesto, desea fervientemente ser parte de ese grupo tan unido. Es evidente que hay un contexto creado, con la ventaja de la censura, que apoya la decisión de formar parte de esa gran familia y en agradecimiento ceder sus bienes a la institución. De hecho, el fundador de *Jonestown* tenía en sus comunas un tipo de asilo de ancianos a quienes se les brindaba compañía y atenciones médicas. A cambio, estos ancianos, en su mayoría solos, cedían sus propiedades. Habría que cuestionar la importancia de tal decisión considerando que, para muchos, tales propiedades constituían el producto de muchos años de trabajo.

La vida en comunas. La vida en la comuna exige un cambio radical en el estilo de vida que habitualmente llevaría cualquier individuo en condiciones normales. Hay varios factores que debemos señalar: (1) privacidad, (2) comodidades básicas, (3) ejecución de trabajos en beneficio de todos los integrantes de la comuna, (4) periodos de tiempo asignados para cada actividad y (5) desvirtuar la economía individual. Todos estos factores que condicionan tal estilo de vida resultan en el conocimiento de información sobre el individuo, el control de tiempo y sus actividades, el control cognitivo mediante propaganda constante y el control de la información que llega a los individuos. En general, se resume en el control absoluto de los individuos. En *Jonestown* se le preguntaba en público con quién había dormido, habían altoparlantes por todo el terreno difundiendo los mensajes del fundador y los familiares o amigos no tenían acceso a las facilidades. Ahora bien, si todos estos factores resultan contundentes en el control de los individuos que viven en las comunas cabe destacar el hecho de que hay sectas que no llevan a cabo esta práctica (por ejemplo, secta liderada por el Reverendo Moon) y, sin embargo, logran tener el control de sus feligreses.

12. TRIADA SECTARIA EN FAV

Neopentecostalismo sectario: milagro, misterio y autoridad

*Hay tres fuerzas, las tres únicas fuerzas capaces de conquistar y esclavizar
para siempre las conciencias de estos débiles rebeldes
para lograr su propia felicidad. Éstas son:
el milagro, el misterio y la autoridad.*

F. Dostoyevsky, *Los Hermanos Karamazov*. 1880

El capítulo titulado *El Gran Inquisidor* de la creación de Fiodor Dostoyevsky (1821-1881), en su obra *Los Hermanos Karamazov* (1880), narra el regreso de Jesucristo y su encuentro con la Inquisición Española. La conversación entre El Inquisidor y Jesucristo, tras la paradójica detención de este último, no es más que la reflexión y explicación de los procesos cognitivos a los cuales la religión es capaz de someter el cerebro humano. De forma metafórica, a través del personaje de *El Inquisidor*, el famoso escritor ruso lo expone con la siguiente expresión en su obra "...hoy el pueblo está más convencido que nunca de que tienen la libertad perfecta, sin embargo han traído su libertad a nosotros y la han dejado humildemente a nuestros pies" (F. Dostoyevsky, ed.1950). La manipulación estratégicamente ejercida sobre la masa produce los resultados esperados plasmados en la acción misma. No empero, lo más relevante de estos resultados es el hecho de que la acción es voluntaria y activa en su totalidad entre los distintos grupos sociales.

El psiquiatra norteamericano y especialista en el funcionamiento de sectas, John Hochman, afirma que ello es solo un reflejo del totalitarismo del siglo XX. En su análisis señala varios aspectos claves para la proliferación y el establecimiento sólido de las mismas entre los grupos sociales. Haciendo alusión a los textos *Cults in America: Programmed for Paradise* de Appel (1983) y *Demographics: Profiles of a Changing Society* de Hokenson (1988), respectivamente, este psiquiatra establece que:

Las sectas florecen cuando los valores tradicionales y las estructuras de una sociedad se han debilitado. Los 60's engendraron una contracultura que logró hacer parecer romántico el uso de las drogas, las revoluciones en general (particularmente la revolución sexual) y el restringirse a vivir en comunas. Conforme los niños de la posguerra iban entrando a la adolescencia, la tasa de natalidad en América cayó, en tanto que la tasa de divorcios y de suicidios de adolescentes empezó a incrementarse (Appel, 1983 *ibid* Hochman, 1990: 38).

Durante los 80's la contracultura, logró aceptación social, continuó el uso de la droga (ya sin tintes románticos), ahora a nivel de preparatoria. La revolución sexual se legitimó a través de la legislación y la educación del “sexo seguro”. La gente perdió interés en la familia: Se casaban menos y más tarde, cohabitaban más sin casarse, y hubo incremento en la tasa de nacimientos fuera del matrimonio (Hokenson, 1983 *ibid* Hochman, 1990: 38).

Estos son algunos de los aspectos claves que fungen como entes propiciadores de las organizaciones sectarias de acuerdo a Hochman (1990). Las condiciones sociales fruto de eventos

históricos aparecen, en el caso de los Estados Unidos, al igual que en el de Latinoamérica, como generadoras de un particular contexto apto para tal establecimiento. En el primer caso el caos de la posguerra y en el segundo el comienzo de transformaciones políticas contundentes a raíz de la separación de España. Hochman (1990) parte de la tipología presentada en el capítulo de *Los Hermanos Karamazov* (1880) para deconstruir el componente sistemático sectario. Explica el concepto de *Reforma del Pensamiento*, más conocido por *lavado de cerebro* o *brainwash*, como metodología fundamental no solo de los planteamientos sino, también, de las operaciones sectarias. Asimismo, establece que los componentes de la tríada constituyen las herramientas de tal metodología. A continuación, citamos estas definiciones con el propósito de realizar, posteriormente, el análisis de FAV a partir de sus postulados:

El Milagro - Ideología que imputa poder milagroso a los líderes y/o a sus actividades.

El Misterio - Secrecía que obscurece las prácticas y creencias reales de la organización.

La Autoridad - Demandas sobre el tiempo, talentos, cuerpos o propiedades de los miembros para cubrir las necesidades del grupo.

La Reforma del Pensamiento es una forma de adoctrinamiento sumamente eficiente que se logra cuando la secrecía deteriora la percepción de los seguidores adoctrinados acerca de lo que está pasando y en lo que se están convirtiendo. Por lo tanto, no existe el consentimiento con pleno conocimiento (Hochman, 1990: 40).

Con respecto al funcionamiento de FAV en cuanto institución que practica la *Reforma del Pensamiento*, entiéndase, donde “no existe el consentimiento con pleno conocimiento”, podemos identificar principalmente el acto de diezmar. La feligresía lleva a cabo este acto sin que exista total conocimiento del manejo financiero de la administración. Este acto no es tan solo voluntario, sino que se incita y se practica activamente entre los participantes. De hecho, consta mediante la declaración de exmiembros, que les piden presentar sus documentos oficiales de pago de impuestos al gobierno cuando deciden integrarse para calcular sus diezmos.

Cabe resaltar que el análisis discursivo general de FAV demuestra que el diezmo constituye un tema esencial en todos los sermones y en las actividades litúrgicas y, ciertamente, refleja la autoridad lograda sobre los feligreses. A partir de la propuesta de Hochman (1990) en su tríada establecemos en nuestro análisis el siguiente funcionamiento para FAV:

El Milagro

La fundación por mandato divino de FAV. Según una entrevista realizada por María Torres, para un trabajo académico del *Seminario Evangélico de Puerto Rico*, a la exesposa del fundador: “Levántate, date prisa y no pierdas tiempo” en la voz audible de Dios proyectada por una luz que penetró el techo de la sala de los Font (Torres, 1990; Font, 2000) fue el discurso inicial que dio origen a esta iglesia.

El Misterio

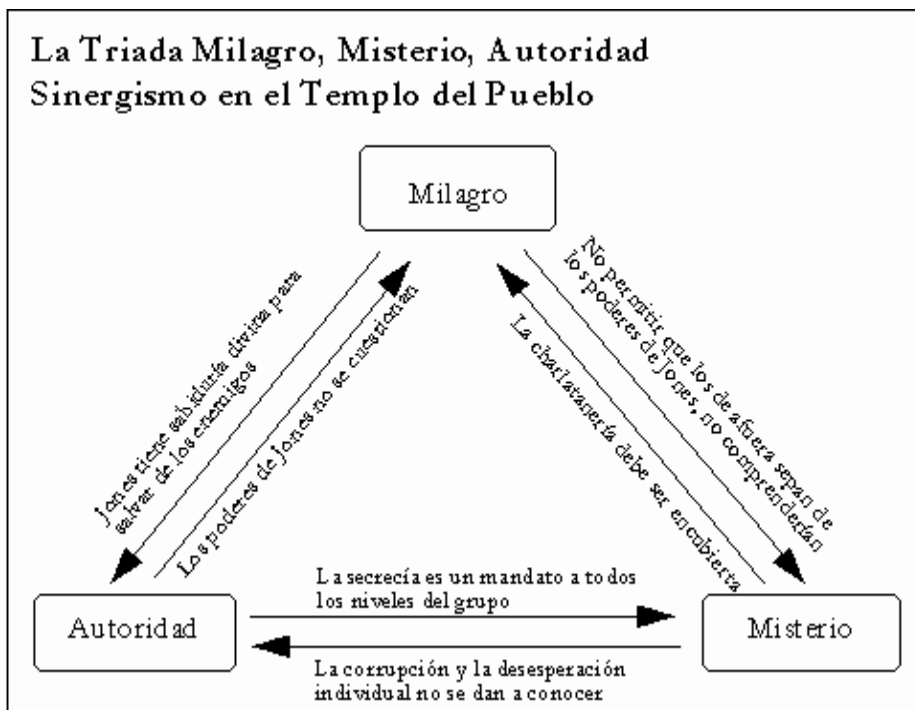
El decreto de afirmaciones basándose en las Sagradas Escrituras, específicamente sobre el poder de diezmar para recibir la gracia divina automáticamente.

La Autoridad

Demanda e incitación constante a diezmar como remedio para todos los males, incluso en cantidades exorbitantes, por el supuesto pedido divino a través del pastor.

No empero, aclaramos que el funcionamiento de estos tres aspectos no tiene lugar de forma independiente. De hecho, Hochman (1994) señala que constituyen una red de apoyo para reforzarse y así lo afirma:

La gente no se levanta una mañana y decide rendir su independencia y perderse en la intriga hipócrita de una secta. Los elementos de la triada cuando se presentan juntos producen un efecto sinérgico donde cada uno refuerza el poder del otro para cautivar a la gente. (Hochman, 1994: 87, debajo reproducimos el ejemplo del texto)



Efectos sinérgicos de la triada sobre el templo del pueblo

La gente no se levanta una mañana y decide rendir su independencia y perderse en la intriga hipócrita de una secta. Los elementos de la triada cuando se presentan juntos (Ver Figura I) producen un efecto sinérgico donde cada uno refuerza el poder del otro para cautivar a la gente.

Es menester resaltar la importancia de que, ciertamente, cada uno de estos aspectos cobra relevancia al ser reforzado por los otros. Sin lugar a dudas el funcionamiento independiente no genera el efecto alucinante de convencimiento que crea el conjunto. Desde nuestra perspectiva tal efecto responde no solo a los intereses de la organización como ente sectario, sino, también, como iglesia neopentecostal. FAV se caracteriza por ser una megaiglesia neopentecostal acorde con el modernismo e incorporar, además, características sectarias. En este sentido afirmamos que la conciliación de la oferta espiritual de FAV con la modernidad es interdependiente a la aplicación de las técnicas sectarias. Por tal razón, incluimos y discutimos, posteriormente, su personalidad neoprottestante y cómo logra la interdependencia con las características sectarias acordes también a la modernidad. Aclaremos que en este capítulo solo se revisa la propuesta teórica de Hochman (1994) fundamentada a su vez en las características de Robert Lifton (1989) puesto que realizamos un extenso análisis sobre la caracterización sectaria en el apartado titulado *FAV ¿Secta o Iglesia?*

- (1) Las sectas quieren riqueza y poder para el liderazgo y que esto les sea suplido a través de los miembros.

En el caso de FAV, análogo al patrón de las instituciones neopentecostales contemporáneas, sobretudo el pedido constante de las ofrendas especiales demuestra la pretensión de suplirse los recursos económicos del liderazgo institucional por parte de la feligresía. El pago de diezmo básicamente queda justificado con la argumentación de su fundamentación bíblica. El mismo corresponde a *El sueño de Jacob en Betel*, específicamente el versículo 22 del capítulo 28 de Génesis: *Y esta piedra conmemorativa que acabo de erigir, será la casa de Dios. Además, le pagaré el diezmo de todo lo que me*

dé. No obstante, las ofrendas especiales dependen del mensaje recibido por el pastor de parte de la divinidad y asimismo la cantidad requerida.

- (2) Las sectas no están interesadas en el altruismo como un imperativo moral. La mayoría tienen moralidades egoístas para beneficiar a la organización y al liderazgo en particular. La realización individual es irrelevante. La actividad seudoaltruista ayuda a construir la imagen pública de los grupos.

Principalmente, los viajes a Latinoamérica en misiones de evangelización conforman las actividades seudoaltruistas de FAV. Empero, estas actividades envuelven un proceso de globalización a manera de compañía multinacional para establecer otras sedes en distintos países. Es menester resaltar el hecho de que el establecimiento de esas sedes supone recursos financieros adicionales para la sede matriz.

- (3) Las sectas no quieren tener gastos elevados. Los miembros en los negocios de las sectas pueden estar mal pagados o sin sueldo, trabajar en ambientes insalubres o pueden no tener provisión para gastos médicos.

La realidad es que hay *mercaderes en el templo* en casi todas las sedes de FAV. Entiéndase por ello que hay tiendas y servicios diversos en las instalaciones donde se ofrece el sermón. Usualmente en todas hay librerías y en algunas hay cafeterías, agencias de viajes, guarderías infantiles y tiendas de música cristiana. Evidentemente se busca maximizar las ganancias y minimizar los gastos utilizando la feligresía como la clientela principal.

Durante las actividades siempre hay asistencia de ujieres que coordinan la logística del acomodo en las instalaciones y el recogido y distribución de los envases para las ofrendas.

Los servicios de los ujieres son *ad honorem*.

- (4) Ninguna secta quiere que sean conocidas públicamente sus funciones internas, aunque algunas sectas sofisticadas pueden buscar el favor de los medios de comunicación o aún pueden hacer uso de consultores de relaciones públicas y agencias de publicidad para manejar su imagen.

La expansión mediante el establecimiento de numerosas sedes demuestra el manejo publicitario exitoso que ha realizado el personal administrativo.

- (5) Las sectas no quieren ser llamadas *sectas*.

No se ha constatado la discusión explícita de este tema durante los sermones. FAV se autodenomina *iglesia* según consta en su nombre institucional y con ello se distancia claramente del concepto de *secta*. Sin embargo, el análisis discursivo demuestra el uso de léxico característico del concepto sectario; principalmente de los términos *elegidos* o *escogidos* de forma explícita o su correspondiente concepción de forma implícita. Con ello incurre definitivamente en el desarrollo de una estructura discursiva ideológicamente sectaria.

(Hochman, 1994: 38-39)

Fundamentalmente, el neopentecostalismo es el resultado de la aplicación teológica a las necesidades del mundo moderno. Sin entrar en la discusión sobre la validez teológica de tal aplicación, resaltamos su enfoque en la solución de las necesidades materiales y los malestares espirituales que resultan del fracasado intento por lograrlas así como el hecho de que en tal proceso de solución se combina la tríada sectaria de Dostoievsky: (1) el milagro, (2) el misterio y (3) la autoridad. El éxito del neopentecostalismo resta en su renovación para mostrar su comprensión a la naturaleza de ese ente perteneciente a la modernidad. Comprensión que, en comparación, muchos reconocen como una de las contundentes razones que aleja totalmente la teología católica de las realidades modernas. El sociólogo Miguel Ángel Mansilla, Investigador Asociado del *Instituto de Estudios Internacionales* (INTE) de la Universidad Arturo Prat en Chile, examina la habilidad de transformación de las iglesias pentecostales en el nuevo milenio. En un artículo de la *Revista Fe y Pueblo* realiza esta certera descripción del fenómeno neopentecostalista:

El neopentecostalismo heredó del pentecostalismo clásico el “determinismo providencialista”, que se tradujo en un capital cultural y simbólico, para las nuevas generaciones, suficiente para aprovechar las condiciones y posibilidades históricas, sociales, culturales y económicas que le brindó la llegada de la democracia. Estas condiciones, tanto externas como internas, produjeron el ascenso de un nuevo tipo de pentecostalismo, que se conoce como neopentecostalismo: su tema central es cómo transformar las necesidades en virtudes, es decir tener acceso al poder político, económico y cultural, tal como lo hicieron José en Egipto y Daniel en Babilonia. Ahora las preocupaciones serán: la administración, la inversión, la competitividad religiosa, la expansión y conquistas de espacios sociales a través de los recursos propios de la feligresía. Los neopentecostales ya no se autoperciben como “pueblo allegado

en Egipto”, “pueblo cautivo en Babilonia”, ni los “despreciados y desechados”. Si no “ciudadanos y propietarios”, “reyes y sacerdotes”, “príncipes del reino de Dios”, supuestamente llamados para transformar el mundo cultural, social, político y económico, que los mismo líderes sacralizan (Mansilla, 2011: 13).

Este sociólogo hace referencia al llamado *determinismo providencialista* en alusión al contexto político que fungió como ente acelerador en el desarrollo del protestantismo latinoamericano. Una determinación, en parte generada y en parte apoyada, por todos los grupos misioneros protestantes que llevaron a cabo la labor social que redundaría en el progreso de las clases marginadas, compuestas por la mayoría de la población nativa, del continente latinoamericano durante la época poscolonialista. No obstante, el cambio a lo que él mismo denomina la aldea global, entiéndase la globalización, ha sido la razón esencial para la transformación pentecostalista al denominado neopentecostalismo. Por tal razón, concluimos que la triada sectaria de Dostoievsky funge como un proceso discursivo que busca la solución para llevar a cabo esa transformación.

13. PRAGMATISMO NEOPENTECOSTAL: DIVINIDAD Y MODERNISMO

Estamos ante la realidad de una liturgia bastante novedosa, que conlleva el peligro de convertir en fin último el entretenimiento en el culto, y la iglesia, en un lugar más de recreación; también conlleva el riesgo de convertir a los pastores y liturgos en meros animadores de un buen ambiente y nada más.

Arturo Piedra. “¿Hacia dónde va el protestantismo? Herencia y prospectiva en América Latina” Buenos Aires, ediciones Cairos, 2003, p.18

En este apartado realizamos un análisis a cerca de las características de la entidad y su identificación como una entidad de tipo neopentecostal a partir de su discurso. Evidentemente, puesto que su origen es el pentecostalismo, también se examinan las características compartidas entre ambos. Partimos de las características establecidas por el sociólogo Miguel Ángel Mansilla en su artículo *El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina* (2011) publicado en la *Revista Fe y Pueblo*. N° 18 en La Paz. Bolivia. N° Monográfico. *Nada es imposible para Dios. Una Ventana a la Fe Neopentecostal*, y el artículo publicado por Leopoldo Cervantes Ortiz *Protestantismo, protestantismos e identidad en América Latina y en México*. Asimismo, hacemos referencia a la categorización entre el pentecostalismo y el neopente-costalismo en relación a: (1) liderazgo, (2) liturgia, (3) doctrina, (4) administración, (5) facilidades y estructuras de los templos, (6) organización financiera, (7) servicios a la comunidad y (8) estatus a cerca de la separación iglesia y estado establecida por Barrientos (2004) y desglosada en la siguiente tabla:

Pentecostalismo	Neopentecostalismo
Líderes no educados teológicamente.	Líderes no educados teológicamente, pero autodidactas y profesionales.
Liturgia acompañada de manifestaciones del Espíritu Santo, muy emotiva.	Liturgia de entretenimiento, un show, un espectáculo donde la gente es solamente espectadora.
Doctrina sistemática del Espíritu Santo, bien trazada y enseñada	Mezclas de otras corrientes ideológicas, como la doctrina de la prosperidad, los pactos, nueva era, etc.
Autoridades locales como pastores y un consejo presbiterial sobre la denominación como máxima autoridad.	Una sola autoridad apostólica donde ellos son el eje de gobierno eclesial
Templos pequeños y regulares.	Megaiglesias y templos enormes con lugares amplios de estacionamiento

Sostén económico balanceado y necesario	Poder económico siempre en crecimiento.
Atención a pobres, huérfanos, drogadictos, alcohólicos, ancianos, visitas a hospitales, cárceles, predicación en buses y mini campañas al aire libre, etc.	Apertura de escuelas y colegios privados, opción para personas de alto recurso económico.
Los líderes no se mezclan en la política	Los líderes toman como opción el poder tener cargos en la política del país para incidir en él.

Fuente: Ponencia *El Pentecostalismo y el Neopentecostalismo: Identidades confusas a partir de 1990 en Honduras 2004*

Por: Josué Alexis Barrientos CEHILA - EL Salvador - Julio/2004

En general el neopentecostalismo se asocia a la posmodernidad, la globalización y la teología de la prosperidad como fundamento teológico. Es un fenómeno que surge a causa de los cambios sociales, tecnológicos y económicos de la nueva era y, puesto que busca alinearse con los cambios, se rediseña a partir de su propia base. Consideramos como la característica más importante el hecho de que no existe una clara identificación de estas iglesias neopentecostales

con otras categorías como luteranos. Asimismo, “flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva élite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes y artistas, apostolados y profetas” (Mansilla, 2007: 89). Enumeramos a continuación cada una de las características propuestas por Mansilla (2007: 87-102, 2011: 6-22) junto al correspondiente análisis con respecto a FAV.

1. Megatemplos o líderes de influencia nacional e internacional, al estilo *jet set*.

Análisis

FAV como institución ha estado creciendo durante las últimas cuatro décadas. Sus templos se han expandido desde Puerto Rico hasta los Estados Unidos y Latinoamérica. Los megatemplos están ubicados sobre todo en los Estados Unidos continentales, sin embargo hay iglesias en casi todos los países de Latinoamérica.

2. Es un reduccionismo mercadológico: por su alegorización de la economía política, la transposición del lenguaje de la producción y circulación de productos de la satisfacción de las necesidades y la competencia con relación a los distintos sectores del mercado (cita a Burity, 2003).

Análisis

La economía política básicamente rige la expansión de los megatemplos de FAV. Tanto su discurso como su dinámica es progresista en consonancia con la génesis del protestantismo. La dimensión religiosa se expande a la modernidad y trata de abarcar todos los aspectos representativos de la vida moderna. Las iglesias principales ofrecen todo tipo de servicios como: (1) centros de enseñanza, (2) agencia de viajes y (3) tiendas de música cristiana. La transposición del lenguaje queda demostrada mediante la integración del lenguaje tecnológico a la explicación de los pasajes bíblicos. En ese sentido se ha llevado a cabo un proceso de *linguistificación de lo sagrado*, según plantea una teoría previamente discutida en nuestro apartado titulado *La religión como fenómeno humano*, de Jürgen Habermas en el texto *Teoría de la acción comunicativa* (1987). Demostramos al lector este proceso mediante el siguiente fragmento tomado del discurso titulado *Año 2013: El año del acceso* del Pastor José Luis Reyes (2013):

Citas

Líneas 11-21

- Vamos a la luz de la palabra y hemos declarado el tema de hoy *2013 Año del acceso*
- Diga: **Acceso** [Público repite acceso]
- Y el verso 7 dice: *Escribe al Ángel de la Iglesia en Filadelfia: «Eso dice El Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y ninguna cierra, y cierra y ninguno abre:*

- *Yo conozco tus obras; he aquí he puesto delante de ti una... ¿Una qué?*
[Público responde: Una puerta abierta.]
- **Diga: una puerta [Público repite] ¡No te escucho!**
- **Diga: una puerta abierta [Público repite]**
- *He puesto delante de ti una puerta abierta*
- **Diga conmigo: una puerta abierta [Público repite.]**
- Una cosa es tener una puerta frente a nosotros cerrada y otra cosa es tener una puerta abierta
- **Diga una vez más: Puerta abierta [Público repite.]**
- *La cual nadie puede cerrar porque aunque tienes poca fuerza, has guardado mi Palabra y no has negado mi Nombre.*

Análisis

En las citas presentadas debajo el lema *acceso*, propio en el mundo moderno del lenguaje técnico relacionado a la tecnología, se utiliza en el discurso de FAV para explicar el verso 7 del capítulo 3 del *Libro de Apocalipsis*. Como hemos planteado el uso tecnológico ha representado para esta entidad un complemento esencial al manejo estratégico del discurso. Desde nuestra perspectiva, la *linguistificación de lo sagrado* en FAV para transformarlo en un discurso tecnológico aplicado a la vida humana bajo un matiz religioso demuestra objetivamente el propósito conciliador de la predica religiosa protestante a un mundo en proceso de globalización. Véanse las citas a continuación:

Citas

Líneas 35-39

- Iglesia yo he venido a decirte en esta noche a los que están presente y los que me están viendo a través de la internet que el año 2013 es el año del **acceso**. Es el año del **acceso**. La palabra puerta en la Biblia se refiere al **acceso**. ¿**Acceso** a qué? Cuando hablamos del **acceso** y cuando hablamos de puertas estamos hablando de la *revelación*.
- **Diga: Revelación**
- En esta noche he venido a decirte que el primer paso para que todo pueda suceder en tu vida... El primer paso para que todo pueda suceder en la vida... es esa **información** que Dios pone en tu mente. Para que las cosas puedan suceder primero Dios lo tiene que poner en tu mente. Si no te visualizas nunca lo tendrás.
- Por esa razón alguien en una ocasión dijo que la visualización es más poderosa que el conocimiento porque el conocimiento ya es y la visualización es lo que serás. Cuando Dios te abre una puerta lo que Dios está haciendo es dándote **acceso**.
- **Diga conmigo: Acceso**

3. Es más bien un nuevo tipo de carisma. Es un fenómeno religioso que flexibiliza, *massmediatiza* y *desterritorializa* la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva élite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas.

Análisis

La *massmediatización* (Mansilla, 2011) en FAV queda evidenciada mediante su difusión mediática en radio, televisión e internet. Asimismo sus periódicos son complementados por tarjetas personalizadas que contienen una barra de código para escanear y poder acceder desde los teléfonos celulares inteligentes a sus páginas en las redes sociales. Por otro lado, la *desterritorialización* (Mansilla, 2011) de la fe religiosa ocurre en FAV no solamente por su expansión, sino por la reproducción de sus discursos en DVD y CD y su correspondiente venta en línea con acceso a compra básicamente desde cualquier parte del mundo. Finalmente, la legitimización de la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa queda plasmada mediante su autodenominación como apóstoles, no solo de todos los pastores que pertenecen a la familia Font, sino de todos los que pastorean las iglesias. Destacamos que su formación académica en el área de la teología no ha podido ser constatada.

4. El discurso neopentecostal desarrolla nuevas lógicas hiero-organizacionales (Mansilla 2006) (iglesias celulares) y expresiones cúllicas, transformadas en reuniones de

espectáculos (extáticas, eufóricas y efervescentes), coincidentes con una sociedad globalizada.

Análisis

Ciertamente la expansión de FAV ha ocurrido mediante el establecimiento de iglesias tipo sede inicialmente en los 78 pueblos de Puerto Rico y luego en los Estados Unidos continentales y el resto de Latinoamérica. Sus expresiones cúllicas se presentan a manera de espectáculo con bandas de música que incluyen bailes en el altar, cómodos salones con aire acondicionado y juegos de luces, televisores de plasma para mostrar los pasajes bíblicos y equipo técnico de grabación para transmitir los sermones o grabarlos y subirlos a *You Tube* o sus plataformas cibernéticas personalizadas. Todo ello en consonancia con la tecno-sociedad globalizada.

Además de las características propuestas por los mencionados teóricos, nuestro análisis lingüístico realizado a los discursos de FAV en general demuestra concretamente la existencia de tres temáticas: (1) el hipermaterialismo, (2) el uso tecnológico y (3) la integración de temas prácticos y de aquellos calificados como tabúes en tal contexto. Denominamos estas temáticas como *pragmatismo neopentecostal*.

Desde nuestra perspectiva son precisamente estas temáticas discursivas las que han permitido el éxito de la institución. Principalmente, le han permitido incursionar en grupos generacionales más jóvenes y atraer el género masculino a las reuniones regulares. Destacamos, sin embargo, el hecho de la preparación discursiva con el objetivo de obtener la aceptación del público. La dinámica inicial para ello se basa en la continua repetición de palabras o frases bíblicas (en contraposición al *tedium effect*, véase nuestro capítulo sobre ello) siempre que lo indique el

pastor o la repetición de este tipo de *confesiones* como se les denomina en FAV. A partir de la secuencia discursiva, este fragmento *confesionario*, que citamos a continuación, podría sustituir el *Acto penitenciarario* de la Iglesia Católica.

En este día se me va a enseñar la
palabra de Dios mi mente está
alerta mi corazón receptivo.
Después de esta palabra yo no voy
a ser igual nunca, nunca, nunca.
En el nombre de Jesús. Amén.
(Pastora Sara Marrero, FAV
Central Islip, Nueva York. Minuto
1:06, DVD)

Es menester resaltar que pudimos constatar la repetición de este fragmento *confesionario* al comienzo de cada sermón en casi todas las iglesias visitadas.

13.1 EL HIPERMATERIALISMO: ESTADÍSTICA SEMÁNTICA DISCURSIVA

Con el objetivo de incluir en el análisis no solo el aspecto cualitativo, sino también el cuantitativo hemos realizado un estudio semántico sobre la frecuencia de conceptos relacionados al dinero y la prosperidad material. Es menester recordar que la filosofía teológica de esta entidad parte de la teología de la prosperidad. Además, su caracterización neopentecostal revela su expansión, desarrollo y *modus operandi* afín a cualquier compañía multinacional. Tal caracterización ha recibido más de un desdén por parte de otras entidades protestantes consideradas

conservadoras en términos de su filosofía teológica. Además de la tabla con los datos estadísticos debemos incluir un fragmento de un sermón significativamente extravagante donde se relata como Abraham regalaba casas, autos de lujo y veintenas de pares de zapatos haciendo alusión a la lectura bíblica incluida en *Génesis 25* sobre Abraham y su prole. El sermón es emitido por el Pastor Ayo quien sirve como invitado especial desde África en la sede de Puerto Rico para la actividad de comienzos del año 2013 de FAV. El aspecto más importante es el hecho de fundamentar el relato en las *Sagradas Escrituras*, aun cuando es falso, y la exageración materialista. El resultado es la sensación de tener de frente un espectáculo que hasta cierto punto ridiculiza las *Sagradas Escrituras* y las convierte en un acto de entretenimiento para obtener beneficios económicos a partir del diezmo y las ofrendas. A continuación mostramos el fragmento y posteriormente el análisis de su estructura lingüística. Primeramente, presentamos al lector el pasaje original de *Génesis 25* al que alude el Pastor Ayo para realizar el posterior relato sobre la repartición de Abraham a sus hijos.

Pastor: Ayo

Título: *El poder de la bendición*

Fecha: 6 de enero de 2013

Tiempo: 1:14

Sede: Puerto Rico (Invitado especial desde África)

Modo de identificación: Número de minuto en la grabación

Número de minuto: 11:42

(Interpretación simultánea del sermón original en inglés, emitido por el Pastor Ayo, a español por parte del Pastor Otoniel Font. Se presenta la transcripción en español.)

- Vayamos por un momento a la historia que leímos [se refiere a *Génesis 25*] La Biblia dice que Abraham le dio todo lo que tenía a Isaac. ¿Eso es lo que dice la Biblia? ¿Verdad que si? ¿Eso es lo que dice ahí en *Génesis 25*? ¿Verdad? ¿Eso es lo que dice ahí en la Biblia? ¿Verdad que si?
- La Biblia hace una aclaración que a sus otros hijos le dio dones, regalos. Ahora la pregunta es: si le dio tooodo a Isaac, ¿dónde recibió los regalos para darle a sus otros hijos? Porque ya le había dado todo a Isaac así que ¿de dónde recibió los otros dones? ¿Están conmigo? ¿verdad que si? ¿Están conmigo? Ahora óiganme. Lo que él le dio a los otros hijos fue solamente físico. Le voy a explicar, oiga bien.
- Abraham dijo: Ven acá ¿Qué tú quieres? Y aquel dijo: Ahh papá...yo quiero esa casa, si me la puedes dar voy a ser feliz. Y Abraham dijo: Tengo más de una casa. Quédate con esas tres. Y esos hijos dijeron: ¡Oh Gloria a Dios! ¡Aleluya!
- Y él llamó a otro y le dijo: ¿Qué tú quieres? Ese dijo: Papá me gustan los zapatos bonitos que tú tienes, si me das esos 5 pares que tú tienes yo voy a ser feliz. Y el papá le dijo: llévate todos los que quieras. Y él dijo ¡Gloria a Dios!
- Y él llamó a otro y le dijo ¿Qué tú quisieras? Papá no te ofendas conmigo pero yo quiero ese Mercedes, me gusta y si me lo das voy a ser feliz. Abraham le dijo: Te doy el Mercedes, te doy el BMW, te doy el Chevy...[O.F. dice el Yaris] [Publico ríe y grita de sorpresa]. Te doy el Yaris, te doy to' lo que tú quieras. Y ellos dijeron: ¡Gloria a Dios! ¡Aleluya! Estaban ellos todos contentos. Abraham le dijo: Dice la Biblia que puso las manos sobre ellos y Abraham puso sobre Isaac todo lo que hacía que el fuera Abraham.

Análisis

El análisis que realizamos de este fragmento comprende tanto la estructura lingüística como el contenido etnográfico que incide en el discurso. Además, en el aspecto teológico es necesario resaltar su caracterización neopentecostal según se desprende sin lugar a dudas del mismo

Como parte de la estructura lingüística aparece el calco del inglés en el uso pronominal en dos ocasiones:

- ¿Qué **tú** quieres?
- ¿Qué **tú** quisieras?

Análisis

En este caso se está realizando una interpretación simultánea del discurso, originalmente en inglés, al español. Empero, el uso pronominal innecesario aparece como una característica de la variante del español de Puerto Rico, según recoge la lingüista Amparo Morales. En realidad se considera un calco del inglés puesto que dada la estructura morfológica del español el uso del pronombre delante del verbo es innecesario. Aparece a menudo en todos los sermones de FAV a excepción de aquellos emitidos en Latinoamérica.

13.2 ELISIÓN SILÁBICA

Según se recoge a través de este estudio el rasgo de informalidad destaca como uno de los principales en todos los sermones. Aunque se ha presentado en varias ocasiones resaltamos nuevamente el uso indiscriminado del mismo aun en una interpretación.



[Formal]

[Informal]

Cita: Abraham le dijo: Te doy el Mercedes, te doy el BMW, te doy el Chevy...[O.F. dice el Yaris] [Publico ríe y grita de sorpresa]. Te doy el Yaris, **te doy to'** lo que tú quieras.

La elisión de sílaba final en este ejemplo, como en todos, presenta no solo el registro informal, sino el estilo informal que caracteriza a la entidad. En este fragmento en particular resulta un complemento perfecto a la mutación modernista del Capítulo de Génesis, versículo 25, realizado

por el Pastor Ayo. El hecho de escuchar como Abraham regalaba autos Mercedes a sus hijos en la época cristiana ciertamente se desvía de la formalidad teológica de un sermón religioso convencional.

13.3 NEOPENTECOSTALISMO

La aplicación del estilo de vida de las megagiglesias neoprotestantes así como su ideología basada en la Teología de la prosperidad se plasma abiertamente en la mutación del fragmento de Génesis 25. Abraham distribuye su Mercedes y su BMW así como sus casas y 25 pares de zapatos a sus hijos en la época cristiana a partir de las *Sagradas Escrituras*, según afirma el Pastor Ayo. Es necesario tomar en consideración la postura de la Teología de la Prosperidad al respecto. Citamos la tesis titulada *La miseria de la Teología de la Prosperidad* por José Capcha (2012):

Los nuevos movimientos teológicos y eclesiales que se han desarrollado a través de la historia han surgido porque en la vida de la iglesia, y en sus teologías, existió un vacío a la debilidad a la reflexión autocrítica, al que hacer teológico y aun misionero lógico. Por tanto, se hace necesario releer las perspectiva y enfoque de la eclesiológica de la TP (Teología de la Prosperidad) teniendo presente que esta ve a la Iglesia como a una empresa, su jerarquía vertical convierte a la fe en un elemento que es para la subordinación, la Biblia es un manual sagrado pero sobre ella está la revelación que la CAP (Coalición Apostólica de la Prosperidad) recibe “directamente de Dios”. Este es un elemento importante con el que se legitima y se manipula, y a través del marketing se negocia la fe con el fin de ganar, acumular y poseer. Todo justificado bajo

una supuesta voluntad de Dios para “predicar el evangelio a las naciones”, “conquistar el mundo para Cristo” o “ganar almas para Cristo” (Capcha, 2012: 114).

En consonancia con el fundamento ideológico de la Teología de la Prosperidad las figuras divinas así como la feligresía tienen que poseer este tipo de lujos como una expresión de las bendiciones divinas. Desde nuestra perspectiva, en términos lingüísticos se recrea a través del lenguaje descriptivo el fundamento de la Teología de la Prosperidad y simultáneamente se integran los rasgos modernos, entiéndase los automóviles. Nótese la excesiva cantidad de 25 pares de zapatos para expresar la abundancia divina. Asimismo, el hecho de realizar la mutación del Capítulo de *Génesis* 25 deja entrever el estilo abiertamente informal que caracteriza la entidad. Cabe señalar que en el mismo sermón se menciona que el Pastor Ayo lidera una congregación de 50 mil personas en su país.

13.4 ETNOGRAFÍA

A partir de la misma teoría sobre etnografía de la comunicación, desarrollada por Hymes (19KLI), que utilizamos en esta disertación realizamos un breve análisis solamente sobre este fragmento. Mediante la propuesta teórica del acrónimo *SPEAKING* planteamos a continuación los detalles del análisis.

A

- *Act Sequence* El Pastor Ayo menciona los regalos de Abraham a sus hijos en un Día de Reyes y los cataloga como bendiciones.

K

- *Key* El tono del sermón supone ser serio dada la celebración del Día de Reyes, pero la mutación de Génesis 25 le resta seriedad al mismo.

I

- *Instrumentalities* Registro informal. Se intercalan las partes del sermón con repeticiones, cánticos, imposición de manos y la interpretación simultánea .

N

- *Norms of Interaction* Instrucciones para *Tedium effect*, imposición de manos y el pago de la ofrenda especial pedida al final.

G

- *Genre* Como sermón religioso la presentación del material teológico no responde a la seriedad convencional.

FAV

- Pastor Ayo (Invitado especial desde África)
- 6 de enero de 2013 **Número de minuto:** 11:42

S

- *Scene* Actividad *Fiesta de primicias* 2013.
- *Setting* Día de Reyes, sermón dominical matutino.

P

- *Participants* Templo principal con capacidad para 13 mil personas. No hay interacción directa con el orador.

E

- *Ends* El objetivo es el sermón de comienzo del año y pedir ofrenda especial de mil dólares a cada feligrés.

13,5. EL USO TECNOLÓGICO

El uso de la tecnología es evidente a través de todo el discurso. Su integración ha sido clave para la divulgación masiva del mensaje de FAV. Tal divulgación no encuentra objeciones puesto que, a diferencia de otros países europeos, como apunta Peñalfaro (2005), en Las Américas no existen vetas legales al respecto:

Nos países do primeiro mundo, este tipo de propaganda publicitária religiosa é proibida por lei. Na Inglaterra ou Suíça, por exemplo, não é permitido veicular mensagem para “pessoas fragilizadas psicologicamente”, pois isto poderá induzί-las ou persuadí-las, possibilitando que sejam manipuladas. Por que no Brasil se permite isto? Aqui não se respeita nem a fé das pessoas nem seus direitos cidadãos, pois a mensagem de foro íntimo como a fé não poderia, em princípio, ser veiculada por meios públicos de propaganda (Peñalfaro, 2005; 7).

Además, estamos convencidos de que la integración tecnológica al discurso de FAV ha sido crucial en la aceptación de la entidad entre las generaciones más jóvenes. Con algunas variantes mínimas, durante nuestra participación observatoria, esta declaración pudo ser escuchada en varias ocasiones en las distintas sedes de FAV.

Levante su Biblia al suelo...al cielo...
¡digo al cielo no al suelo! (risas), su
ipad, su *iphone* su biblia y vamos a
hacer esta confesión de fe. Diga
(público repite a coro): Padre en el
nombre de Jesús esta es tu palabra y yo
declaro lo que ella dice, que yo soy más
que vencedor. En este día se me va a
enseñar la palabra de Dios. (Pastora
Sara Marrero, FAV Central Islip, Nueva
York. Minuto 0:40, DVD)

La referencia a los *ipads* y los *iphones* se debe al uso de las biblias electrónicas durante el sermón. Ello ocurre tanto de parte del pastor o la pastora como de los feligreses. De igual modo el uso de pantallas de plasma para presentar los fragmentos bíblicos, las canciones y otros anuncios:

El espejo de Dios Corintios 2, verso 16.
Si no lo tiene está en el plasma. (Pastora
Sara Marrero, FAV Central Islip, Nueva
York. Minuto 10:41, DVD)

Ambos fragmentos demuestran el rol de la tecnología tanto en la producción como en la recepción discursiva de todo el mensaje de FAV. Empero, es menester señalar la característica neopentecostal de operar como una compañía multinacional, según propone el teólogo Mansilla

(2007). A estos fines FAV opera como también lo ha hecho la IURD en Brasil desde hace más de tres décadas.

A IURD no campo religioso é também um grande empreendimento econômico, pelo volume de recursos financeiros gerados e, principalmente, porque se transformou numa grande produtora de serviços que são distribuídos e consumidos como bens; esta transformação foi operada através de novas práticas de linguagem, pois a referida “colonização econômica” obrigou-a a reestruturar e reconceituar suas atividades como produção e *marketing* destes bens religiosos para um público não apenas de fiéis, mas de consumidores e de clientes (Peñalfaro, 2005; 13).

En términos operacionales la difusión discursiva, sin duda alguna, sirve a estos fines. Su expansión por los distintos territorios del continente de Las Américas así lo demuestra. En consonancia con esta postura en una ponencia de PROLADES Barrientos (2004) propone:

Estas iglesias neopentecostales tienen una administración bien trazada, como dijimos antes, sus líderes manejan estas iglesias de forma empresarial. Usan todo tipo de técnicas de mercadeo para hacer acrecentar económicamente las finanzas de la iglesia. No se conforman con diezmos y ofrendas tradicionales, sino que crean un sin número de actividades: conferencias, cenas de galas, conciertos, bazares, ventas etc. En el asunto económico han logrado establecer algunas ideologías y las enseñan como doctrinas bíblicas con el fin de crecer económicamente. Una de ellas y la más común “la doctrina de los pactos” donde el feligrés se aventura por la palabra de estos líderes, a pactar con Dios una cantidad de dinero x para poder recibir

la retribución. Este tipo de doctrina no es más que la forma sutil que usan estos líderes para mantener una administración económicamente fuerte. Si observamos bien, venden una imagen de prosperidad con la cual tratan de alcanzar más gente de las clases sociales pudientes (Barrientos, 2004: 13).

Es necesario enfatizar que, ciertamente, como proponen tanto Barrientos (2004) y Peñalfaro (2005), entre otros estudiosos del tema, ocurre este tipo de operación administrativa, pero la base para establecer la comunicación y reforzar tanto la presencia como la expansión ideológica es la tecnología. Asimismo, su uso frecuente y hábil sirve como mecanismo para atraer una población joven y con la capacidad adquisitiva para financiar estos aparatos. Sin embargo, hacemos la salvedad de que tal capacidad adquisitiva difiere considerablemente según el país, entiéndase entre las congregaciones establecidas en América del Sur y aquellas establecidas en Puerto Rico y Estados Unidos continentales. Del mismo modo, la comunicación y el uso frecuente de la tecnología tanto en los sermones dominicales, donde se incluyen espectáculos de música y se usa como una herramienta para difundir los mensajes mediante las ventas de CD y DVD en las instalaciones de las diferentes iglesias, establecen un marcado contraste con el modo tradicional de la Iglesia católica.

Como un dato interesante resaltamos el hecho de que así como en un principio el movimiento protestante rechazaba el *tedium effect* del mismo modo se rechazaba el uso de la tecnología. El famoso pastor protestante Yiye Ávila, predicador por más de 40 años en América Latina le denominaba al televisor *la caja del diablo*. Sin embargo como apunta Masilla (2009) este pastor en la década de los años '90 *exorcizó la televisión* y la utilizó como herramienta mediática difusora del cristianismo pentecostal que él mismo predicaba. En nuestro capítulo titulado: *De la*

caja del diablo al Internet: El uso tecnológico en el progreso neopentecostal detallamos los correos y las páginas en internet así como otros medios comunicativos que actualmente sirven como plataformas tecnológicas para la expansión y establecimiento de estas iglesias. Definitivamente, la tecnología ha sido crucial en la expansión de esta entidad y ha servido como complemento esencial a este discurso religioso adaptado a la modernidad.

En palabras del educador, filósofo y estudioso canadiense Herbert Marshall McLuhan “toda la tecnología tiende a crear un nuevo entorno humano, los entornos tecnológicos no son meramente pasivos recipientes de personas, son procesos activos que reconfiguran a las personas y otras tecnologías similares”. En tal sentido ante la opinión generalizada en la sociedad sobre la instrumentalización de los medios de comunicación y el notorio reduccionismo, en su significación e importancia, asumimos que estos, no son solamente instrumentos de entretenimiento, sino también, instrumentos de diálogo, de construcción, de sentido religioso y espacios para nuestro que hacer teológico (Capcha, 2012: 15).

13.6 INTEGRACIÓN DE TEMAS PRÁCTICOS Y CALIFICADOS COMO TABÚES

Hay otro tipo de pragmatismo discursivo que ha establecido una gran diferencia entre la postura lingüística y filosófica de esta entidad religiosa y las demás entidades, entiéndase iglesias protestantes y la Iglesia Católica. A continuación citamos un sermón ofrecido en FAV de Islip en Nueva York donde se integra informalidad discursiva, con el uso de los aparatos tecnológicos y un pragmatismo perteneciente a otro tipo de contexto discursivo considerablemente alejado de cualquier tipo de sermón religioso según los cánones sociales.

Hay otra clase de espejos que son los espejos magnificados. ¿Cuántos tienen uno de esos? (risas del público) ¿No más tres, cuatro? En estos espejos magnificados todo se ve más grande ¿verdad? Y más claro. ¿Cuántos dicen Amén? (Público dice: Amén) Las damas por el maquillaje ya saben esto. Donde las arruguitas ya no son arruguitas sino que son olas (risas del público). Donde los barritos ya no son barritos sino que son volcanes (risas del público). Donde los pelitos que empiezan a salir en lugares que... Dios... no sé porque Dios los puso ahí, donde empiezan a salir se ven entonces como un pastizal (risas del público). Entonces es tiempo de pedirle a *grandpa* que nos abra allá atrás y sacar el *trimmer*. Es tiempo de hacer un *landscaping* (risas del público). Pero en estos espejos se ve todo magnificado. Ahora lo que quiero decir es que no tan solo a las mujeres quiero darle este énfasis ¿verdad? De que hay que pues usar estos espejos. También a los varones hay que usar estos espejos para poder ver todo bien clarito ¿verdad? No le estoy hablando a las mujeres veramente (*adverbio en desuso*, DRAE en línea) o

solamente ya que se da mucho énfasis en que estemos bien aseaditas, bien afeitaditas ¿verdad? A los varones le gusta eso, pero también a nosotras las damas nos gusta que a los varones también le interesen por los espejos y el afeitarse ¿cuántos dicen amén? (público a coro: Amén y aplausos). A muchos de los varones no les gusta afeitarse aunque lo necesitan gravemente ¿cuántos están de acuerdo conmigo? (Público responde a coro: Amén.) [Aplausos] Ya que a ninguna mujer le gustaría estar casada con el hombre lobo, tener un osito de peluche no necesita más porque ya tiene (risas del público). A ninguna mujer le gusta eso. Tanto a los varones les gusta que su esposa siempre esté bien afeitadita, las cejas bien hehecitas...este... Al igual a nosotras las mujeres no nos gusta que si vamos a la playa o si vamos a la alberca nuestro esposo se mete a la piscina y entonces hay otros brazos nadando por ahí y esos otros brazos salen de debajo de sus brazos ¿verdad? No nos gusta ser...eh tampoco ver eso. Así es que por favor varones al igual que ustedes le gusta que nosotros (*sic*) hagamos esas cositas usted también vaya a la milla extra y saque el *trimmer* y no el de *grandpa* por favor, saque el *trimmer* y dese ahí una recortadita ¿sí? Amén. ¡Gloria al Señor! (Aplausos del público). (Pastora Sara Marrero, FAV Central Islip, Nueva York. Minuto 4:59, DVD)

Análisis

Sin adentrarnos en análisis filosóficos sobre las cosmovisiones y limitándonos estrictamente al área de la lingüística hacemos referencia nuevamente a la propuesta teórica de Habermas expuesta en el texto *Teoría de la acción comunicativa* (1987) acerca de lo que él denomina la *lingüistificación de lo sagrado*. Previamente, hemos citado detalladamente su trabajo en el

apartado titulado *La religión como fenómeno humano* a través del teólogo Mendieta (2002). El origen del proceso de *lingüístificación* ha sido resumido de la siguiente forma:

Deteniéndose con la reconstrucción de Durheim de la transición de la solidaridad mecánica a la orgánica, Habermas sugiere que los logros culturales de la modernidad que destruyen el poder legitimador de las cosmovisiones teológicas, metafísicas y religiosas también inician la *lingüístificación de lo sagrado (die Versprachlichung des Sakralen)* (Habermas, TAC, vol. 12, 1987; 111

La reflexión se divide en tres niveles de análisis: (1) la reflexión metateórica sobre lo que constituye el núcleo de estudio de la sociedad, (2) la reflexión metodológica acerca de cómo aproximar el mundo simbólico del ser social y (3) el nivel empírico mediante el cual y contra el cual se prueban los análisis metateóricos y las propuestas metodológicas (Mendieta, 2002: 110). La propuesta de Habermas (1987) es más amplia puesto que estudia particularmente la interrelación humana.

Dejando a un lado las cosmovisiones, el acercamiento puramente lingüístico hace referencia a la economía lingüística generada por la necesidad de simplificar los significados sociales. Definitivamente en FAV el significado social de sermón religioso ha sido simplificado y transformado. Recuérdese que FAV *es un hospital para los pecadores*, según ha afirmado el Pastor Font dejando a un lado la rigurosidad católica o puritana. En concreto dentro del ámbito religioso los símbolos toman protagonismo. Hay un resultado dual, según apunta Habermas (*ibid* Beriain Razquim, 1990). Por un lado, el proceso de sustantivación genera un filtro pragmático lingüístico

y, de forma contradictoria, un proceso de *desacralización*. Este último asociado a la racionalización en épocas donde prevalece el razonamiento empírico relacionado al movimiento de la *Ilustración*.

En FAV se desacraliza el concepto de sermón religioso. El fragmento citado demuestra cómo se desarrolla un tema relacionado a la higiene femenina y masculina haciendo alusión a las relaciones entre parejas, pero integrando comicidad mediante el uso de hipérboles, doble sentido sexual y lenguaje informal. Tal tema está totalmente alejado del concepto de un sermón religioso desde cualquier perspectiva dogmática.

Concepto	Hipérbole
Arruguitas	Olas
Barritos	Volcanes
Pelitos	Pastizal
[navaja de afeitar]	<i>Trimmer</i>

[afeitar/depilar]	<i>Landscaping</i>
Hombre	Hombre lobo

Obsérvese el doble sentido con referencia sexual en la frase *y dese ahí una recortadita ¿sí?*

Así es que por favor varones al igual que ustedes le gusta que nosotros (*sic*) hagamos esas cositas usted también vaya a la milla extra y saque el *trimmer* y no el de *grandpa* por favor, saque el *trimmer* **y dese ahí una recortadita ¿sí?** Amén. ¡Gloria al Señor! (Aplausos del público). (Pastora Sara Marrero, FAV Central Islip, Nueva York. Minuto 4:59, DVD)

La informalidad discursiva también se logra mediante el uso de los anglicismos *grandpa*, *trimmer* y *landscaping*. El uso del diminutivo en *cositas* otorga familiaridad y la frase nominal *la milla extra* nuevamente descarta la formalidad normalmente propia de un sermón religioso. El lenguaje religioso se limita a las interjecciones: *Amén* y *¡Gloria al Señor!* que aparecen a través del discurso.

Finalmente, en términos léxicos dentro del discurso de FAV concebimos el proceso de *lingüístificación de lo sagrado* como una adaptación de *lo sagrado* al mundo económico y tecnológico moderno siempre en aras de su funcionalidad. Más allá de un simbolismo lingüístico se ha generado un pragmatismo ajustado a la vida actual. Sin lugar a dudas, tal pragmatismo ha desembocado en la *desacralización de lo sagrado*, como hemos mencionado previamente. En

lugar de la Biblia el pastor bendice el *ipad* y el *iphone* porque ahora estos artefactos permiten leer la Biblia. A continuación, mostramos varias citas como ejemplo del proceso de *desacralización de lo sagrado* en el discurso de FAV. Tal proceso ocurre en un discurso de comienzos del año 2013 donde el pastor africano Ayo (con una feligresía que supera las 50 mil personas en el continente africano) junto al pastor Otoniel Font explican cómo Abraham le regalaba autos Mercedes Benz a sus hijos. A continuación citamos tal explicación:

Pastor: Papa Ayo (orador principal en inglés).

Intérprete simultáneo al español, Pastor Otoniel Font)

Titulado *The Power of Gosen/ El Poder de la Bendición*

Fecha: 6 de enero de 2013

Duración: 1:14:44

- He calls another one.
- Entonces, llamó a otro.
- What would you like?
- Le dijo: ¿Qué tu quisieras?
- That one said: Sir please do not be offended with me.
- Ese otro le dijo: Hijo...ehh perdón papá no te ofendas conmigo
- You know I want your Mercedes
- Yo quiero ese Mercedes que tú tienes
- I like it!
- Me gusta ese.
- If you give me that I will be ok
- ¡Si tú me das ese voy a estar felizz!
- Abraham said: I will give you the Mercedes.
- I will give you the BMW.
- I will give you the Chevy.

Para concluir, hemos incluido todas estas citas del discurso para mostrar al lector el proceso lingüístico por medio del cual se transforman y manipulan las Sagradas Escrituras. Además, del proceso de *linguistificación y desacralización de lo sagrado* (Habermas 1990) para presentar tabúes y temas alejados de los cánones convencionales de un sermón religioso hemos constatado, a través de la estadística léxica, la presencia del hipermaterialismo con especial énfasis en los distintos sermones.

V. TEORÍA Y ANÁLISIS

Nuestro planteamiento sobre la temática de construcción de la superestructura, la macroestructura y la microestructura del discurso del Ministerio Internacional Fuente de Agua Viva es la argumentación en cuanto al acto de diezmar. El fundamento principal al que se dirigen la superestructura, la macroestructura y cada una de las divisiones semánticas que conforman la microestructura global de este discurso resta sobre tal argumentación. La relevancia de cada una de estas estructuras es fundamental en el proceso de comprensión y, por ende, de la persuasión discursiva. La construcción estratégica de cada una de estas estructuras genera la cantidad de relaciones necesarias entre ellas para repetir el mensaje. De hecho, una de las características particulares de este discurso es su circularidad. Entiéndase, concretamente, que la importancia del acto de diezmar y ofrendar en beneficio de FAV cierra y abre el discurso e igualmente se repite exitosamente a través del mismo. En la propuesta teórica se explica de este modo:

Al buscar una base común para las estructuras globales no nos queda más remedio que tener presente que los esquemas muy probablemente no son arbitrarios y que están en estrecha relación con los aspectos semánticos y pragmáticos de los textos y de la comunicación o que, como mínimo, en un principio, existía esta relación. Acto seguido, y en el nivel global de la descripción textual, en el que se distingue entre superestructuras y macroestructuras, se puede reconocer una diferencia que ya surge en el nivel de las oraciones, entre, por un lado, la estructura semántica de la oración, y por otro, la estructura de tópico/comento o presuposición/aserción de la oración, que está dirigida a la pragmática de la comunicación. (Van Dijk, 1993: 216).

Antes de presentar el análisis de cada una de estas estructuras, la superestructura, la macroestructura y la microestructura, esbozamos nuestro planteamiento. La superestructura es el

tipo de discurso. En este caso un discurso religioso por autodefinition de FAV y caracterizado por las categorías que incluye, entiéndase: (1) los actos de oración, (2) actos de ofrendar y (3) la lectura de los textos bíblicos. Sin embargo, aclaramos que la estructura subyacente indica otro tipo de discurso. Las macroestructuras están constituidas por los distintos eventos del acto comunicativo resumidos en los marcos (*frames*). Todos los eventos refuerzan el acto de diezmar y ofrendar como matriz principal del discurso en cuestión. Finalmente, las microestructuras las conforman el análisis de coherencia lineal de las oraciones, donde también citamos directamente el sermón.

1. SUPERESTRUCTURAS

Las superestructuras establecen el tópic del discurso en cuestión. Por tal razón, previo a la presentación de la propuesta teórica del ACD revisamos la definición que da lugar a este concepto cuyo origen resta en los textos aristotélicos. Aristóteles le denominaba *topos*; en su forma plural *topoi*. Actualmente, la Real Academia Española de la Lengua define el lema *tópico* haciendo referencia a su etimología griega original y presentando un total de cinco acepciones sobre el mismo.

tópico, ca.

(Del gr. τοπικός).

1. adj. Perteneciente o relativo a determinado lugar.
2. adj. Perteneciente o relativo a la expresión trivial o muy empleada.
3. adj. *Med.* Dicho de un medicamento o de su modo de aplicación: De uso externo y local. U. t. c. s. m.
4. m. *Ret.* Expresión vulgar o trivial.
5. m. *Ret.* Lugar común que la retórica antigua convirtió en fórmulas o clichés fijos y admitidos en esquemas formales o conceptuales de que se sirvieron los escritores con frecuencia. U. m. en pl.

Originalmente, la etimología conceptual del término *topoi* se remite a la técnica cognitiva sobre el establecimiento de campos semánticos en el ejercicio de memorización, particularmente asociado a lugares. La *Enciclopedia de Filosofía* en línea de la Universidad de Stanford presenta la siguiente explicación al respecto:

The word ‘topos’ (place, location) most probably is derived from an ancient method of memorizing a great number of items on a list by associating them with successive places, say the houses along a street, one is acquainted with. By recalling the houses along the street we can also remember the associated items. Full descriptions of this technique can be found in Cicero, *De Oratore II* 86–88, 351–360, *Auctor ad Herennium III* 16–24, 29–40 and in Quintilian, *Institutio XI* 2, 11–33). In *Topics* 163b28–32, Aristotle seems to allude to this technique: “For just as in the art of remembering, the mere mention of the places instantly makes us recall the things, so these will make us more apt at deductions through looking to these defined premises in order of enumeration.” Aristotle also alludes to this technique in *On the Soul* 427b18–20, *On Memory* 452a12–16, and *On Dreams* 458b20–22. (Recuperado en <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/> el 3/2/2015).

Es necesario mencionar que en general la disyuntiva académica en el ámbito de la filosofía del lenguaje gira en torno a la especificidad o generalización que abarca el concepto. Según algunos académicos la explicación aristotélica sobre el *topos* o los *topoi* es ambigua, mientras que otros aseguran que la definición es clara en cuanto a su función tanto específica como general. Según ellos ambas definiciones se encuentran distribuidas entre la *Rhetorica I* y *Rhetorica II* respectivamente. A continuación citamos varias definiciones de distintas fuentes académicas sobre este término.

En su texto *Aristotle's Topics* Paul Slomkowski (1994) hace referencia a los textos originales y discute en detalle las distintas traducciones. Menciona la ambigüedad y la sinonimia establecida por Aristóteles entre el *topoi* y otros términos como *principios universales* e *hipótesis* (Slomkowski, 1994: 47). Este filósofo cita directamente la traducción inglesa del pasaje de la *Rhetorica A 2 1358^a10-20 & 29-33* y establece su argumento acerca de la definición:

I mean that the proper subjects of dialectical and rhetorical syllogisms are the things with which we say the *topoi* are concerned, that is to say those that apply equally to questions of right conduct, natural science, politics, and many other things that have nothing to do with one another. Take for instance, the *topos* of the greater and lesser degree. On this it is equally easy to base a syllogism or enthymeme about any of what nevertheless are essentially disconnected subjects –right conduct, natural science, or anything else whatsoever. But there are also those special *topoi* which are based on such protaseis as apply only to particular groups or classes of things. Thus there are protaseis about natural science on which it is impossible to base any enthymeme or syllogism about the ethics,

and other protaseis about ethics on which nothing can be based about natural science. [...] As in the *Topics*, therefore, so in this work, we must distinguish the kinds and the *topoi* from which enthymemes may be constructed. By kinds I mean the protaseis peculiar to each several class of things, by *topoi* those common to all classes alike. (*Rhetorica A* 2 1358^a10-20 & 29-33 *ibid* Slomkowski, 1994: 48).

A partir de este pasaje Slomkowski (1994) argumenta acerca de su postura en cuanto a la función discursiva de los *topoi*, o el *topos*, tanto de manera general como específica. De manera general para abundar sobre cualquier tema, y de manera específica aplicado a ciertas áreas temáticas en particular.

Por su parte, otro importante filósofo de mediados del Siglo XX, Friederich Solmsen (1904-1989), toma en consideración la crítica aristotélica a los sofistas sobre la forma de enseñanza de la oratoria, particularmente en el ámbito legal. Aristóteles planteaba que la enseñanza de argumentos preestablecidos no era adecuada. Tal crítica estaba en consonancia con la definición literal del término *topos* en el Siglo IV A.C., según citamos a continuación:

“*Topos* was used in the 4th cent B.C.E. to refer to a ‘place’ or ‘site’ of discourse, i. e., stock arguments or ready-made arguments available to the speaker to select those most appropriate to the present rhetorical situation, i.e., ‘pidgeonholes for locating already existing ideas’ (C.R. Miller, 2000: 132).”

En alusión a la crítica aristotélica a los sofistas, Solmsen (1974) explica los *topoi*, según el Diccionario Westminster del Nuevo Testamento y Literatura Cristiana Juvenil (*The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 2003), de la siguiente forma: “*For example, a speaker might want to either enhance or minimize the trustworthiness of a witness. Aristotle’s innovation was to replace this ready-made-argument system with an abstract argumentative structure*” (Solmsen, 1974: 40). De igual modo Bradley (1953) plantea una definición análoga, pero resalta el rasgo del contenido, véase a continuación tal planteamiento: “*the treatment in independent form of the topic of a proper thought or action, or of a virtue or a vice, etc.*” Finalmente, Brunt (1985) argumenta a favor de la postura generalista, según recoge el Diccionario Westminster del Nuevo Testamento y Literatura Cristiana Juvenil (*The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 2003), y proyecta que el *topos* no está indicado para situaciones específicas.

A partir de esta breve revisión sobre el concepto y el planteamiento teórico del ACD, debemos señalar que el *topos* o tópico que conforma la superestructura funciona de modo independiente y superficial. Mantiene la forma del texto o discurso independientemente del contenido en cuestión y con ello refleja el tipo de texto o discurso. Esencialmente son las categorías las que validan la tipificación discursiva. Van Dijk le denomina la *forma del texto* (Van Dijk, 1993). Hay que añadir su carácter convencional. Tal carácter queda delineado en este caso por aquello que se entiende como un sermón religioso. En principio, en este sermón solamente el comienzo y el final son análogos a un discurso tradicional ya sea de una iglesia católica o protestante. Ello se debe a que en ambos instantes, entiéndase comienzo y final, se realiza una oración para pedir generalmente por los feligreses y el proceso del evento o, al final, por el proceso de su salida y los días próximos. A ello se añade su particular característica de circularidad

discursiva sobre la importancia del acto de diezmar. Básicamente, el contraste gira en torno a la complejidad discursiva en términos de la base teológica utilizada para expresar tales oraciones. No empero, destacamos el paralelismo con casi todos los sermones religiosos en cuanto a la integración de grupos de feligreses que conforman coros como un complemento al discurso en cuestión. A *grosso modo* el discurso se considera un sermón religioso tanto por el público asistente como por la administración de la entidad y desde el contenido categórico de las superestructuras.

En este punto, cabe señalar, que a diferencia de FAV la IURD de Brasil, entidad paralela en una gran cantidad de aspectos a FAV, no se define como una entidad religiosa. Así lo recoge Peñalfaro (2005) en su disertación doctoral sobre la misma:

A propósito isto, corresponde à afirmação do próprio bispo Macedo, que define a Universal “não como uma religião” – ver *Doutrinas da IURD* (MACEDO, 2000) –, mas decidimos manter este trabalho nessa área, pois a Universal utiliza referências religiosas, fala de Deus e dos textos bíblicos, e consideramos que as pessoas às quais se dirige a sua mensagem o entendem como discurso religioso (Peñalfaro, 2005: 9).

Es importante tal autodefinición puesto que incide directamente sobre la tipología de la superestructura en cuestión. Dado que, como afirma la propuesta teórica, las superestructuras no son arbitrarias, sino que cumplen con una función pragmática, social y cognitiva. Esta autodefinición y consecuente concepción pública establece unas pautas que, sin lugar a dudas, afectan la comprensión del mensaje. Ahora bien, en el caso de la IURD el público parece mantener la imagen de la entidad como una religiosa. Hipotéticamente podría decirse que tal vez ello se debe

a la gran cantidad de actividades económicas y políticas que, durante las pasadas cuatro décadas, ha mantenido la entidad públicamente.

Contrario a la IURD, la entidad que estudiamos se cataloga, según se ha mencionado previamente, bajo la categoría de iglesia. Desde nuestra perspectiva, la superestructura que identifica el discurso como un sermón religioso es tan solo un marco de referencia estratégicamente establecido para cumplir las siguientes funciones: (1) sociales, (2) cognitivas y (3) pragmáticas. A partir del análisis global identificamos tales funciones y, debemos destacar, su impacto en términos de la exitosa persuasión que ejerce sobre la población.

En primer lugar, en términos sociales casi cualquier sermón religioso goza de un particular respeto por parte de la población. La marcada diferencia suele ser debido a las generaciones que se consideren en el conteo, no empero, tal vez en menor grado, generalmente mantienen cierto respeto. Fundamentalmente, la razón resta en la idiosincrasia de la cultura latina en cuanto al tema religioso. El hecho de identificar el discurso como un sermón religioso resulta socialmente en la aceptación y en la acción de obtener una reacción de respeto hacia el mismo. Ello ocurre precisamente como parte de esa superestructura de forma totalmente independiente del contenido del sermón o discurso. Entiéndase por ello que el feligrés o el público en general no necesita haber escuchado ni un solo fragmento para adoptar esa actitud.

En segundo lugar, completamente vinculada a la anterior, la función cognitiva se apoya totalmente en esa idiosincrasia que aun permea en la cultura latina con respecto a la religión. El análisis detallado de este discurso revela: (1) la concentración en temas alejados de la religión, (2) el uso errado de las Sagradas Escrituras en términos de su interpretación y su explicación, (3) su mal manejo al citar fragmentos incompletos y (4) la marcada actividad financiera en cuanto al

constante pedido de ofrendas y diezmos. No obstante, mediante la superestructura queda catalogado como un sermón religioso, lo cual supone un contexto discursivo totalmente distinto al que ocurre en la entidad.

En tercer y último lugar, la función pragmática es claramente difuminar la ardua actividad financiera que realiza la entidad bajo la etiqueta de sermón religioso. En este sentido la superestructura ofrece una forma al texto que sirve como un marco para envolver una realidad que, en definitiva, se aleja de aquello que se reconoce como un sermón religioso.

Con respecto a las superestructuras textuales del discurso de FAV, debemos recalcar su marcada distancia con las estructuras convencionales de un discurso religioso en términos de la información subyacente bajo el uso de los textos bíblicos. En contraposición, el discurso es autodefinido por FAV como un discurso religioso y, asimismo, contiene superficialmente categorías de un discurso religioso convencional. Precisamente, como apuntan Huertas & García (2007) “[...] se comportan como estructuras sintácticas, esto quiere decir que se basan en reglas convencionales y no necesariamente todo tipo de texto posible tiene que estar convencionalizado en el nivel de las superestructuras”. Por tal razón, en el discurso de FAV tanto la autodefinición como la estructura categórica funcionan como una dualidad calificadora de la tipificación religiosa.

Las categorías incluidas son: (1) los actos de oración, (2) actos de ofrendar y (3) la lectura de los textos bíblicos. Es menester señalar que todas las religiones se definen por incluir este tipo de categorías como parte de sus actos comunicativos durante la emisión de sus discursos o actos religiosos. Sin embargo, estas categorías varían en cuanto al orden, modo, textos utilizados o a aquellos aspectos mencionados en nuestro capítulo titulado *Los lenguajes básicos de la religión: símbolo, rito, mito y doctrina*. En ese capítulo analizamos cómo aparecen en el discurso de FAV

estos cuatro tipos de lenguaje universal religioso a partir de la propuesta teórica del antropólogo religioso Croatto (2002). Los mismos conforman parte de la superestructura en cuanto a su correspondencia con la tipificación convencional de discurso religioso en cuestión. Resaltamos su función e importancia como parte de la superestructura y hacemos referencia a la presentación de su análisis en el capítulo correspondiente; mas no incluimos nuevamente tal análisis en este capítulo. A continuación utilizamos el sermón de la Pastora Mama Helen (invitada especial desde África) titulado *Gosén: Seguros en Él* para presentar las citas discursivas que validan las categorías de este tipo de discurso.

Las categorías incluidas en la superestructura discursiva de FAV son:

- (1) los actos de oración,
- (2) actos de ofrendar
- (3) la lectura de los textos bíblicos.

Pastora Mama Helen (invitada especial desde África)

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 6 de enero de 2013 (P.M.)

Tiempo: 1: 16: 20

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

1. Actos de oración

Fragmento 7

Qué el Señor bendiga la lectura de su palabra en nuestros corazones en el nombre de Jesús. Amén. El Señor ha puesto en mi corazón compartir con ustedes lo que yo he llamado: El poder para recibir tu Gosén.

2. Actos de ofrendar

Fragmentos 100 - 104

100

Yo voy a tomar una ofrenda, hay algunos que hicieron unas promesas esta mañana. Si usted trajo esta noche lo que usted prometió esta mañana. Usted lo va a traer si usted no tiene toda la cantidad usted va a traer parte.

101

Ahora, bien esta mañana yo pedí, sentí en mi corazón pedir una ofrenda de mil dólares. Ahora, óigame bien, porque entienda esto, los tiempos y las temporadas son diferentes en el reino de Dios, así que siga a Dios con cuidado.

102

Una dama estuvo casada por 7 años sin hijos habían orado, orado y orado. Un día mientras ella oraba el Señor le habló a ella y le dijo: 'Hija, cualquier cosa que tú valores más tráeselo a Mamá Helen. Fue una cosa loca. Una dama en nuestra iglesia, pastor. Varios días que Dios le habló a ella alguien le dio un reloj a ella que cuesta 25 mil dólares.

103

Tú no ves esas cosas normalmente en Nigeria. Cuando la persona se lo dio a ella, le dijo al esposo: 'Yo no puedo usar esto. Esto es demasiado para mí. Entonces el Espíritu Santo le dijo a ella: Yo te dije que lo más valioso eso, es lo que tú tienes ahora. Así que vino donde Mamá y le trae eso.

104

Ese mismo mes ella quedó embarazada, el año pasado dedicamos ese bebé, una hermosa bebe, tiene un año ahora. Déjeme decirle algo si usted está en esta audiencia y no estuvo esta mañana o estuvo esta mañana cuando yo pedí esa promesa de mil dólares yo quiero retarte que hay algo especial en el 2013, yo quiero que usted entre.....

Usted va a buscar esas semillas de mil dólares de salir de Egipto a Gosén. Ahora, yo voy a dar un momento voy a dar tan solo dos minutos porque yo quiero unirte aquellos que dieron en esta mañana tú tienes todo el resto de este mes para traerlo. Para el fin de enero tú lo vas a traer, si estas en esta audiencia y quieres unirte a toda esa gente, yo quiero tomarte de la mano en este momento porque en un momento te voy a ungir.

106

Yo quiero hacer esto bien rápido si usted está deseoso si estuvo o no estuvo esta mañana y usted quiere hacer esta promesa venga aquí, corriendo, porque si usted dice pastor yo lo voy a traer de aquí al final del mes ven aquí al frente. Si usted dice pastor yo quiero sembrar esa semilla. Algunos de ustedes las van a traer en esta noche, he visto las caras de algunos de ustedes, pero hay muchos de ustedes que no conozco y el Espíritu de Dios me dice que usted está aquí y que usted necesita hacer esto.

3. LECTURA TEXTOS BÍBLICOS

Fragmentos 1-4

1. Verso 1 dice: Habitó Jacob en la tierra donde habían morado sus padres en la tierra de Canaán. Esta era la historia de la familia de Jacob, José siendo la edad de 17 años. Apacentaba las ovejas con sus hermanos. El joven estaba con los hijos de Bilja y los hijos de Zilpa, mujeres de su padre e informaba José a su padre la mala fama de ellos.
2. Ahora vaya al verso 5: “Soñó José un sueño, y lo contó a sus hermanos; y ellos llegaron a aborrecerle más todavía. Y él les dijo: Oíd ahora este sueño que he soñado: He aquí que atábamos manojos en medio del campo, y he aquí que mi manojos se levantaba y estaba derecho, y que vuestros manojos estaban alrededor y se inclinaban al mío.
3. Le respondieron sus hermanos: ¿Reinarás tú sobre nosotros, o señorearás sobre nosotros? Y le aborrecieron aún más a causa de sus sueños y sus palabras. Soñó aun otro sueño, y lo contó a sus hermanos, diciendo: He aquí que he soñado otro sueño, y he aquí que el sol y la luna y once estrellas se inclinaban a mí.
4. Y lo contó a su padre y a sus hermanos; y su padre le reprendió, y le dijo: ¿Qué sueño es este que soñaste? ¿Acaso vendremos yo y tu madre y tus hermanos a postrarnos en tierra ante ti? Y sus hermanos le tenían envidia, mas su padre meditaba en esto.

Sin lugar a dudas, la superestructura cumple con sus funciones categoriales al incluir: (1) los actos de oración, (2) los actos de ofrendar y (3) la lectura de los textos bíblicos de forma estratégica y, en efecto, logra persuadir *a priori* una gran parte de los participantes.

2. MACROESTRUCTURAS

La teoría del ACD propone que tanto en la elaboración como en la producción discursiva habrá que atender las relaciones entre las proposiciones que contiene el texto o discurso en cuestión. Principalmente, abordamos la función cognitiva dual de las macroestructuras: (1) reducir e integrar y (2) organizar la información del acto comunicativo. La representación semántica global, es decir, aquella que define el significado del discurso es la macroestructura. Su contraparte es aquella representación semántica detallada del discurso que, elaborada del texto superficial como un proceso causal, establece coherencia referencial y conforma la microestructura. En su artículo *Análisis macroestructural semántico de la prensa latinoamericana digital* la analista discursiva Doris Martínez (2006) lo describe de la siguiente forma, a partir de la teoría propuesta por Van Dijk (1998):

Van Dijk (1998) indica que no cabe duda de que los tópicos o las macroestructuras semánticas son posiblemente las estructuras del discurso que más efecto tienen en la construcción y en el procesamiento de los modelos mentales (representaciones sobre objetos, acciones, sujetos). Las macroestructuras o tópicos son proposiciones globales que se derivan (mediante mecanismos o estrategias de producción y comprensión) de las proposiciones

locales del discurso o del modelo del acontecimiento; ellas contienen la información más importante según el criterio de los participantes del acto verbal. Por lo general, si el lector no tiene una lectura alternativa del discurso, son los tópicos los que dirigen el modelo del acontecimiento, facilitando así el proceso de comprensión. En este sentido, los tópicos le señalan al lector los tópicos más relevantes. Los tópicos son representados por macroproposiciones que pueden expresar opiniones y, como consecuencia, ideologías. Estas proposiciones, articuladas mediante estereotipos, y prejuicios, se expresan a través de categorías específicas y jerarquizadas del texto (Martínez, 2006:147).

Precisamente, dado que un texto, generalmente no tiene un solo tópico, sino una secuencia de temas que se expresan en un resumen del mismo, de acuerdo a esto, se obtienen varios niveles de macroestructuras, cada uno de ellos, derivado de otro ya mencionado (Huerto, 2007). Con base en lo anterior, podemos afirmar que el tema del texto, es un término que no está definido para las proposiciones aisladas ni para las relaciones que existen entre ellas, sino únicamente para secuencias enteras; por lo que el tema se definirá en términos de las macroestructuras. Primeramente, como parte de la macroestructura semántica del discurso de FAV planteamos que la constituyen los eventos que conforman el acto comunicativo, entiéndase el sermón o discurso. Nuestros argumentos para ello restan exactamente en cinco planteamientos teóricos del ACD que, a continuación, presentamos y discutimos simultáneamente:

2.1 PRIMER ARGUMENTO

[...] *macro-structures not only enable the comprehension of highly complex information during input, but at the same time serving as retrieval cues for more information weakly entailed by it* (Van Dijk, 1977: 157). Tal como plantea la teoría en el plano cognitivo todos los eventos que conforman el acto comunicativo se dirigen a una sola dirección: persuadir a los miembros de la congregación de ofrendar y diezmar. De manera compleja e indirecta emplean otro tipo de lenguaje semiótico que actúa de forma recursiva y establecen una importante relación semántica con el discurso verbal. Cada uno de los eventos define el tema global del discurso y permite al feligrés retomar e inferir el tema en cuestión.

2.2 SEGUNDO ARGUMENTO

Nevertheless, in semantic theory formation, we may abstract from the variable or *ad hoc* properties of the actual representation, use, formation and transformation of frames, and postulate a set of F frames f_1, f_2, \dots , each consisting of an ordered sequence of propositions, on which macro-rules may operate. Sentences, sequences of sentences and discourse, then would not only be interpreted, FORMALLY, with respect to a model structure (or sequences of model structures) containing sets of possible worlds, individuals and possibly properties and relations, but also a set of frames, of which a specific frame F_0 is the actual frame in the actual context of speech (Van Dijk, 1977: 160-161).

Con carácter independiente cada uno de los eventos también reduce el discurso, mediante el lenguaje semiótico, al tema primario; la importancia de diezmar y ofrendar en beneficio de FAV. Nótese tal característica, al igual que la circularidad discursiva, en el próximo diagrama sobre los marcos del contexto discursivo que reproducimos a continuación, según la propuesta teórica del ACD. (Van Dijk, 1977: 161).

[F-1, F-2, F-3, F-4 y F-5 refuerzan a F-0]

F-0 Importancia del diezmar y ofrendar en beneficio de FAV

Eventos

F-1 Acto musical con tono de júbilo introduce los testimonios de la entrega de ofrendas.

F-2 Entrega de ofrendas y presentación de testimonios personales

F-3 Sermón

F-4 Entrega de diezmos y ofrendas

F-5 Acto musical de cierre

*Nótese la circularidad discursiva.

El aspecto jerárquico tiene que ser considerado en cuanto a que la organización de los eventos y actos comunicativos que conforman los marcos (*frames*) de la macroestructura es pertinente en el proceso cognitivo del discurso en cuestión.

Although there is little theoretical and experimental insight into the precise status, structure and use of frames, it may be concluded that they have hierarchical (macro-) structure, that they organize conventional and typical knowledge, that this knowledge pertains both to states (properties) and to actions and events, i.e. to procedures that are goal oriented, that they have an essential and a probabilistic (inductive) component, in which variables (or variable terminals) occur as slots to be filled in different cognitive contexts (Van Dijk, 1977: 160).

La circularidad discursiva es evidencia de la dirección objetiva del mensaje. Sobre ello hacemos la salvedad de que esta secuencia de eventos ocurre de forma estática solamente en el acto comunicativo o sermón de la iglesia fundadora. Mediante la *participación observatoria*, según la teoría de Saville-Troike (2003), se constató el uso de actos musicales en el transcurso de los actos, pero con distinta secuencia e intensidad. Tal como plantea la teoría, cada uno de los eventos tiene un componente inductivo, puesto que permite al feligrés deducir el tema en cuestión y el tono del mensaje. Es menester recordar el carácter gozoso del sermón y su férrea crítica al tono solemne del sermón católico. El acto musical con tonos alegres pone de manifiesto el tono del sermón y constituye en sí un componente inductivo en el procesamiento cognitivo del mensaje.

En cuanto a la secuencia de los marcos que conforman los eventos, demuestran la prioridad del objetivo y la jerarquía del mismo en el procesamiento cognitivo del mensaje. F-1 en conjunto con F-2 establecen el comienzo y, por ende, la relevancia del acto de ofrendar. En tanto que F-1 refuerza el tono alegre y con ello el positivismo que pone de manifiesto F-2 mediante los testimonios. Tal cual como plantea la propuesta teórica, siempre F-1 y F-2 apoyan a F-0 al igual que, posteriormente, F-3, F-4 y F-5.

2.3 TERCER ARGUMENTO

En consonancia con el argumento anterior los aspectos de jerarquización y coherencia quedan vinculados a la secuencia. El procesamiento cognitivo del mensaje queda influenciado por estos aspectos de distintas maneras.

[...] In order to be able to execute the formidable task of keeping a discourse coherent, to produce sentences expressing propositions contributing to a macro-proposition and satisfying certain narrative rules, the speaker must already have a first sketch or schema or plan available for the global semantic organization of his discourse (Van Dijk, 1977: 158-159).

Sin embargo, en este caso hacemos referencia a la producción del discurso en lugar de a su comprensión. En el diagrama de los marcos previamente presentado (F-0, F-1, F-2, F-3, F-4 y

F-5) demostramos que la organización global semántica del discurso de FAV queda representada por los eventos del discurso y su temática. Principalmente, resaltamos la secuencia y con ello la jerarquía que su orden representa. La secuencia demuestra la narrativa del tópico discursivo mientras que, simultáneamente, conforma un bosquejo mental muy útil para el interlocutor en el procesamiento cognitivo del mensaje.

2.4 CUARTO ARGUMENTO

Los eventos comunicativos del evento funcionan como un bosquejo del mensaje del sermón. A nivel cognitivo sirven como una herramienta para reducir y organizar en tópicos la gran cantidad de información que incluye el discurso en cuestión.

The main point to be made here is that macro-structure formation in complex discourse is a necessary property of cognitive formation processing. Large amounts of detailed information must be reduced and organized as to remain available for retrieval in recall, in integration of incoming information and in problem solving (Van Dijk, 1977: 158).

De acuerdo a los analistas discursivos de la Universidad de Chile, Caruman y Quiroga (2010), al procesar el mensaje en la memoria operativa o memoria a corto plazo los eventos comunicativos ayudan al interlocutor a recordar el mensaje medular subyacente del discurso, entiéndase en este caso la importancia de diezmar y ofrendar.

La Memoria Operativa (también llamada a corto plazo) es el sistema donde el usuario maneja la información a partir de la cual está interactuando con el ambiente. Aunque esta información es más duradera que la almacenada en las memorias sensoriales, está limitada a aproximadamente 7 ± 2 elementos durante 20 segundos (*span* de memoria) si no se repasa. Esta limitación de capacidad se pone de manifiesto en los efectos de primacía y recencia (Caruman y Quiroga, *Cohesión y procesamiento cognitivo de la información: memoria*, 2010: 1)

La duración del discurso medular es de dos horas aproximadamente. El discurso dominical generalmente suele tener esa duración, pero aquellos que se ofrecen entre lunes y viernes duran una hora regularmente. Sin embargo, solamente el discurso como estructura lingüística no es totalmente relevante puesto que hay aspectos extralingüísticos que inciden en su procesamiento cognitivo. Sobre ello citamos a continuación a Seuren (2009) en su capítulo *The Ecology and Machinery of Language* del texto *Language in Cognition*:

On the contrary the processing of linguistic structures in the mind requires all kinds of *external* cognitive input, not contained in the linguistic structures themselves. To eliminate the nonlinguistic compartments of the mind from the truth relation between language and world is, therefore, empirically inadequate (Seuren, 2009: 231-232).

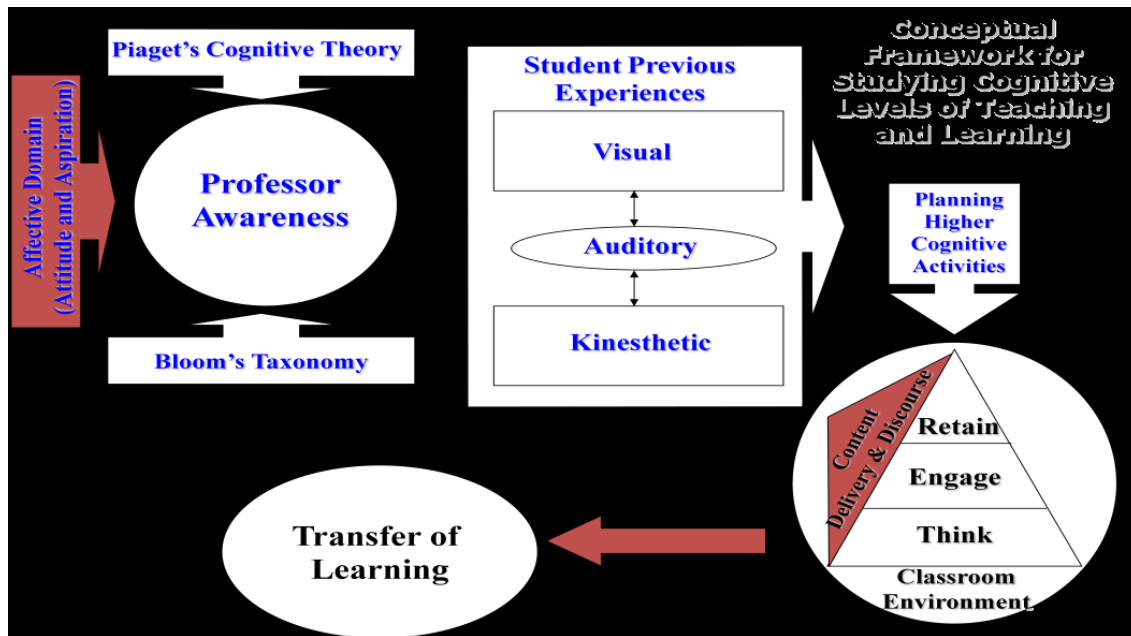
En primer plano cabe preguntarse qué es aquello recordado por el feligrés una vez finalizado el discurso. La teoría del ACD menciona directamente las macroestructuras como aquellas que permean a grandes rasgos en el sistema cognitivo del interlocutor. Hay que resaltar el hecho de que el interlocutor en este caso tiene cierta participación, por lo tanto su pasividad es relativa. Sin embargo, tal participación es dirigida y no interfiere o cuestiona de ninguna manera el discurso. De hecho, desde nuestra perspectiva la participación dirigida tiene una función dual:

(1) demostrar el apoyo del discurso para los televidentes del sermón y (2) mantener el tono de festejo, la cohesión grupal y la atención individual entre la feligresía.

Exactamente como establece la teoría la función cognitiva de cada uno de los eventos comunicativos que resumimos como F-1, F-2, F-3 y F-4, es reducir y organizar la información del discurso en su totalidad.

The principle of normal ordering is also important for cognitive reasons: Not only do we try to represent, mentally a sequence of facts in their temporal and causal order, but this representation will also constitute the basis for our discourse about these facts (Van Dijk, 1977: 244).

Por otro lado, cada uno de los eventos comunicativos también cumple con los requisitos de las teorías cognitivas sobre la relevancia de la experiencia, visual, auditiva y kinestésica en la efectividad del procesamiento discursivo. Existe una combinación entre estos requisitos y la forma secuencial de los eventos comunicativos para producir *a posteriori* el efecto de retención cognitiva adecuada. Notemos que cada uno de los eventos incluye música (auditivo), la presentación del espectáculo (visual) y la dinámica de saludo y abrazo a otro o varios de los participantes del evento (kinestésica). La producción en conjunto de los eventos cumpliendo con los requisitos de las teorías cognitivas y estableciendo la secuencia *macro* del sermón en su totalidad es efectiva en términos del aumento y la asistencia del público.



Fuente: Conceptual Framework for Studying Cognitive Levels of Teaching and Learning, *Describing Cognitive Level of Teacher Discourse, and Student Retention of Content, during a Secondary Agricultural Science Unit of Instruction*, Falk (2011)

2.5 QUINTO ARGUMENTO

Por último, la coherencia global establecida por las macroestructuras nos dirige al vínculo con las microestructuras. Tal vínculo es la coherencia lineal y secuencial conformada por las oraciones. Así, lo plantea la propuesta teórica del ACD: *“These macro-structures determine the global overall coherence of a discourse and are themselves determined by the linear coherence of sequences”* (Van Dijk, 1977: 95).

Recapitulamos con el objetivo de demostrar como la coherencia global en la secuencia del evento comunicativo conforma un macro acto dirigido a sustentar la importancia del acto de ofrendar. El sermón es precedido por un acto de diversión musical compuesto por alguna banda, un coro o un solista de música cristiana. La música puede ser salsa, merengue, balada, *pop rock* y, de acuerdo a la época (si es Navidad), villancicos y plenas. Posteriormente, los feligreses suben al altar y presentan su ofrenda ante el público. Por lo general dan el testimonio de su ofrenda; detallando la razón o el problema por el que le prometieron a Dios ofrendar cierta cantidad a FAV. El reverendo, por su parte, va recogiendo los sobres, felicitándolos y agradeciendo a Dios.

Antes de proseguir, debemos puntualizar que categóricamente y, de acuerdo a la teoría del ACD, la presentación de ofrendas y sus testimonios manifiestan la *hegemonía* que tiene lugar entre la membresía de FAV. Según Gramsci (1971) y Hall (1977), el dominado acepta y hasta apoya ese dominio, como lo manifiesta esta acción de ofrendar y dar su testimonio públicamente. De hecho, aparte de la asistencia voluntaria, esta es una de las acciones que demuestra la efectividad que tiene el discurso de FAV.

Luego de la presentación de ofrendas comienza el evento principal del servicio religioso: el discurso del reverendo Font. En el transcurso del mismo hay música y cortos períodos de dinámicas grupales (que detallamos más adelante). El reverendo siempre termina el discurso recalcando la importancia del diezmo y las ofrendas. Usualmente, se les pide a los feligreses que levanten las manos enseñando los sobres de las ofrendas y se pongan de pie. Simultáneamente, se encienden las luces del escenario y la banda comienza a tocar alegres acordes. Acto seguido, hace una oración pidiendo la multiplicación de esa ofrenda (siguiendo la teología de prosperidad) y, por último, los ujieres pasan gigantescos envases entre el público para recoger los sobres. De inmediato, el reverendo abandona el templo. Hay ocasiones en que pide *ofrendas especiales*, pero

estas son llevadas a él en determinado momento durante el discurso, y se consideran aparte de las usuales ofrendas y de los diezmos.

La organización del evento siempre combina el acto de ofrendar con la música. Es decir, en el aspecto cognitivo es un intento de relacionarlo al festejo y a sentimientos de júbilo. Además, el hecho de presentar los testimonios de los ofrendantes antes de comenzar el discurso, sirve para reforzar los elementos medulares de su propio discurso: la importancia y la efectividad de ofrendar y diezmar. Puesto que son los propios feligreses los que se expresan, los testimonios refuerzan la veracidad del discurso. Por último, finalizar nuevamente con música al momento de pedir las ofrendas reafirma la intención de vincular este acto con un acto que produce gozo. Asimismo, la inclusión de la música y los juegos de las luces, justo en el momento de pedir y dar las ofrendas, sirve para desviar la atención y atenuar la realidad financiera de la situación. Notemos cómo el significado de cada uno de los actos está dirigido a reforzar el valor de la acción de diezmar. En su totalidad el discurso comienza y finaliza enfocando tal valor y sus supuestos beneficios. Definitivamente, el receptor, aun cuando esté exento del bagaje contextual puede tener una noción de cuál es la información más relevante del discurso. Ello demuestra la función persuasiva en general de la macroestructura en este discurso.

2.6 MACRORREGLAS

Previo a la discusión de las microestructuras realizamos la aplicación de las macrorreglas dada la coyuntura entre macroestructura y microestructura discursiva según se postula en la lingüística textual. De acuerdo al artículo titulado *Lingüística de texto* publicado en la *Revista Sincronía* (Huertas & García, 2007) la unión macroestructura y microestructura, se da por la relación entre dos secuencias de proposiciones, a la que Van Dijk llama *proyección semántica* (Van Dijk, 1993). Consecuentemente, las reglas formuladas mediante esta proyección semántica, se llaman macrorreglas. El principio básico de las macrorreglas es la de trasmutar el aspecto semántico al comprimir el conjunto de enunciados a un número mínimo o inclusive su mínima expresión constituido solamente por un enunciado.

Las macrorreglas son las siguientes: suprimir, seleccionar, generalizar y construir o integrar. Las dos primeras, son reglas de anulación y las dos últimas, son reglas de sustitución. Las cuatro macrorreglas deben cumplir el principio denominado implicación semántica, esto quiere decir que cada macroestructura obtenida mediante las macrorreglas, debe estar implicada semánticamente en su conjunto por la serie de proposiciones a las que se aplica la regla. Así pues, una macroestructura debe resultar, en cuanto a su contenido, de la microestructura o de otra macroestructura inferior (Huertas & García, 2007).

Para realizar la aplicación de las macrorreglas hacemos referencia al esquema sobre los marcos F (*frames*) en el cual, precisamente como se demuestra, ciertas macroestructuras resultan del contenido de otras macroestructuras. Reproducimos nuevamente el esquema para propósitos referenciales:

[F-1, F-2, F-3, F-4 y F-5 refuerzan a F-0]

F-0 Importancia del diezmar y ofrendar en beneficio de FAV

Eventos

F-1 Acto musical con tono de júbilo introduce los testimonios de la entrega de ofrendas.

F-2 Entrega de ofrendas y presentación de testimonios personales

F-3 Sermón

F-4 Entrega de diezmos y ofrendas

F-5 Acto musical de cierre

*Nótese la circularidad discursiva.

Como indicamos en el esquema, F-0 es reforzada por F-1, F-2, F-3, F-4 y F-5. Consecuentemente, es el contenido de F-0 como macroproposición el que genera las macroproposiciones siguientes, entiéndase F-1, F-2, F-3, F-4 y F-5. A continuación citamos cada una de las explicaciones planteadas por Huertas & García (2007) en el mencionado artículo para proceder a su aplicación.

2.6.1 Suprimir

La primera macrorregla, SUPRIMIR, significa que toda información de poca importancia y no esencial puede ser omitida. Esto no significa que la información en sí no sea importante, sino que es secundaria para el significado o la interpretación en un nivel superior o más global. Las proposiciones suprimidas denotan lo que generalmente se le llama detalles y son no esenciales en el sentido de que las características señaladas en estas proposiciones, son casuales y no inherentes. La información omitida no puede recuperarse. (Huertas & García, 2007)

Desde nuestra perspectiva, el esquema funciona, tanto a nivel cognitivo como textual, a manera de bosquejo general y facilita la comprensión del mensaje. La supresión de tanta cantidad de información en macroproposiciones compactas es precisamente el mecanismo que permite facilitar la comprensión del mensaje y construir ese esquema que funciona como un bosquejo, tanto para la cognición humana como para la estructura textual.

2.6.2 Seleccionar

En la segunda macrorregla, SELECCIONAR, también se omite cierta cantidad de información, pero aquí, la relación entre las series de proposiciones, se da más claramente. Pueden omitirse proposiciones que son condiciones, parte integrante, presuposiciones o consecuencias de otra proposición no omitida. En esta macrorregla la información omitida puede recuperarse de manera reducida. (Huertas & García, 2007)

Las macroproposiciones del esquema están constituidas por los eventos comunicativos que componen el sermón de FAV. Tales macroproposiciones enfatizan los actos de diezmar y ofrendar, reflejado en su circularidad discursiva, y, por tanto, no solo seleccionan sino que determinan cual es la información relevante.

2.6.3 Generalizar

La tercera macrorregla, GENERALIZAR, también omite informaciones esenciales, pero lo lleva a cabo sustituyendo una proposición por otra nueva, ya que todas las proposiciones que se plantean en un primer momento, implican conceptualmente una nueva. Se utilizan las llamadas oraciones temáticas o tópicas que desempeñan una función importante en la comprensión del texto, señalan el probable tema del resto del texto de modo que ya no es necesario que el lector lo construya. La información eliminada es irrecuperable. (Huertas & García, 2007)

La presentación de las ofrendas ocurre dos veces durante la actividad comunicativa en cuestión. Hay dos eventos, según señalamos en el esquema, constituidos por F-1 y F-4. La secuencia de la organización establece la importancia puesto que ocurre al principio y al final en cuyo caso es una sublime reiteración cognitiva. De este modo, tal y como plantea esta macrorregla, el tema queda claro y, por tanto, exime al participante de la necesidad de su construcción.

2.6.4 Construir

En la macrorregla cuatro, CONSTRUIR, la información se ve sustituida por una nueva información y no es omitida ni seleccionada. Existe una relación inherente entre los conceptos, expresada por la serie de proposiciones que forman el *input* de la regla; condiciones habituales,

circunstancias, componentes, consecuencias, etc., de una situación, un suceso, un proceso, una actuación, etcétera. El texto en sí, puede mencionar una serie de estos aspectos de manera que juntos pueden formar un concepto más general o global. En esta macrorregla, usamos la información no mencionada, pero razonablemente deducible para construir los conceptos más globales, es decir, las macroproposiciones. (Huertas & García, 2007).

Dentro del esquema la macroproposición F-3 (el sermón medular) construye la información. En su mayoría, su contenido incluye descripciones, datos, el *tedium effect* (véase capítulo sobre este tema en particular) durante la repetición grupal y un aparente análisis del texto bíblico desde otras perspectivas. La importancia de ofrendar y diezmar es deducida por los eventos y enfatizada de ciertos modos, mas usualmente no mencionada directamente. Por lo tanto, el sermón medular representa el *input* de nueva información y en conjunto con los demás eventos colabora en la construcción del concepto global, entiéndase la importancia de tal acto para la efectividad del sermón de FAV.

De acuerdo al planteamiento teórico de (Huertas & García, 2007) el principio básico de las macrorreglas es la de trasmutar el aspecto semántico al comprimir el conjunto de enunciados a un número mínimo o inclusive su mínima expresión. El aspecto de cohesión semántica y la cadena de apoyo que constituyen los eventos comunicativos de este sermón como macroestructura discursiva revela su implicación semántica. Tal y como presentamos en el esquema, al aplicarse las macrorreglas a los eventos comunicativos que componen el discurso de FAV demuestran el contenido de otra macroestructura, entiéndase de otro evento comunicativo. De este modo: (1) se suprime la información en macroproposiciones compactas que permiten facilitar la comprensión del mensaje tanto a nivel cognitivo como textual, (2) se selecciona información, mediante el énfasis del tema que permite al oyente o participante determinar la información relevante, (3) se generaliza

puesto que los diferentes eventos comunicativos del discurso funcionan como tópicos que señalan el probable tema del resto del discurso y por ello ya no es necesario que el oyente o participante lo construya (en este punto hay que resaltar también la función de la circularidad discursiva en cuanto a la repetición temática, según presentamos en el esquema mediante F-1 y F-4) y (4) se construye puesto que el sermón medular sustituye y provee nueva información que no es omitida ni seleccionada.

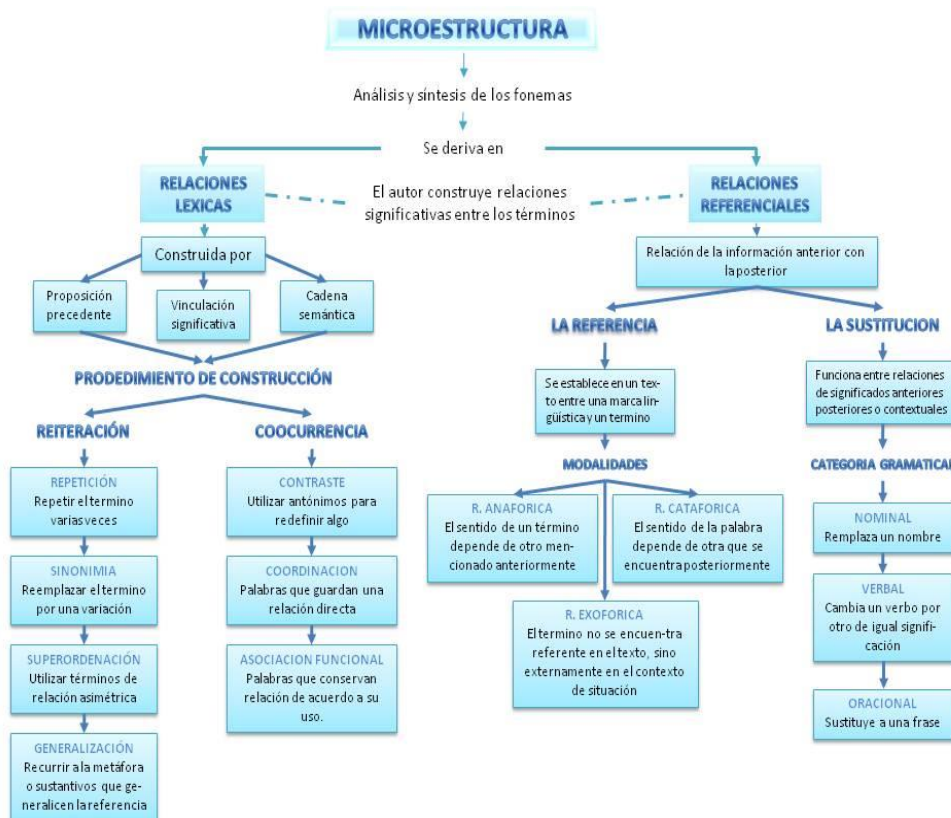
2.7 MICROESTRUCTURAS DISCURSIVAS

Foucault sostiene: “Llamaremos discurso a un conjunto de enunciados en tanto pertenezcan a la misma formación discursiva”. Tal pertenencia suele tener un rol semántico importante, en tanto que el significado depende de la misma. De este modo lo expresa el filósofo John Austin (1970) quien argumenta sobre el significado de las palabras únicamente en el contexto oracional:

A preliminary remark. It may justly be urged that, properly speaking, what alone has meaning is a *sentence*. Of course, we can speak quite properly of, for example, ‘looking up the meaning of a word’ in a dictionary. Nevertheless, it appears that the sense in which a word or phrase ‘has a meaning’ is derivative from the sense in which a sentence ‘has a meaning’: to say a word or phrase ‘has a meaning’ is to say that there are sentences in which it occurs which ‘have meanings’; and to know the meaning which the word or phrase has, is to know the meanings of sentences in which it occurs. All the dictionary can do when we ‘look up the meaning of a word’ is to suggest aids to the understanding of sentences in which it occurs.

Hence it appears correct to say that what ‘has meaning’ in the primary sense is the sentence. (Austin 1970: 56 *ibid* Seuren, 2009: 285)

Desde la perspectiva teórica de esta disertación el conjunto de enunciados de este discurso conforma su microestructura. Empero, con el objetivo de explicitar los procesos semánticos que tienen lugar durante el desarrollo de los conjuntos de enunciados hacemos referencia primeramente al mapa mental publicado por Tony Buzán en su artículo *El mundo de la topografía* (2006). Este experto en mapas mentales esboza en el diagrama tanto la composición jerarquizada como el desarrollo de distintos procedimientos semánticos en la construcción de las microestructuras dentro de un texto.



(Recuperado en <http://topografiaelfuturo.blogspot.ru> el 19/2/2014)

En el discurso de FAV, tanto las relaciones léxicas como las referenciales entre los términos, se fundamentan en el acto de diezmar y ofrendar. El análisis detallado, presentado más adelante, refleja la reiteración como el proceso de construcción más frecuente en las microestructuras del discurso. Hemos identificado: (1) repetición, (2) sinonimia, (3) superordenación y (4) generalización con respecto al tema del diezmo en todos los discursos. En segundo lugar, la coocurrencia se manifiesta principalmente mediante la coordinación y la asociación funcional. Por otro lado, los procesos de referencia y sustitución ocurren en menor grado. Básicamente, ambos dependen del estilo del orador. Se ha podido identificar con mayor frecuencia la referencia exofórica, sobre todo a manera de anécdota. Como parte de nuestro análisis hemos identificado en los distintos discursos de FAV citas textuales donde ocurren cada una de estas funciones microestructurales. Empero, antes de presentar su análisis citamos las definiciones de los términos según publicados por la Real Academia Española de la Lengua. La segunda acepción de la definición de diezmar explica la actividad que se lleva a cabo en esta entidad:

diezmar.

(De *dezmar*, por infl. de *diezmo*).

1. tr. Sacar de diez uno.

2. tr. Pagar el diezmo a la Iglesia.

Asimismo, es menester mencionar la presencia de las características morfo-fonológicas del discurso en las microestructuras. Aunque se discuten detalladamente en otro apartado su función en el procesamiento cognitivo del mensaje es crucial. La propuesta teórica propone lo siguiente:

[...] a reader starting to read a discourse will not have a full macro-structure, but will make hypotheses about the topic of conversation as if this topic were already there. In this respect the grammar more closely models the reader's *final comprehension* – still in a very abstract way- of a discourse or part of it (Van Dijk, 1977: 127).

Las siguientes características morfo-fonológicas del discurso hacen referencia de forma muy abstracta a la Teología de la Prosperidad que conforma la base cognitiva del discurso.

Uso del superlativo

Cancelación del diminutivo

Uso innecesario de pronombres

Uso del prefijo *super*

Las mismas inciden tanto en el procesamiento cognitivo del mensaje como en su significado. En cuanto que el análisis de las microestructuras conforma la secuencia lineal de las oraciones se incluyen estas características.

Por otro lado, a diferencia del filósofo Austin (1970), no solo la dependencia oracional es un rasgo semántico categórico, sino que también es necesario considerar las propiedades análogas existentes entre locutor e interlocutor y el trasfondo en el que están basadas. Seuren (2009) en su capítulo *The Ecology and Machinery of Language* del texto *Language in Cognition* destaca como en el proceso de comprensión lineal inciden estas propiedades:

By contrast, the processing involved in the comprehension of utterances appears to be far less deterministic and much more dependent on feedback processes driven by hypotheses regarding the likely intent underlying the speaker's utterance.

[...] this largely inductive process is supported not only by the strict boundaries set by the grammar and lexicon of the language concerned, but also by general cognition as well as by the discourse domain that has been built up in interaction between speaker and listener and is thus their common property (Seuren, 2009; 237).

Previo al análisis secuencial de las oraciones es menester hacer referencia a nuestro capítulo titulado *Efectos del contexto discursivo en el proceso cognitivo lingüístico*. Ello se debe a la concurrencia de los procesos cognitivos en la lectura lineal discursiva. Nuestra disertación presenta un planteamiento desde diversas perspectivas teóricas que incluyen tanto los aspectos estructurales de la lingüística como aquellos procesos cognitivos y extralingüísticos que también inciden en este proceso. El conjunto de todo ello comprende el análisis discursivo global.

Los expertos en el tema plantean la influencia de la división sintáctica oracional en su interpretación adecuada. En ese capítulo presentamos (1) la revisión a cerca del proceso que

comienza con la entrada de información (*input*) hasta culminar en la representación mental del significado (Frederici, 1998: 265), (2) varios de los subsistemas neuronales que conforman el procesamiento discursivo, (3) el proceso de reconocimiento visual de las palabras así como (4) el contexto oracional y (5) la comprensión léxica donde exponemos brevemente cómo los efectos del contexto discursivo también inciden en el proceso cognitivo lingüístico. Principalmente, hacemos referencia a ese capítulo puesto que el aspecto léxico así como el sintáctico ha recibido un mayor enfoque.

En los estudios que presentamos en ese capítulo se muestra como la sistematicidad y coherencia con que funcionan las oraciones en la estructura del párrafo mantienen vinculados tanto el contenido léxico como la estructura sintáctica (Frederici, 1998). Se enfocan en analizar cuál es la parte oracional discursiva que influye en la selectividad al momento de la división sintáctica y la razón para tal selectividad. La propuesta de Steedman (*et. al.*, 1985) y sus colegas (Crain & Steedman, 1985; Altmann & Steedman, 1988 *ibid* Friederici, 1998) denominada *Teoría referencial* parte del principio básico de economía lingüística. Estos teóricos concluyen que la construcción discursiva responde exclusivamente a la información básica requerida. La división sintáctica oracional no necesariamente conforma parte de una adecuada interpretación. Bajo su *principio de parsimonia*, proponen que una lectura con presuposiciones sin argumento generalmente va a ser favorecida sobre aquella que contenga mayor cantidad de estos (Altmann & Steedman, 1988 *ibid* Friederici, 1998). En efecto, una característica de este discurso es su contenido exento de argumentos profundos o de índole analítico. Fundamentalmente, su contenido incluye descripciones, datos, el *tedium effect* (ver capítulo sobre este tema) de repetición grupal y un aparente análisis del texto bíblico desde otras perspectivas alejadas de los temas teológicos ocasionalmente con erratas.

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 52

Hay un momento en tu vida en que tú tienes que decir: ‘¿sabes qué? Yo no voy a ir a Egipto aunque yo piense que en Egipto está lo que yo quiero sin que Dios me diga que tengo que ir. Y hermanos, oiga bien, Dios siempre te va a hablar después de un sacrificio. Yo sé que la gente no quiere hacer sacrificio, la gente no quiere ofrendar, la gente no quiere, la gente no quiere diezmar, la gente no quiere orar, pero Dios no te habla como te hablan en la línea psíquica aun en la línea psíquica te cobran. Hay que pagar un precio.

Análisis:

La lectura veloz del fragmento del sermón de FAV demuestra el intento por establecer una relación sinonímica entre *sacrificio*, *diezmar* y *ofrendar*. Al final se reitera que hay que *pagar un precio*. Un participante ávido debería preguntarse ¿a quién le estoy pagando? y ¿para quién es la ofrenda o el diezmo? Para comenzar citamos el texto bíblico donde se confirma que es un diez por ciento. Este texto corresponde a *El sueño de Jacob en Betel*, específicamente el versículo 22 del capítulo 28 de *Génesis*:

El sueño de Jacob en Betel

GENESIS CAPITULO 28

10 Jacob partió de Berseba y se dirigió hacia Jarán.

11 De pronto llegó a un lugar, y se detuvo en él para pasar la noche, porque ya se había puesto el sol. Tomó una de las piedras del lugar, se la puso como almohada y se acostó allí.

12 Entonces tuvo un sueño: vio una escalinata que estaba apoyada sobre la tierra, y cuyo extremo superior tocaba el cielo. Por ella subían y bajaban ángeles de Dios.

13 Y el Señor, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac. A ti y a tu descendencia les daré la tierra donde estás acostado.

14 Tu descendencia será numerosa como el polvo de la tierra; te extenderás hacia el este y el oeste, el norte y el sur; y por ti y tu descendencia, se bendecirán todas las familias de la tierra.

15 Yo estoy contigo: te protegeré dondequiera que vayas, y te haré volver a esta tierra. No te abandonaré hasta haber cumplido todo lo que te prometo».

16 Jacob se despertó de su sueño y exclamó: « ¡Verdaderamente el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía!».

17 Y lleno de temor, añadió: « ¡Qué temible es este lugar! Es nada menos que la casa de Dios y la puerta del cielo».

18 A la madrugada del día siguiente, Jacob tomó la piedra que la había servido de almohada, la erigió como piedra conmemorativa, y derramó aceite sobre ella.

19 Y a ese lugar, que antes se llamaba Luz, lo llamó Betel, que significa «Casa de Dios».

20 Luego Jacob hizo este voto: «Si Dios me acompaña y me protege durante el viaje que estoy realizando, si me da pan para comer y ropa para vestirme,

21 y si puedo regresar sano y salvo a la casa de mi padre, el Señor será mi Dios.

22 Y esta piedra conmemorativa que acabo de erigir, será la casa de Dios. Además, le pagaré el diezmo de todo lo que me dé».

Con respecto a los procesos de sinonimia y superordenación debemos puntualizar que se utiliza un término que cumple con ambas funciones. Desde el punto de vista semántico no cumple exactamente con los rasgos sinonímicos específicamente porque el cálculo matemático es distinto.

No obstante, el beneficio financiero para la entidad no es precisamente análogo a la comparación semántica. La ofrenda puede constituir más del diez por ciento y, más aun, la frecuencia siempre es mayor que aquella durante la cual se realiza el pago del diezmo. No hay cantidad puesto que depende del *mensaje divino* recibido por el pastor. Cabe señalar que la segunda acepción de la definición también incluye un incentivo de motivación. Tal motivación responde en este discurso al sentido de *hegemonía* propuesto por Gramsci (1971) y Hall (1977), previamente discutido.

ofrendar.

(De ofrenda).

1. tr. Ofrecer dones y sacrificios a los seres sobrenaturales por un beneficio recibido o solicitado o en señal de rendimiento y adoración.

2. tr. Entregar algo en obsequio o beneficio de personas, acciones, ideas, etc., por un impulso de amor, acatamiento o solidaridad.

A continuación se presentan varios ejemplos extraídos de los discursos así como su análisis:

Pastora Mama Helen (invitada especial desde África)

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 6 de enero de 2013 (P.M.)

Tiempo: 1: 16: 20

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 14

Tu conocimiento no está funcionando, tu negocio tus hijos no están funcionando. El matrimonio de 20 años se está derrumbando delante de ti, ya no está pasando lo que pasaba antes. Todo se está secando en tu vida, pero tú tienes algo poderoso, pero tienes que prepararte y vivir una vida simplemente de una apariencia, pero él me envió para darte una solución y decirte que hoy es tu Gosén.

Si tu matrimonio estaba en problemas la solución viene para ti en esta noche. Si no podías tener un hijo antes, Dios te va a hacer que fructifiques de camino a Gosén. ¿Alguien va de camino

a Gosén en esta noche?, ¿alguien va de camino a Gosén en esta noche?, ¿alguien va de camino a Gosén en esta noche?, ¿alguien va de camino a Gosén en esta noche?

Análisis

La estructura discursiva señala situaciones generales y menciona la promesa de solución que se ofrecerá más adelante. Tal solución es el diezmo.

Fragmentos 32-33 énfasis hipermaterialismo

Y por causa de eso dejaste de dar porque tú dijiste después de todo lo que yo he hecho como Dios puede hacerme esto a mí. Pero Dios me dice que te diga que este año es tu año de cambiar, en el nombre de Jesús.

Hay tres hombres en este auditorio, Dios dice que te quiere hacer multimillonario el dinero no es para ti solo, pero es para el reino de Dios. Él dice que tú has estado pidiéndole Señor si tú me bendices yo te voy a bendecir, yo voy a ayudar la iglesia yo voy a ayudar a otros, pero él me dice que te diga en esta noche que si tú eres fiel y él dice que él te va a hacer y mientras estas finanzas empiezan a llegar, recuerda que no es para ti solo, que no es para ti tan solo. No es para ti tan solo.

Análisis

Según planteamos en nuestro apartado titulado *¿Secta o Iglesia?*, la característica de ser el supuesto *elegido* aparece en varios argumentos teóricos que mencionamos en el mismo: (1) en la teoría sobre *Rasgos teológicos* del teólogo Santagada (1985: 15-20), (2) en la teoría sobre la aplicación del *lavado de cerebro* del psiquiatra y sociólogo catalogado como el experto más importante en sectas y cultos Robert Lifton y (3) en el texto *La era de la propaganda: Uso y abuso de la persuasión* de los psicólogos Anthony Pratkanis y Elliot Aronson (1991) quienes exponen un capítulo titulado *Como convertirse en dirigente de una secta*.

La existencia de un supuesto *elegido* es un rasgo característico del discurso sectario. La comparación básica puede articularse primeramente entorno al discurso de la iglesia católica y los planteamientos realizados por un sacerdote católico durante la homilía. La tradición católica teológica establece que el sacerdote es una figura sacra puesto que se dedica a realizar tareas relacionadas a los procedimientos religiosos. No obstante, en su definición no se considera un enviado divino o un elegido, aun cuando mantienen un voto de celibato *per saecula saeculorum* mientras permanezcan ordenados y la mayoría lleva a cabo estudios especializados en teología. A continuación presentamos la definición establecida por la *Real Academia Española de la Lengua*:

sacerdote.

(Del lat. *sacerdos*, -*ōtis*, de *sacer*, sagrado).

1. m. En la Iglesia católica, hombre ordenado para celebrar el sacrificio de la misa y realizar otras tareas propias del ministerio pastoral.

2. com. Persona dedicada y consagrada a hacer, celebrar y ofrecer sacrificios.

FAV como lugar privilegiado equipara a Gosén

Fragmento 66-67

Lo tercero para orar y cerrar si tú quieres salir de Egipto y entrar en Gosén tú tienes que aprender a descifrar los sueños de otros. Aprende a interpretar los sueños de otros; no seas un cristiano egoísta. Damas y caballeros, hay 10 personas que por lo menos tú conoces que deberían estar aquí esta noche, pero tú tan solo te invitaste a ti en esta noche.

Oiga bien, si le hubieras hablado hubieras interpretado el sueño de Dios en la vida de ellos y habrías entendido el sueño del pastor. No comas solo, no comas comida espiritual solo, no comas comida natural solo. José, en medio de problemas de la degradación y todas las cosas que le están pasando en su vida.

Análisis

Estrategia para atraer más público. Mediante la culpa del egoísmo indica a los feligreses que deben traer otras personas a la iglesia en lugar de venir ellos solos. Debe quedar clara la correspondencia entre cantidad de feligreses y cantidad recibida de diezmos y ofrendas. Además, la intención no es solo provocar que traigan otras personas, sino resaltar la grandeza y, con ello, el privilegio de acudir al lugar. En este sentido se trata de establecer una transferencia semántica entre el significado conceptual de Gosén y esta iglesia.

Fragmentos 99 a 104

- **Ahora bien esta mañana yo pedí, sentí en mi corazón pedir una ofrenda de mil dólares.** Ahora, óigame bien, porque entienda esto, los tiempos y las temporadas son diferentes en el reino de Dios, así que siga a Dios con cuidado.
- Una dama estuvo casada por 7 años sin hijos habían orado, orado y orado. Un día mientras ella oraba el Señor le habló a ella y le dijo: ‘hija, cualquier cosa que tú valores más tráeselo a mamá Helen. Fue una cosa loca. Una dama en nuestra iglesia, pastor, varios días que Dios le habló a ella alguien le dio un reloj a ella que cuesta 25 mil dólares.

- Tú no ves esas cosas normalmente en Nigeria. Cuando la persona se lo dio a ella, le dijo al esposo: ‘yo no puedo usar esto es demasiado para mí. Entonces el Espíritu Santo le dijo a ella: Yo te dije que lo más valioso eso, es lo que tú tienes ahora. Así que vino donde Mamá y le trae eso.
- Ese mismo mes ella quedó embarazada, el año pasado dedicamos ese bebé, una hermosa bebe, tiene un año ahora. Déjeme decirle algo si usted está en esta audiencia y no estuvo esta mañana o estuvo esta mañana cuando yo pedí esa promesa de mil dólares yo quiero retarte que hay algo especial en el 2013, yo quiero que usted entre en el que se conecte.
- Usted va a buscar esas semillas de mil dólares de salir de Egipto a Gosén. Ahora, yo voy a dar un momento voy a dar tan solo dos minutos porque yo quiero unirte aquellos que dieron en esta mañana tú tienes todo el resto de este mes para traerlo. Para el fin de enero tú lo vas a traer, si estas en esta audiencia y quieres unirte a toda esa gente, yo quiero tomarte de la mano en este momento porque en un momento te voy a ungir.
- Yo quiero hacer esto bien rápido si usted está deseoso si estuvo o no estuvo esta mañana y usted quiere hacer esta promesa venga aquí, corriendo, porque si usted

dice pastor yo lo voy a traer al final del mes ven aquí al frente. Si usted dice pastor yo quiero sembrar esa semilla

Análisis

Las ofrendas por mandato divino se refuerzan con el argumento fundamentado en una historia donde se plantea que al dar algo de mucho valor se recibe el favor divino solicitado. El principio del beneficio sobre el acto de diezmar se basa fundamentalmente en la metáfora de la semilla.

3. PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE LOS DATOS

“Science without religion is lame, religion without science is blind”

Albert Einstein, 1941

En los próximos apartados, iniciamos la presentación y el análisis de los datos obtenidos en el discurso. Los mismos aparecen separados en estrategias persuasivas, estructuras lingüísticas y, posteriormente, discutimos los aspectos etnográficos.

Primeramente, es necesario señalar que en términos de la estructura secuencial todos los discursos enfatizan el tema del diezmo y generalmente se termina cada discurso con argumentos que avalan dos aspectos primordiales: (1) su importancia para el progreso y (2) su equivalencia con la fe personal de cada feligrés. Es decir, la cantidad ofrendada representa la cantidad de fe. Sin embargo, cabe destacar que también aparecen otros discursos subyacentes. Con el fin de dar cuenta

sobre tales discursos incluimos un apartado donde identificamos los diferentes roles pastorales desarrollados en esos discursos subyacentes.

El marco teórico seleccionado sirve como la base analítica para realizar el estudio, aunque también hacemos referencia a otros teóricos relacionados al tema en cuestión, principalmente al aspecto etnográfico (Hymes, 1961) y al proceso de *linguistificación de lo sagrado* (Habermas, 1967). De este modo, presentamos nuevamente las preguntas de investigación previamente planteadas en el capítulo introductorio para su posterior discusión:

Con respecto a su ideología según el planteamiento teórico Van Dijk, 1993):

1. ¿Cuál es su descripción autoidentitaria?
2. ¿Cómo son sus actividades sociales o grupales?
3. ¿Cuáles son sus propósitos?
4. ¿Cómo definen su posición o relación de identidad?
5. ¿Cómo describen sus recursos y el acceso a los mismos en general?

3.1 DESCRIPCIÓN AUTOIDENTITARIA

De acuerdo al planteamiento en el texto también analizado, *Dios te creo para dominar*, y según se repite constantemente en los sermones la autoidentidad ideal de FAV responde al siguiente fragmento:

Por eso es que tú tienes que levantar la imagen de Dios que hay en tu vida. Tú no eres cualquier cosa, tú eres un hijo de Dios, tú eres un rey, tú eres una reina. Eso es lo que dice la palabra del Señor, (*sic*) “tú eres real sacerdocio, linaje escogido, real sacerdocio, un pueblo adquirido por Dios” (Font, 2012: 124).

Básicamente, se utilizan las Sagradas Escrituras para crear un discurso de automotivación, ciertamente discordante con cualquier otra religión tradicional. Sin embargo, cabe destacar, que es característico de las organizaciones neoprotestantes integrar el discurso de autoayuda en sus mensajes. De hecho, gran parte de la venta de seminarios en formato de CD y DVD se dirigen a la autoayuda en distintos ámbitos, entiéndase tanto en el ámbito personal como profesional. Peñalfaro (2005) indica en su tesis doctoral la necesidad de leyes que regulen la propaganda de las entidades religiosas puesto que, a diferencia de varios países europeos, en Las Américas no existen leyes que regulen este tipo de propaganda, aun cuando las entidades son oficialmente sin fines de lucro, mas su discurso enfatiza la importancia de las ofrendas y los diezmos.

Desde la perspectiva lingüística, la integración del lenguaje motivador responde precisamente a esas estrategias innovadoras para atraer el público y establecer un contundente contraste con otras religiones. En este caso, con la Iglesia Católica, principalmente dado que, según los autoproclamados apóstoles: *FAV es un hospital para los pecadores* (Font, 2003). El análisis sobre las estructuras lingüísticas que presentamos en otros apartados revela las distintas estrategias según se aplican en los sermones. Empero, la estructura lingüística que apoya directamente este tipo de lenguaje en el sermón es el uso del prefijo *súper*. Como un detalle mencionamos, que la frecuencia de este prefijo ha mermado considerablemente en los sermones durante la última década, pero hemos encontrado varias citas esporádicas que incluyen el mismo. Es fundamental destacar que al igual que las estrategias como: (1) *tedium effect*, (2) comicidad, (3) el uso de la metáfora extendida siembra/cosecha y (4) la integración de la música a los sermones, el uso del lenguaje motivador aparece de forma análoga en todos los sermones sin exceptuar: el género del orador, la generación, la sede de FAV, la ocasión del sermón o el periodo de tiempo, entre otros aspectos.

3.2 ACTIVIDADES SOCIALES O GRUPALES

En nuestro apartado sobre las conclusiones generales de nuestra disertación presentamos un diagrama donde establecemos el funcionamiento de FAV como un club social. De modo que preferimos hacer referencia al mismo con el objetivo de mostrar otros detalles al lector sobre este tema en particular. Primeramente, el análisis lingüístico y etnográfico demuestra que la estrategia discursiva que valida tal funcionamiento es el *tedium effect* acompañado de una acción específica indicada por el pastor. Esta acción en ocasiones es simplemente mirar al que está a su lado, tocarle (la mano o el hombro) o darle un codazo. En algunas actividades también se pide darle un abrazo

al que está al lado o a tres personas que no sean sus acompañantes. Con ello se crea un ambiente de fraternidad y *gozo*, siendo este último lema de gran relevancia en el movimiento del protestantismo latino. Antes de proseguir, es necesario recalcar el hecho de que la mayoría de los sermones son grabados y transmitidos por televisión o canales en internet de cada iglesia. Por tal razón, la creación de la aparente fraternidad es también importante para la opinión pública que puede ser partícipe del sermón mediante estos medios de comunicación.

Como parte de las actividades específicas, aparte de los sermones religiosos regulares, FAV realiza actividades dirigidas a jóvenes y tanto al género masculino como femenino. En el aspecto cognoscitivo es interesante la manipulación simbólica llevada a cabo durante estas actividades. En nuestro apartado titulado *Los lenguajes básicos de la religión: símbolo, rito, mito y doctrina* planteamos la relevancia de este tipo de lenguajes, mas, cabe destacar, que es una práctica frecuente y creativa por demás en las actividades de FAV. Hacemos referencia a la actividad donde se utiliza el cambio de mano del reloj para la actividad financiera discutida en nuestro apartado *Dios me habló esta mañana: el concepto de lavado de cerebro y el universo cognitivo*. Existe otro tipo de actividades sobre otros temas como el manejo financiero, liderazgo, seminarios empresariales, actividades seculares en general para celebraciones especiales, entre otros. Debemos recalcar que cada sede organiza sus propias actividades de acuerdo a las características de su feligresía. Por último, mencionamos las actividades de evangelización las cuales se llevan a cabo solo en algunas sedes. Sobre todo, las sedes principales realizan actividades masivas de evangelización en los países de Latinoamérica.

3.2.1 Propósitos

La mayoría de las actividades incluyen algún tipo de actividad financiera. En algunas se vende algún producto para utilizar en la misma actividad, en otras hay algún pago de por medio por la participación y en otras se mercadea la propuesta de venta de un producto mediante esquemas piramidales o ganancia individual por porcentaje. Ver apartado titulado *Dios me habló esta mañana: el concepto de lavado de cerebro y el universo cognitivo*. En las actividades de evangelización que realizan viajes a otros países se organizan los feligreses de forma grupal. Algunas iglesias tienen sus propias agencias de viajes por lo cual los grupos compran los viajes a través de las mismas agencias pertenecientes a la entidad.

3.3 CÓMO DEFINEN SU POSICIÓN O RELACIÓN DE IDENTIDAD

La posición y la relación de identidad de FAV se definen a partir del fragmento bíblico que hemos citado en el apartado sobre la autoidentidad y de la teología de prosperidad que conforma la base ideológica de la teología que profesa FAV. Las Sagradas Escrituras se replantean desde una perspectiva valorativa materialista que funciona acorde con el mundo de los negocios. Sobre este particular es necesario recalcar que la vestimenta de los autoproclamados apóstoles, entiéndase pastores y pastoras, siempre es de hombres y mujeres de negocios (chaquetas en conjunto con falda y pantalón) aun cuando es para ofrecer el sermón religioso. El bienestar espiritual se representa mediante el bienestar material, tal y como plantea la teología de la prosperidad.

3.4 CÓMO DESCRIBEN SUS RECURSOS Y EL ACCESO A LOS MISMOS EN GENERAL

Actualmente, la tecnología es uno de los recursos principales para la organización y mercadeo de actividades, productos y servicios. Algunas iglesias han construido centros educativos donde ofrecen servicios de educación para la población infantil, tienen espacios para renta de oficinas y otros servicios generales. Todo ello representa una muestra de los recursos a los que tiene acceso la feligresía aparte del reconfortante servicio espiritual llevado a cabo los domingos (en todas las sedes) y al menos un día en la semana, también disponible mediante los canales televisivos y CD. Todas las iglesias tienen páginas en las redes sociales y algunas incluyen el servicio de la transmisión de sus sermones a través de las mismas. En general, los recursos son muy variados y el acceso es totalmente abierto tanto a la feligresía como al público en general.

3.5 CON RESPECTO A LAS ESTRUCTURAS DISCURSIVAS Y ETNOGRÁFICAS

1. ¿Cuáles de las siguientes estrategias discursivas y persuasivas se incorporan en el discurso?

En esta disertación se presentan los distintos análisis con las citas de los sermones para demostrar las diferentes estrategias discursivas y persuasivas que se incorporan en el discurso. Por tal razón, al considerar la inclusión de numerosas sedes de FAV realizamos un esbozo general para completar los datos.

- a) Contexto (el lugar, la hora, la organización cronológica de las situaciones comunicativas y el control de la presencia o ausencia de participantes).

Todas las sedes ofrecen un servicio religioso dominical ya sea matutino o vespertino o ambos. Casi todas ofrecen un servicio adicional algún día de la semana.

Evidentemente, el ofrecimiento del servicio dominical corresponde a la tradición establecida por la Iglesia Católica en cuanto al domingo como día del Señor. Empero, realmente los sermones están disponibles mediante CD y DVD y algunos son televisados o transmitidos en sus páginas de internet, de modo que la hora de emisión es distinta para cada iglesia.

Los acordes musicales casi siempre se integran, pero pueden variar desde sofisticados grupos de música hasta solamente coros individuales o acompañamiento musical instrumental. En ninguna de las iglesias se realiza una discusión abierta sobre el sermón, entiéndase que siempre es un monólogo. Los participantes pueden estar presentes en el lugar del sermón o ausentes y observarlo mediante los medios de comunicación. Describimos en detalle el uso de los medios para la transmisión de los sermones y la tipología de la feligresía en el diagrama sobre los tipos de receptores presentado en el apartado *Los actos de habla*.

- b) Control de la acción (por ejemplo, el control de turnos para los testimonios, las representaciones artísticas, la entrega de ofrendas y otros).

Las representaciones artísticas pueden variar de acuerdo a la ocasión y la sede. Sin embargo, destacamos la presentación de grupos de música religiosa de todo tipo de género (salsa, merengue, balada, reguetón, pop rock, etc.) que no solo presentan sus espectáculos en la iglesia, sino que mercadean sus discos entre la feligresía. *Los mercaderes del templo*. La obvia mercadotecnia de los productos en la iglesia transforma el carácter de la feligresía en clientela activa en lugar de individuos en la búsqueda de una reflexión espiritual.

Las ofrendas se presentan al final del sermón en todas las sedes. La organización del acto religioso

depende de cada iglesia pero siempre incluye: (1) el sermón, (2) la música y (3) las ofrendas.

- c) Propiedades sintácticas, morfológicas, fonológicas y semánticas (como la repetición de sintagmas nominales y verbales, la emisión de términos en otros idiomas, la presentación de definiciones de términos bíblicos, la equivalencia semántica de conceptos como “fe” y “ofrendar” etc.)

En cuanto a las propiedades de la estructura lingüística mencionamos los aspectos que aparecen en los sermones de todas las sedes (Puerto Rico, Argentina, Nueva York, Panamá y Perú):

- i. Propiedades sintácticas – El rasgo más frecuente es el calco del inglés
- ii. Propiedades morfológicas – Uso innecesario del pronombre *tu*
- iii. Propiedades fonológicas – Aspiración de *s* final e intervocálica (informalidad vs. formalidad) y alargamientos (énfasis del contenido)
- iv. Propiedades semánticas – Léxico informal y regionalismos, metáfora extendida siembra de la semilla/cosecha y equivalencia semántica entre la fe espiritual y la cantidad de ofrenda y diezmo.

2. ¿Cuáles de las siguientes estrategias persuasivas se utilizan en el discurso para acceder efectivamente a las bases ideológicas que conforman el sistema cognitivo de la feligresía latina en general?

Las estrategias persuasivas que se utilizan en el discurso global de FAV para acceder efectivamente a las bases ideológicas que conforman el sistema cognitivo de la feligresía latina en

general conforman el siguiente grupo: (1) dinamismo discursivo, (2) música, (3) comicidad, (4) tono laxo, (5) uso de léxico informal, (6) uso de regionalismos y (7) picardía mediante doble sentido.

Primeramente, el dinamismo discursivo es la contraparte absoluta de la tradicional dinámica solemne de la Iglesia Católica y de la estricta rigurosidad doctrinal, caracterizadas por tonos de voz excesivamente altos, de las iglesias protestantes tradicionales. El discurso de FAV alude a temas prácticos de la vida diaria, entra en temas relacionados a la sexualidad desde el altar, transforma el mensaje de las Sagradas Escrituras en un discurso de autoayuda complementado por la analogía establecida entre bienestar espiritual y bienestar material. Por último, construye una dinámica grupal de fraternidad paralela a la de cualquier club social. Hacemos referencia a nuestro diagrama en el capítulo de conclusiones generales, donde presentamos la explicación del funcionamiento de FAV como club social.

En segundo lugar, la música tiene una función dual: (1) sirve para acentuar mediante los tonos aquellas partes del sermón que el pastor desea resaltar (*tedium effect*, recogido de ofrendas, oración) y (2) sirve como un espectáculo de entretenimiento bajo el precepto de adoración divina. Cabe destacar que no se baila en parejas, pero en ocasiones la feligresía se levanta de sus asientos para danzar de manera individual sin apartarse de su espacio. La música representa festejo y otorga un estilo relajante al sermón en general.

En tercer lugar, la comicidad es un rasgo característico del contexto latino. Integra un estilo relajante con un tono laxo afín a la informalidad general del discurso de FAV. El hecho de que los actos de habla cómicos sean emitidos desde un altar religioso consigue construir un acto de entretenimiento novedoso y distinto a los actos religiosos convencionales.

En cuarto lugar, el tono laxo valida el precepto de que: *FAV es un hospital para los pecadores* (Font, 2003). La imagen creada es un contraste total con las iglesias convencionales. Se trata de dar una muestra de apertura total sin las restricciones dogmáticas de cualquier religión convencional.

En quinto lugar, el uso de léxico informal construye, desde la perspectiva cognoscitiva, un contexto relajado y personalizado. El feligrés tiene la sensación de estar en un espacio exento de restricciones relacionadas a la formalidad dada: (1) la integración de la comicidad discursiva, (2) el *tedium effect* (repeticiones), (3) la dinámica de juegos al pedir que se mire al feligrés del lado para repetir aquello que ordena el pastor y (4) la inclusión de todo tipo de música incluyendo pasos de danza. Todo ello en contraposición al estilo formal que caracteriza la Iglesia Católica. La selección de este tipo de léxico, utilizado en todos los sermones de FAV, sin excepción de sede u orador, funciona como complemento a todas estas dinámicas y estrategias discursivas, según demostramos a partir de nuestro análisis.

En sexto lugar, el uso de regionalismos es uno de los aspectos discursivos más interesantes dada la expansión de FAV durante las últimas tres décadas. La expansión ha resultado en la integración de numerosos pastores y pastoras que no solo emiten sus sermones en los países correspondientes, sino que también se desplazan como invitados a otros países. El uso de los regionalismos tiene un funcionamiento dual, según el contexto donde sean utilizados. Primeramente, en el caso de ser utilizados en el propio país de origen captan la atención del feligrés al crear un estilo personal y local. Se construye cierto sentido de pertenencia al país donde se emite el sermón en cuestión. Por tal razón, el feligrés encuentra en la entidad el estilo informal y personalizado que caracteriza este sermón religioso en general. En segundo lugar, en el caso en que los regionalismos sean utilizados en un contexto sociolingüístico distinto demuestra, a partir

del aspecto lingüístico, la expansión de FAV en los distintos países en los cuales existen sus sedes. Cabe destacar que este funcionamiento dual también se aplica a los discursos que se mercadean en formato de CD y DVD en las distintas iglesias de FAV. De modo que es un tipo de publicidad sobre su expansión a otros países.

En séptimo lugar, la picardía demostrada mediante la inclusión del doble sentido en los discursos es una estrategia discursiva reciente. Personalmente hemos seguido el desarrollo de FAV desde 2004 realizando varios análisis de su discurso (publicados en varias revistas) sobre distintos aspectos como la comicidad, las estrategias discursivas en los sermones orales y la estructura lingüística. El doble sentido discursivo se ha integrado al sermón de FAV durante los últimos cinco años aproximadamente. Originalmente, el mismo no se integraba a los discursos. En realidad era la comicidad el aspecto discursivo que resaltaba la informalidad y picardía del sermón. Desde la perspectiva sociolingüística la inclusión del doble sentido en un sermón religioso no es precisamente una estrategia discursiva innovadora, sino un rasgo que demuestra que los objetivos de la entidad no son del todo espirituales. Considérese, como mostramos en nuestro capítulo titulado *Los actos de habla*, que se tergiversan los versículos de las Sagradas Escrituras para incluir fragmentos que responden a ese doble sentido. En el análisis que realizamos sobre la estructura lingüística y los actos de habla citamos varios sermones en donde se realiza tal tergiversación de las Sagradas Escrituras para conseguir un efecto que varía entre la comicidad y la sorpresa entre la feligresía. No solo se tergiversan y manipulan las Sagradas Escrituras, desde el punto de vista lingüístico, sino que tales fragmentos se emiten desde un altar religioso por oradores que se autoproclaman apóstoles. El contexto donde se emite el sermón y la autoproclamación de los oradores como apóstoles son aspectos que resultan contradictorios a la utilización del doble sentido integrado a las Sagradas Escrituras.

3. ¿Cuáles estructuras lingüísticas se utilizan para apoyar las estrategias discursivas?

- i. **Estructura morfológica** – El uso innecesario del pronombre *tu* apoya el estilo informal del discurso. Asimismo, personaliza el discurso mediante el uso de la segunda persona singular, aun cuando el pastor se encuentra ante una audiencia de centenares de feligreses.
- ii. **Estructura fonológicas** – La aspiración de *s* final e intervocálica apoya la informalidad discursiva y distingue el sermón de la formalidad religiosa tradicional. Los alargamientos fonéticos se utilizan para otorgar énfasis al contenido semántico del sermón.
- iii. **Estructuras semánticas** – La selección de léxico informal apoya el estilo informal y personal del discurso. El uso de regionalismos alude al sentido de pertenencia cultural de la feligresía de la sede, al ser utilizados en otras sedes, la expansión de FAV como entidad. El uso de la metáfora extendida sobre la siembra de la semilla/cosecha apoya el pedido y la manipulación para el pago de los diezmos y las ofrendas. La equivalencia semántica entre la fe espiritual y la cantidad de la ofrenda y el diezmo apoya el particular énfasis en el pago del diezmo y las ofrendas, a partir del uso estratégico de esta metáfora como una estrategia discursiva.

4. ¿Qué otros aspectos extralingüísticos y etnográficos contribuyen a la emisión efectiva del discurso?

En nuestro análisis sobre la etnografía de la comunicación, de acuerdo al planteamiento teórico de Hymes (1967), desarrollado en el capítulo titulado *Análisis etnográfico de FAV*, presentamos en detalle el análisis de los distintos aspectos etnográficos que inciden en el discurso de esta entidad. Empero, mencionamos aquellos que resultan relevantes en la efectividad del mismo. Como una estrategia efectiva por demás hay que mencionar la activa organización de actividades dirigidas solamente a la población femenina así como la venta de productos. Los productos son particularmente libros de diversos temas bajo la autoría de las pastoras de la iglesia y el ofrecimiento de seminarios de desarrollo personal y profesional.

Por otro lado, destacamos la vestimenta utilizada por los pastores y pastoras de FAV. La misma consta siempre de trajes de negocio, entiéndase chaqueta a juego con pantalón o falda. Ciertamente, los autoproclamados apóstoles establecen la diferencia y muestran su carácter neoprotestante mediante el uso de estas vestimentas. Sin embargo, la selección de la misma apoya también la selección de la teología de prosperidad como ideología teológica de FAV. De este modo el carácter etnográfico queda plasmado en estos aspectos y añaden efectividad al discurso.

4. DIOS ME HABLÓ ESTA MAÑANA: EL CONCEPTO DE LAVADO DE CEREBRO Y EL UNIVERSO COGNITIVO

*“Todas las religiones, en su nivel más profundo,
son sistemas de crueldad.”*

Nietzche

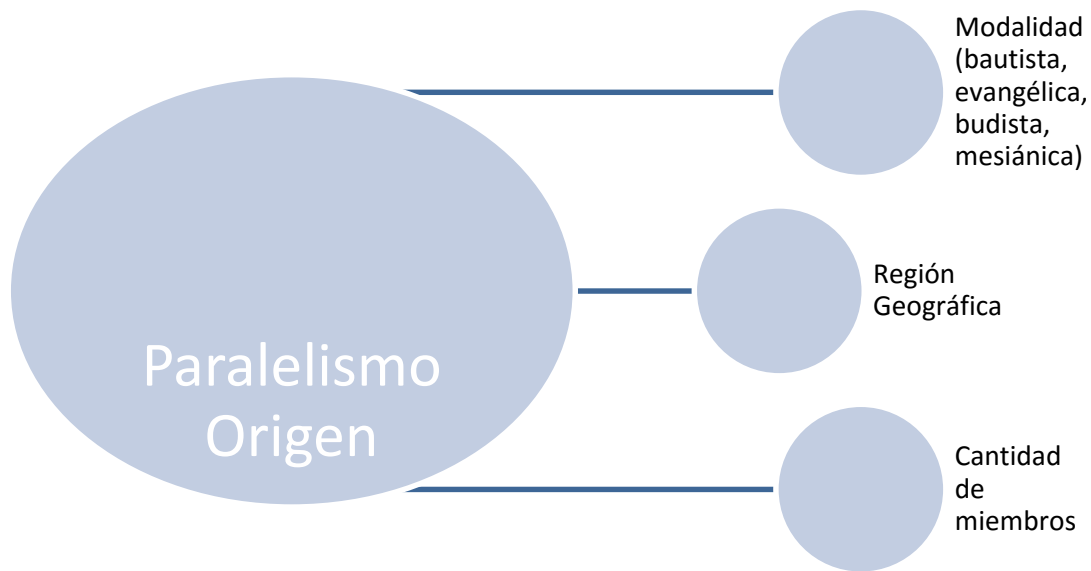
Según propone Eugen Chamiak (1972) las personas necesitan una gran cantidad de conocimiento para producir o comprender hasta los cuentos infantiles más simples. Asimismo, la teoría de los modelos mentales ha revelado que el conocimiento de eventos específicos que se utiliza para procesar el discurso se puede derivar del conocimiento general o transformar en el mismo, proporcionándonos, de ese modo, un puente teórico sólido entre conocimiento y discurso, y cierta claridad en al menos un aspecto del clásico problema de "aprender del texto" (Johnson Laird, 1983; Van Dijk y Kintsch, 1983; Van Oostendorp y Goldman, 1999).

De este modo, hemos decidido desarrollar este apartado particularmente por dos razones:

- (3) la conexión en cadena que existe entre estos tres procesos (o sea, la sacra revelación, el lavado de cerebro y la construcción del universo cognitivo)



- (4) el paralelismo existente, en cuanto al origen, entre todas las vertientes sectarias sin importar modalidad (entiéndase, bautista, evangélica, budista, *new age*, mesiánica, etc.), región (Estados Unidos, Latinoamérica o Asia) o cantidad de miembros (por ejemplo, MOVE con menos de 100 o Hare Krishna y Moon con millones).



La revelación del mensaje divino aparece como génesis de todos estos movimientos sectarios. A su vez el análisis de ambos conceptos se lleva a cabo principalmente por los cambios radicales que realizan los feligreses una vez conforman parte de la congregación de estas sectas. Originalmente el *lavado de cerebro* o *brain wash* se ha utilizado para hacer referencia a afiliaciones políticas, según explica el psicólogo Robert Lifton en su definición. El concepto de universo cognitivo se incluye dada la transformación en la personalidad del individuo que suponen tales cambios. A nivel cognitivo corresponde a un cambio mayor y, por ende, todo lo que conforma el universo de la cognición es trastocado. Antes de entrar en otros detalles debemos mencionar que tanto el lavado de cerebro como la creación del universo cognitivo se caracterizan por: (1) eximir al individuo del análisis racional o lógico y (2) causar un cambio notable en el mismo. Asimismo, la integración y, eventualmente, total compenetración, a un contexto social en que se comparten las mismas creencias y, por tanto, las apoya, es vital para el cambio en la personalidad, la toma de decisiones y el control

definitivo a nivel cognitivo. De hecho así lo exponen Cicourel, 1973; Fiske y Taylor, 1991; Farr y Moscovici, 1984 y Van Dijk, 1996:

De manera similar, el eslabón social macro-micro, definido en términos de pertenencia a grupos de actores sociales y de sus acciones en tanto puesta en juego de relaciones sociales, procesos y estructuras, también requiere de una dimensión cognitiva (Cicourel, 1973). Los miembros de un grupo necesitan identificarse y representarse a sí mismos como miembros de grupos de modo que puedan estar habilitados para actuar como tales. De este modo, en la ejecución competente de sus acciones así como en la comprensión de las acciones de los demás, ponen en juego un conocimiento general acerca de la sociedad y de la interacción (Fiske y Taylor, 1991; Farr y Moscovici, 1984).

Después de examinar el origen y desarrollo, tanto de sectas compuestas por escasa población como de aquellas que han atraído a miles de devotos, concluimos que hay un solo origen: absolutamente todas comienzan con el argumento de la revelación de un mensaje de Dios a su fundador y la designación del mismo como un ser especial o su predecesor en este mundo. En el ámbito teológico a esto se le conoce como el mito de la *sacra revelación*. Puesto que ello conforma el punto de origen de estas sectas, en el próximo apartado realizamos un análisis de este fenómeno. No obstante, antes de proseguir incluimos como un dato histórico relevante, dada la evangelización arrasadora de la época colonial, el siguiente fragmento:

A esa Europa, que, por un lado envejecía nostálgica como consecuencia de las rupturas sufridas, mientras que por otra parte –

por boca de los humanistas – vislumbraba y profetizaba anhelante unos nuevos tiempos, pertenecía Cristóbal Colón. Típico reflejo de la mentalidad de su época, en él se entremezclaban desordenadamente el deseo de riquezas y la visión mesiánica, especialmente en sus referencias al oro – que conjuntamente con las especias – eran las ideas eje que movían a los europeos a lanzarse a la conquista de nuevos espacios geográficos.

El propio Colón había escrito: “el oro es excelentísimo, del oro se hace tesoro, con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo y echa las ánimas al paraíso”. En esta mentalidad de época en él se mezclan la avaricia con la alquimia y con ese oro americano – obtenido por el hallazgo de las minas del oro del Rey Salomón- se podrá reconstruir el templo de Jerusalén. Él mismo (Cristobal Colón) se considera un cruzado y un mensajero: Dios me señaló el lugar donde había de encontrar los nuevos cielos y la nueva tierra”. Florencio Hubeñak, 1977: 3

4.1 DIOS ME HABLÓ ESTA MAÑANA: EL MITO DE LA SACRA REVELACIÓN

Filón de Alejandría en su *De opificio mundi* distingue a Moisés de otros legisladores por cuanto “compuso un exordio de las leyes de gran belleza y majestad”. Tal exordio es la creación de la que hablara de inmediato en su célebre opúsculo. De esta manera, la Ley Mosaica se entronca en la cosmogonía y adquiere una cualidad ontológica y divina al mismo tiempo (Termini, 2001). El tema de la sacra revelación es frecuente en el gnosticismo cristiano. El escrito gnóstico de Nag Hammadi llamado *Apócrifo de Juan* o *El libro secreto de Juan* se abre y se cierra con una clara indicación de que se trata de una revelación esotérica:

La enseñanza del Salvador y la *revelación de los misterios* y de las *cosas escondidas* en el silencio, que él enseñó a Juan, su discípulo (1, 1-3).

Te he dicho todas estas cosas para que las conozcas y las transmitas *secretamente* a los que participan de tu espíritu: este es el *misterio* de la raza incommovible (31, 29-30)

Esto le fue transmitido como un *misterio*. Y acto seguido desapareció de su presencia. Y [Juan] se acercó a sus condiscípulos y les anunció todo lo que el Salvador le había *revelado* (31).

Aparte de la revelación mística en secreto, otro elemento de la sacralidad de la revelación es la sacralización de la propia lengua que la transmite. El sánscrito para los Vedas, el hebreo para el Torá o el árabe para el Corán. De este último se dice que es copia de un texto árabe arquetípico, celestial; o que descendió del cielo en lengua árabe (azoras 43, 2-4; 20, 113; 26, 192.195: “es la revelación en lengua árabe clara”) (Croatto, 2002). También el latín fue prestigiado, no sacralizado empero, en el catolicismo romano. Se hubiera esperado eso del griego, la lengua del Nuevo Testamento. El latín sirvió de hecho como factor de poder ideológico centralizador, aunque el argumento era el de la unidad de la Iglesia (Croatto, 2002). El fenómeno de la *sacra* revelación aparece en el protestantismo y en estas megaiglesias de forma análoga. Todas las megaiglesias más importantes de Estados Unidos y Latinoamérica tienen un pastor que afirma haber recibido una revelación divina. Del mismo modo, afirman “hablar en lenguas” desconocidas cuando el “Espíritu les ha tocado”. Aunque no puede identificarse ninguna de estas lenguas clásicas con tal habla. Es importante recalcar que la *sacra revelación* constituye el eje fundamental del discurso de estas instituciones, aparte de ser un tema continuo, pero además constituye el comienzo del establecimiento de estas iglesias, entiéndase su origen. En otro apartado exponemos los datos que

evidencian los paralelismos de sectas e iglesias de Estados Unidos, Brasil, Puerto Rico, Centroamérica y Sudamérica y los argumentos de sus fundadores.

Por otro lado, habría que examinar el prototipo de la figura del mediador de la revelación. Según hay personas que median *hacia* la divinidad en los ritos, hay otras que median *desde* ella en la revelación de las palabras. La figura del mediador supone la sanidad de la revelación. No cualquiera puede recibirla. Lo *santo*, como se ha visto, es lo especial, diferente, separado de lo común o profano. Aparece en la tradición religiosa el *mediador* o al menos la del autor de los libros sagrados. Lao Tse respecto del Tao-te-king, Buda, Mahoma, etc. Por otro lado, los mediadores de la palabra sagrada como Moisés, Jesús, Mahoma, Arjuna para la *Bhagavad Gita*, Zoroastro para el Avesta, entre otros (Croatto, 2002).

Igualmente, aparecen en el escenario de estas megaiglesias personajes que se autodenominan en formas vinculadas a la divinidad, ya sea como intercesores, sustitutos o asociados a esa figura. Desde el punto de vista empírico establecido a partir de la Ilustración habría que considerar la validez de tal argumento sin que fuese necesario realizar un análisis demasiado riguroso. Primeramente, habría que dar un vistazo a la gama de autodenominaciones: El Mesías, el Apóstol, Jesucristo Hombre, El Escogido, Los Verdaderos Padres de la Humanidad, entre otros. A pesar de la evidente falta de lógica racional que esta simple autodenominación demuestra, diversas investigaciones también exponen las decisiones radicales que, como consecuencia de la creencia en estos *escogidos*, millones de personas toman cada día. Nos referimos específicamente a los siguientes eventos:

5. Las bodas de Moon
6. Los suicidios de los miembros del Templo de Dios (*People's Temple*) en Guyana

7. La cesión de propiedades
8. La vida en comunas
9. Tatuarse

Con el objetivo de mostrar al lector la magnitud de estas decisiones a continuación presentamos una breve explicación sobre cada una.

Las bodas de Moon. Este evento consta de una ceremonia de bodas múltiples donde pueden casarse *in situ* y vía satélite hasta 60,000 mil miembros contrayendo matrimonio simultáneamente. El hecho más relevante para cualquier individuo perteneciente a la sociedad contemporánea es que los integrantes de cada pareja son escogidos por el propio Moon o alguno de sus consortes. Así se recoge en un artículo del periódico *El País* en ocasión del casamiento masivo realizado en el año 1992.

Los esponsales de las 20.000 parejas de miembros de la Iglesia de la Unificación tuvieron lugar ayer en el estadio olímpico de Seúl, y otras 10.000 se casaron, vía satélite, en Kenia, Brasil o Filipinas.

La Iglesia de la Unificación, con intereses en el sector editorial, automovilístico y de los refrescos, recaudó 24 millones de dólares, después de pagar 24.000 por el estadio y 115.000 por acceder al satélite de comunicaciones. Los más intransigentes lectores del catecismo del padre Moon llevarán un romance de uno o dos años antes de cumplir el débito. El plazo varía según la edad y planta de los cónyuges. (Fuente: *El País*, *Boda múltiple para 60.000 desconocidos*, 26 de agosto de 1992)

Asimismo, el evento más reciente tuvo lugar hace un año en Corea del Sur según se publica en el periódico en línea *Mail Online* el 24 de marzo de 2012:

Some 2,500 couples from more than 50 countries were today married at a mass wedding ceremony held by the controversial Unification Church.

The huge event, with more than 15,000 spectators, was held at a church stadium in Gapyeong, 50 miles north-east of Seoul, the capital of South Korea.

In addition to the 2,500 couples gathered at the ceremony, another 2,700 couples joined in via the internet, a spokesman for the church said. (Recuperado en línea <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2119753/Unification-Church-South-Korea-mass-wedding-2-500-marriages.html#ixzz2NaMzpO1b>)

Puesto que Moon falleció hace menos de un año la organización ha desarrollado una modalidad donde los padres de cada uno (también miembros de la secta) seleccionan la pareja para su hijo o hija. La selección se hace a partir de una base de datos proporcionada vía cibernética. En ella aparecen los miembros disponibles y dispuestos a integrar cualquier pareja. No hay restricciones de edad para los participantes. Además, los participantes que no tengan una pareja pueden presentarse al evento y algún personaje administrativo de la secta le asignará una la noche antes de la actividad masiva.

Según un reportaje televisivo de la cadena ABC titulado *Marry to the Moonies* cada miembro paga entre dos mil y tres mil dólares por los gastos de gestión y alojamiento. La ceremonia se lleva a cabo en Corea en las instalaciones pertenecientes a la secta. Además, aquellos adultos que hayan quedado viudos pueden volver a la ceremonia para que se le asigne otra pareja

nuevamente. Después de firmar un acuerdo legal y asistir al evento cada integrante debe permanecer 45 días sin ningún tipo de relación. El acuerdo establece que no importa si siente atracción por la pareja debe permanecer con la misma. Finalmente, el argumento que apoya la celebración de este evento según la Iglesia de la Unificación es la estabilidad emocional que proporciona tener una pareja permanente, aunque sea desconocida.



Los suicidios de los miembros del Templo de Dios (*People's Temple*) en Guyana. Casi todas estas sectas han sido objeto de persecución por diversas razones. Por lo tanto, se han mudado de lugar, pero, a menudo, dentro del mismo país. Pocas han sido las que han logrado movilizar cientos de personas y mudarlas fuera del territorio donde se originaron. En 1955 el fundador de la secta *El templo de Dios*, Jim Jones, llevó consigo a 920 personas a una región rural en Guyana. Desde el comienzo, su oferta religiosa incluía una comunidad con facilidades educativas, sanitarias y, por supuesto, económicas exclusivamente para su feligresía. A raíz de una serie de eventos que le causaron inconvenientes con varios políticos, decide mudar su congregación, que ya habitaba en comunas en la región de California, a ese país. El lugar se había estado habilitando con varias construcciones y desarrollo de la agricultura para tal mudanza, sin embargo, las circunstancias precipitaron el desplazamiento. La ciudad-comuna fue denominada *Jonestown*. Unos meses más tarde después de su establecimiento, el senador Leo Ryan decidió, junto a su equipo de trabajo, visitar a los ciudadanos en su ciudad comuna. Tal visita provocó la ira del fundador a causa de los inconvenientes legales que había tenido previamente. Según relata la asistente del senador, al salir recibieron una nota de uno de los feligreses pidiendo ayuda para salir del lugar. A causa de ello, regresan y llevan consigo a todos aquellos que expresan abiertamente su deseo de abandonar la gran comuna. Una vez en el aeropuerto son eje de un ataque con armas y casi todos, incluyendo al senador, son asesinados. De inmediato, Jim Jones ordena, evidentemente por las consecuencias que tal acto suponía para él, que cada uno de sus feligreses tomara una bebida mezclada con cianuro. Esta bebida también fue provista a cada uno de los 276 infantes que allí habitaban. Finalmente, 920 personas decidieron poner fin a su vida. De este incidente cabe destacar el manejo cognitivo, casi total, desarrollado por el fundador de la secta sobre sus feligreses para lograr no tan solo su desplazamiento, sino la decisión de ingerir el brebaje.

La cesión de propiedades. El objetivo de vivir en comunas supone crear un ambiente de apoyo entre la feligresía. En realidad es un periodo de transición mientras se integran a un grupo que definitivamente solo constituye la mano de obra que mueve la economía de la organización eclesiástica en cuestión. Según los testimonios de exintegrantes de estas sectas apenas hay comunicación entre sí. Esta falta de comunicación se debe principalmente a dos razones: (1) el exceso de trabajo y (2) la desconfianza creada por temor a expresarse en contra de la administración que funge como un régimen totalitario bajo un concepto paternalista. El feligrés que aún no vive en las comunas tan solo es partícipe de las reuniones y celebraciones sin tener constancia de la dinámica interactiva en su totalidad y, por supuesto, desea fervientemente ser parte de ese grupo tan unido. Es evidente que hay un contexto creado, con la ventaja de la censura, que apoya la decisión de formar parte de esa gran familia y en agradecimiento ceder sus bienes a la institución. De hecho, el fundador de *Jonestown* tenía en sus comunas un tipo de asilo de ancianos a quienes se les brindaba compañía y atenciones médicas. A cambio, estos ancianos, en su mayoría solos, cedían sus propiedades. Habría que cuestionar la importancia de tal decisión considerando que, para muchos, tales propiedades constituían el producto de muchos años de trabajo.

La vida en comunas. La vida en la comuna exige un cambio radical en el estilo de vida que habitualmente llevaría cualquier individuo en condiciones normales. Hay varios factores que debemos señalar: (1) privacidad, (2) comodidades básicas, (3) ejecución de trabajos en beneficio de todos los integrantes de la comuna, (4) periodos de tiempo asignados para cada actividad y (5) desvirtuar la economía individual. Todos estos factores que condicionan tal estilo de vida resultan en el conocimiento de información sobre el individuo, el control de tiempo y sus actividades, el

control cognitivo mediante propaganda constante y el control de la información que llega a los individuos. En general, se resume en el control absoluto de los individuos. En *Jonestown* se le preguntaba en público con quién había dormido, habían altoparlantes por todo el terreno difundiendo los mensajes del fundador y los familiares o amigos no tenían acceso a las facilidades. Ahora bien, si todos estos factores resultan contundentes en el control de los individuos que viven en las comunas cabe destacar el hecho de que hay sectas que no llevan a cabo esta práctica (por ejemplo, secta liderada por el Reverendo Moon) y, sin embargo, logran tener el control de sus feligreses.

4.2 LAS REVELACIONES DE LOS FUNDADORES: EL MENSAJE DE LA SACRA REVELACIÓN

De este modo, a partir del argumento de la *sacra revelación*, el fundador de los mormones, hoy día con una membresía de más de 14 millones distribuidos en todos los países del planeta, arguye que su mensaje le fue comunicado de la siguiente manera:

Me retiré a un lugar secreto de una arboleda y comencé a invocar al Señor. Mientras estaba inmerso en mi fervorosa súplica, mi mente se abstraigo de los objetos que me rodeaban, y me vi envuelto en una visión celestial en la que se me aparecieron dos gloriosos personajes cuyos rasgos eran exactamente idénticos, ambos rodeados de una brillante luz que eclipsaba el sol de mediodía. Me dijeron que todas las confesiones religiosas creían en doctrinas incorrectas, y que Dios no reconocía a ninguna de ellas como su Iglesia y su reino. Y me ordenaron expresamente no seguirlas al mismo tiempo que se me hacía la promesa de que en el futuro se me daría a conocer la plenitud del Evangelio. (Carta de Joseph Smith enviada el 1ero de marzo de 1842 a John Wentworth, Director de un periódico de Chicago.)

El fundador de la Iglesia de la Unificación, Sun Myung Moon, organización que actualmente cuenta con 20 millones de adeptos, lo expresa de la siguiente forma en su biografía oficial:

En una mañana de Pascua de 1935, Jesús se le apareció al joven Sun Myung Moon mientras estaba orando en una montaña de Corea. En esa visión, Jesús le pidió que continuara el trabajo que él mismo había comenzado sobre la tierra 2.000 años atrás.

(Fuente http://www.reverendsunmyungmoon.org/rev_moon_life.html)

Ambas confesiones demuestran las similitudes en cuanto a la aparente revelación de algún ser divino que solamente le habla a ellos. En consonancia con ese acto de habla pasamos al siguiente capítulo.

5. LOS ACTOS DEL HABLA

Pero el hecho que complica más el análisis es la aparición de tantos NMRs que nacen como nuevas alternativas para resolver el problema del sentido, en el contexto relativista de la posmodernidad, donde la religión es un producto más del mercado.

Manuel Marzal (2001: 479)
(NMRs Nuevos Movimientos Religiosos)

El análisis realizado en esta disertación parte fundamentalmente de los principios teóricos planteados por la teoría del ACD, sin embargo, con el propósito de estudiar los distintos actos de habla que tienen lugar utilizamos parte de la teoría de Austin (1990). Esta propuesta teórica llamada *Speech Acts* estudia las diferentes figuras lingüísticas, como falacias, hipérboles, metáforas, argumentaciones, entre otras, utilizadas en el discurso para crear la manipulación discursiva. La explicación semántica de los conceptos que conforman los actos de habla se fundamenta en el *Diccionario de Análisis de Discurso* (2005) de Charaudeau y Maingueneau. Resaltamos el hecho de que a pesar de que la participación del público es pasiva, aunque aparente ser activa, los feligreses también inciden en el significado del sermón. En ese sentido coincidimos con lo propuesto por Peñalfaro (2006) quien lo explica de la siguiente forma:

Importa considerar que o esforço comunicacional iurdiano, de acordo com a abordagem teórica utilizada neste trabalho, realiza-se na interação social e discursiva, e que os receptores do discurso iurdiano participam efetivamente não apenas compreendendo os atos locutórios (as falas), mas também são responsáveis pela

legitimação, pela participação na construção de significados e principalmente nos tipos de ação que acontecem nas formas tipificadas de cultos, pregações, textos, propagandas institucionais e outros eventos socio-discursivos das práticas sociais iurdianas. O discurso aqui é centrado no público receptor (Peñalfaro, 2006: 88).

5.1 LOS COMPONENTES DE LA COMUNICACIÓN EN FAV

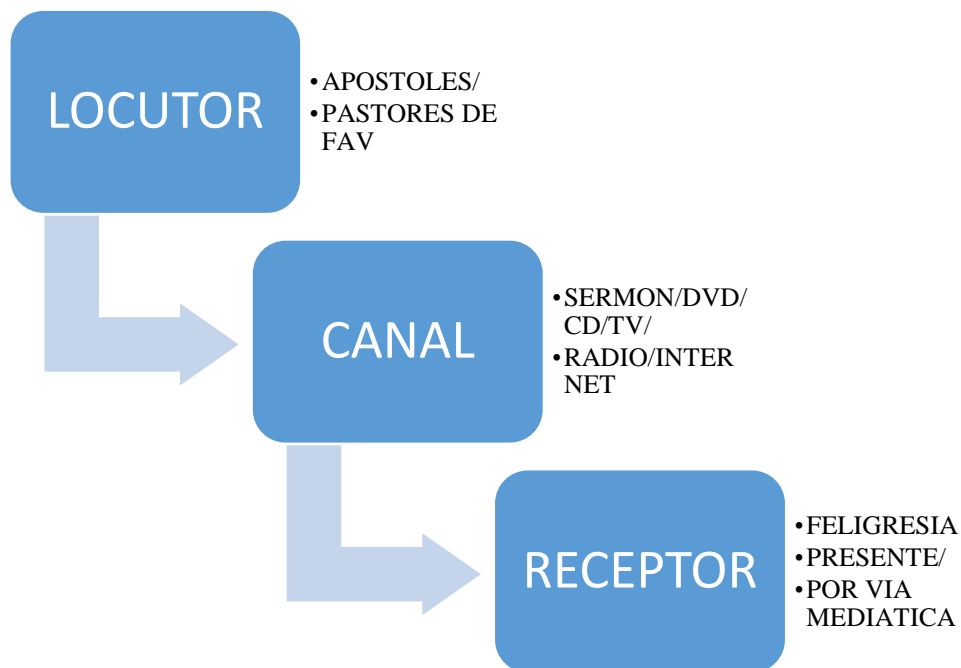
Antes de continuar con el desarrollo del tema definimos las funciones de cada componente comunicativo que tiene lugar en el discurso de FAV, según lo expone Mario de la Fuente García (2006) en su disertación doctoral. Primeramente, resaltamos su postura sobre la razón del público, en este caso constituido por la feligresía, para acudir a ese lugar debido a lo que denomina como *recepción condicionada ideológicamente*.

Pero este proceso en el caso de los medios de comunicación tiene una característica diferenciadora que denominaré *recepción condicionada ideológicamente*. Toda persona posee una ideología social que va a determinar tanto la manera de acercarse al discurso mediático como la forma de procesarlo. Desde este punto de vista, cuando una persona decide informarse no accede indiscriminadamente a cualquier medio sino que trata de elegir aquel que, dentro de las lógicas variaciones, esté en consonancia con su visión de la realidad. Esta hipótesis está avalada por varios experimentos realizados dentro del campo de la psicología social (Pratkanis y Aronson, 1994: 195-201) en los que se estudiaba la reacción de diferentes personas cuando se les presentaba un mensaje

que difería considerablemente de su opinión. Los resultados mostraron claramente dos hechos fundamentales:

a. Cuando el nivel de discrepancia era muy grande los receptores no se veían afectados o influenciados por el mensaje, puesto que interpretaban que se encontraba más allá de los márgenes de disensión que estaban dispuestos a tolerar.

b. Esos mensajes discrepantes producen siempre un malestar en el receptor que tratará de minimizarlo a través de diferentes procedimientos: puede buscar el apoyo de otra gente que comparta su misma opinión o bien “puede desautorizar al comunicador, convencerse de que éste es estúpido o inmoral, e invalidar con ello la opinión de esta persona”. (Fuente García, 2006: 95-96).



5.1.1 Locutor

Esta noción aparece primeramente en la Escuela Francesa de Análisis de Discurso (Marcellesi y Gardin, 1974). Designa, en un contexto marxista gramsciano, a los *individuos sociales generales, formas históricas generales de individualidades*, que tienen una obra común que cumplir y sobre todo una obra discursiva. Remite así a los autores de los discursos provenientes de partidos sindicatos u otros grupos organizados a cuyo respecto el investigador plantea, bajo ciertas condiciones de producción, que son *representativos del grupo* (textos de congresos, mociones, resoluciones diversas). En los análisis se aplica igualmente a discursos producidos por locutores individuales cuando un conjunto de circunstancias puede llevar a considerarlos como portavoces del grupo. De manera heurística, presenta el interés de anular la variable individual (*Diccionario de análisis de discurso*, Charaudeau y Maingueneau, 2005: 361-362).

En este caso el locutor es colectivo puesto que actúa en representación de FAV como entidad religiosa. En FAV los locutores oficiales son los pastores que lideran las iglesias. Hay que destacar los siguientes aspectos: (1) el hecho de su autodenominación como apóstoles, (2) los paralelismos discursivos entre todos en los distintos países en cuanto a dinámicas como el *tedium effect* y el uso de ciertos pasajes bíblicos, (3) vestimenta siempre tipo *business man/woman* y (4) el carácter de *elegido* para hablar con la divinidad y recibir los mensajes sobre las cantidades a pedir de las ofrendas.

5.1.2 Canal de transmisión

Este término se emplea en la teoría de la comunicación para designar los medios por los cuales se transmiten las señales de un código, desde una fuente hasta un lugar de recepción del mensaje. En análisis de discurso este término es poco empleado, salvo cuando, queriendo hablar de las circunstancias materiales de la comunicación, nos vemos llevados a tomar en cuenta las particularidades del soporte físico que sirve de vehículo para el transporte de la palabra de un emisor a un receptor. Se habla entonces de las características del canal de transmisión. Estas características ejercen una influencia sobre los modos de la comunicación, empezando por el hecho de que no manejamos el lenguaje de la misma manera según que nos comuniquemos por oral o por escrito, de manera directa o diferida, por el sesgo de un medio de difusión sobre soporte papel, audio-oral o audiovisual (*Diccionario de análisis de discurso*, Charaudeau y Maingueneau, 2005: 82).

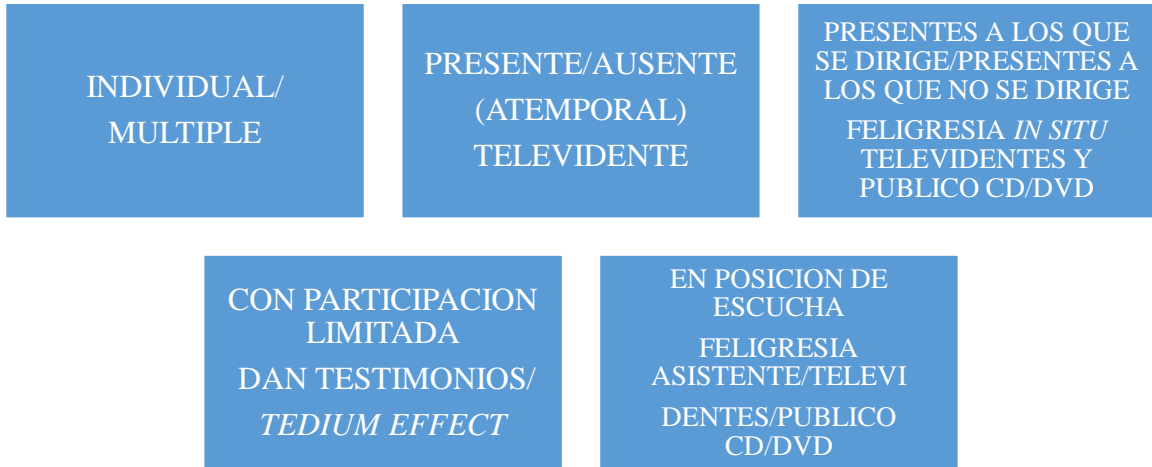
El género discursivo del mensaje ideológico de FAV es el sermón religioso. Como hemos planteado previamente en nuestro apartado sobre las *Macroestructuras* se identifica como un sermón religioso por autodefinition de FAV y por las categorías que incluye: (1) los actos de oración, (2) los actos de ofrendar y (3) la lectura de los textos bíblicos. Sin embargo, la estructura subyacente indica otro tipo de discurso con rasgos de discursos mediáticos y publicitarios, entre otras cosas. El canal transmisor lo constituyen los diversos medios comunicativos que se utilizan para difundir el mensaje abarcan: televisión, radio, internet (*stream*), reproducción y venta del mensaje en CD y DVD y su emisión en vivo en las diferentes facilidades.

5.1.3 Receptor

En análisis del discurso de los medios de comunicación, en semiótica, el término receptor sigue siendo empleado por razones de comodidad para designar a la persona que recibe el mensaje verbal; pero este empleo es ambiguo, pues a menudo no se aclara si se refiere al sujeto interno al acto de enunciación o al sujeto externo que recibe este acto y lo interpreta. Por influencia de los estudios en análisis conversacional, empezaron a efectuarse distinciones entre diferentes tipos de receptores. En efecto, tales estudios pusieron en evidencia que podía haber: receptores presentes o ausentes; receptores únicos o múltiples; receptores, presentes a los que uno se dirige, y/u otros, también presentes, a los que uno no se dirige; receptores que tienen derecho a tomar la palabra; a su turno, otros que solo pueden responder en diferida (por escrito, por ejemplo) y, por último, otros que solo pueden estar en posición de escucha. Desde una perspectiva comunicativa del análisis del discurso, P. Charaudeau propone distinguir entre el sujeto que, situado como aquel que recibe un mensaje (sea o no su destinatario), debe interpretarlo, y el sujeto ideal tenido en mira y construido por el acto de enunciación del locutor-emisor (*Diccionario de análisis de discurso*, Charaudeau y Maingueneau, 2005: 484-485).

A partir de este planteamiento sobre la tipología de los receptores elaboramos un diagrama para mostrar la variedad que compone su feligresía y público. Cabe destacar, como plantean Clark y Carlson (1982) que cuando un enunciado se dirige a varios destinatarios, puede muy bien estar cargados de valores diferentes para cada uno de estos diferentes destinatarios. Adaptamos el grupo participatorio al planteamiento teórico y posteriormente explicamos los detalles de la tipología del diagrama:

TIPOS DE RECEPTORES EN FAV



Los receptores están constituidos por una feligresía que, dado el uso mediático y tecnológico, no necesita estar presente en el momento en que se emite el sermón. Ello se debe a que puede estar captando el mensaje por televisión o radio. Asimismo destacamos el aspecto de la temporalidad durante la transmisión en vivo o escuchar el sermón mediante DVD o CD *a posteriori* en cuyo caso catalogamos la existencia de cierto público atemporal. Por tal razón, el pastor emite un sermón que bien puede ser directamente dirigido a cierto público, pero también tiene la capacidad de llegar a otro grupo al cual no ha sido dirigido, como lo serían los televidentes. En cuanto a la participación limitada de la feligresía señalamos: (1) la actividad controlada en la que se ofrecen testimonios (regularmente al principio o al final del sermón) sobre los beneficios obtenidos ya sea por ofrendar a FAV o por su participación en cierta actividad y (2) la participación en la dinámica de *tedium effect* (repetición constante) cada vez que lo ordena el pastor.

No hay constancia oficial de aspectos estadísticos de los receptores en cuanto a género, edad o clase económica. Sin embargo, para ofrecer algún dato, podemos mencionar que se registra en la página de *Facebook* de FAV en Carolina, Puerto Rico (sede matriz) 57 013 entradas por parte del público y se ha estrenado recientemente unas instalaciones en Lima, Perú con capacidad para siete mil participantes bajo el liderato del Pastor Sergio Honung. Ello demuestra la poca divergencia entre la postura discursiva de la entidad y la población, razón evidente para su crecimiento, de acuerdo al planteamiento teórico de Pratkanis y Aronson (1994):

La mayoría de nosotros tenemos un fuerte deseo de estar en lo cierto, tener las opiniones «correctas» y realizar acciones razonables. Cuando alguien disiente de nosotros nos hace sentir incómodos porque sugiere que nuestras opiniones o acciones pueden ser erróneas o estar basadas en una mala información. Cuanto mayor es la divergencia, mayor es nuestro malestar. (Pratkanis y Aronson, 1994: 196).

5.2 PLANTEAMIENTO TEÓRICO DE AUSTIN

Finalmente, pasamos al planteamiento teórico de Austin (1990) para explicar los actos de habla, sus propiedades y su proceso de desarrollo para encontrar el objetivo ulterior de los mismos. En la composición del acto de habla este filósofo del lenguaje distingue primeramente entre: enunciados performativos y performativos implícitos. Ambos tipos de enunciados, según la teoría, integran tres tipos de actos respectivamente: (a) acto locutorio, (b) acto ilocutorio y (c) acto perlocutorio. Cada componente tiene su propia función aun cuando ocurren de manera concurrente según explica Peñalfaro, 2006:

Convém lembrar que estes dois atos se realizam na prática de forma simultânea. Apenas suas propriedades são diferentes: o ato locutório possui **significado**; o ato ilocutório possui **força**; e o ato perlocutório consegue **efeitos**. As contribuições teóricas de Austin foram desenvolvidas por Searle (1980) na trilha aberta por aquele e desenvolveu a *Teoria dos Atos de Fala*. (*ibid* Peñalfaro, 2006: 88)

De acuerdo a este autor existen dos etapas importantes en ese proceso: (1) *hacer creer* y (2) *hacer hacer* (Austin, 1990 *ibid* Peñalfaro, 2006: 89-90). La primera etapa utiliza diversas figuras lingüísticas como metáforas, hipérboles, falacias, argumentaciones, entre otras, para lograr la aceptación durante el procesamiento cognitivo. La segunda etapa demuestra la eficacia de la primera mediante la realización de aquello que se ha pedido, en este caso, constituido a menudo por el pago de una ofrenda.

Etsuko Oishi (2006) en su ensayo titulado *Austin's Speech Act Theory and the Speech Situation*, expone la eficacia del acto de habla a partir de la coincidencia de los siguientes elementos:

For this reason, the success of the speech act is explained as the coincidence of these three distinctive elements: a purported act becomes the act performed, which is substantiated by an associated intention expressed (Oishi, 2006: 14).

En los próximos apartados mostramos al lector las citas discursivas donde se utilizan diversas figuras lingüísticas para llevar a cabo los actos de habla expuestos por esta entidad. Sin embargo, primeramente estudiamos las razones de los participantes para asistir a las actividades religiosas y realizar los pagos correspondientes a diezmos y ofrendas de forma totalmente voluntaria.

5.3 FAV: UN HOSPITAL PARA LOS PECADORES

Bajo este lema: *FAV es un hospital para los pecadores* (Font, 2003) primeramente cabe preguntarse: ¿Qué busca el feligrés cuando asiste al evento? ¿Cuáles son sus expectativas? ¿Por qué acude?

Segundo Rank (2004) as pessoas desejam obter benefícios e apenas em função destes se dispõem a participar, mesmo sem importar que a outra parte ganhe com isso, desde que garanta a sua própria finalidade particular. Esta é também a lógica usada na propaganda e publicidade, as pessoas têm necessidades e desejos e querem até pagar para consegui-los, uma espécie de Baú da Felicidade (Peñalfaro, 2006: 99).

Debemos enumerar una serie de factores que parecen atractivos al público en cuanto a la oferta espiritual de FAV se refiere: (1) informalidad, (2) socialización, (3) pragmatismo vital, (4) espectáculo de entretenimiento, (5) servicio de guardería para niños (en algunas de las instalaciones), (6) enfoque moderno en cuanto al uso de la tecnología y (7) desarrollo de temas directamente relacionados al manejo de las finanzas. En comparación con las iglesias tradicionales

existe una significativa diferencia entre los servicios y la oferta espiritual de FAV, sobre todo, por que precisan funcionar de acuerdo con la modernidad.

Mediante la *participación observatoria* a los eventos y la revisión de distintas plataformas de testimonios donde se presentan los feligreses se ha podido constatar que la gran mayoría de ellos agradece por el alcance de ciertas metas ya sean profesionales, personales o económicas. Tal agradecimiento responde precisamente al discurso motivacional que emite la entidad, según discutimos en nuestro apartado sobre los diferentes *Roles Pastorales y Tipos de Discursos*. Resaltamos con ello uno de los factores principales constituido por el pragmatismo vital característico del movimiento protestante. El feligrés recibe alguna información teológica, mas también aparentemente se atienden, de cierta forma, sus necesidades personales en un contexto exento de las formalidades tradicionales y estrictas de otras religiones que incluye espectáculos de música y episodios cómicos (repeticiones) o de distracción (dinámicas grupales). Además, no es necesario comprar o tener una Biblia puesto que utilizan las versiones electrónicas que pueden descargarse los feligreses ya sea en sus teléfonos móviles u otros artefactos tecnológicos. En algunas de las instalaciones se ofrece servicio de guardería para los niños de modo que se les facilita a las familias el espacio adecuado para recibir la palabra de Dios.

5.4 METÁFORA

Esta figura es parte de las figuras de la retórica clásica que dieron lugar a innumerables teorizaciones y caracterizan relaciones analógicas particulares creadas en discurso o estabilizadas en léxico. La metáfora es la figura mediante la cual se designa un referente utilizando un signo distinto del que lo designa corrientemente, por una comparación sobrentendida según se la define

por lo común (Charaudeau y Maingueneau, 2005: 37-38). Como un último detalle mencionamos que la metáfora extendida de FAV es la *siembra de la semilla y la cosecha* que discutimos en nuestro apartado titulado *El léxico fundamental de FAV: de la metáfora al discurso neopentecostal*.

5.4.1 Metáfora: cobertura espiritual

El uso metafórico se de esta frase se fundamenta en el léxico. Es por ello que es necesario resaltar el uso del lema *cobertura* y su definición. En realidad este lema representa la posición acorde a la modernidad de FAV como institución religiosa. Ello se debe a que el mismo se utiliza frecuentemente en anuncios de televisión para describir el alcance de las compañías de teléfonos móviles según la región. El uso del lema junto a léxico religioso establece también una diferencia significativa con las iglesias tradicionales en relación a su postura frente a una sociedad aficionada a la tecnología.

En cuanto a su uso metafórico primeramente vale cuestionar ¿Quién ofrece tal cobertura? El estudio del discurso deja entrever la analogía establecida entre FAV como un aposento espiritual y Gosén. Véase la cita extraída del sermón a continuación:

- Y allí te alimentaré”. Gosén es el lugar donde Dios te alimenta. Gosén es el lugar donde en tiempo de crisis Dios te alimenta, Dios dice: allí te voy a alimentar. Y no me quiero adelantar, pero yo no sé cuantos han encontrado en la casa de Dios, el Gosén de su vida, donde en tiempos de crisis **cada vez que tu vienes aquí** Dios te da **una palabra que** te alimenta **una palabra que** alimenta tu alma **una palabra que** alimenta tu espíritu, **una palabra que** alimenta tus emociones, **una palabra que** alimenta tu matrimonio, que alimenta tu negocio, que alimenta tu empresa.

Análisis

El pastor argumenta sobre todo lo que el feligrés puede encontrar en su iglesia, entiéndase que la mercadea como un producto. Como parte de ese mercadeo se establece el paralelismo de FAV como aposento divino y protegido, entiéndase bajo la *cobertura espiritual*, y Gosén. Tal paralelismo se expresa claramente por parte del pastor de la siguiente forma: **cada vez que tú vienes aquí**. A continuación resalta el efecto *quasi* divino de su sermón mediante la repetición cinco veces consecutivas de la frase: **una palabra que** para complementar el paralelismo con la posición divina de Gosén en la época cristiana y, sin lugar a dudas, bajo la metafórica *cobertura*

espiritual. Es menester aclarar que según las *Sagradas Escrituras*, Gosén fue el lugar donde, se le brindaron todos los recursos necesarios al pueblo de Israel. De este modo la analogía establecida crea la imagen de FAV como ese lugar espiritual donde el feligrés obtiene la protección espiritual divina tal y como fue recibida en la época cristiana. El hecho de acudir a FAV le da el beneficio al feligrés de obtener esa protección.

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmentos 12-16

- Ahora, yo te decía en el día de ayer que para poder entender lo que es Gosén en la vida del hombre para nosotros en el día de hoy es necesario mirar por encima tres o cuatro pensamientos importantes: Número 1: Tenemos que recordar lo valioso de la **cobertura espiritual**. A través de toda la Biblia vemos el principio de **cobertura espiritual**. La persona que se sale de la **cobertura espiritual** queda a la intemperie, queda simplemente descubierto a todas las cosas que puedan llegar a su vida. El hijo pródigo salió de casa de su padre salió con dinero, pero al salir de la **cubierta espiritual**, de aquella cubierta que él tenía sobre su vida lo perdió absolutamente todo.
- Lo mismo pasó con Adán y con Eva, la razón por la que la serpiente le habló a Eva es porque Adán se descuidó. Si Adán llega haber estado cubriendo a Eva en ese momento, llega haber hablado con la serpiente, haberla mandado a callar en ese momento no hubiera pasado lo que ocurrió.
- Más interesante aún es que se dice, y hay una, no puedo decir que esto es una doctrina no lo tome como una verdad, verdad, total, pero sí hay una versión o unas ideas que dicen que la razón por la que Adán come del árbol era porque era la única manera de traer redención a la vida de Eva.
- Eva come del árbol, ahora ella entra en maldición, la promesa de redención era con Adán. Si Adán no comía del árbol entonces Dios no podía redimir a Eva así que Adán come para traerle **cobertura** a Eva, porque todo en la Biblia es basado en la **cobertura**, “el que habita bajo el abrigo del Altísimo morará bajo la sombra del omnipotente” el que se mete allá dentro, el que se entra a esa **cobertura espiritual**, lamentablemente en nuestro tiempo en el que vivimos menospreciamos ese principio de **cobertura espiritual** en muchas ocasiones.

Analogía

Para Aristarco y la escuela de Alejandría, la analogía define el carácter regular de las lenguas naturales. Este se manifiesta en grupos de formas llamados paradigmas, que presentan relaciones de semejanza estables (Charaudeau y Mainguenau, 2005: 36). Según Baratin (1989) este era un concepto empleado ya en la Antigüedad clásica, en las primeras discusiones sobre la gramática y que designa las semejanzas de toda índole existentes entre los elementos de una lengua.

5.5 ARGUMENTACIÓN POR ANALOGÍA

En este tipo de argumentación por analogía en lugar de la generalización se utiliza un ejemplo particular para apoyar otro ejemplo en particular. Se alude a que las semejanzas de algunos aspectos son similares en otros aún más específicos (Weston, 2004: 47 *ibid* Peñalfaro, 2006:104).

Análisis

El acto de ministrar se compara al de casarse con el factor sacrificio de por medio. Ante tal explicación deducimos que el feligrés debe entender los altibajos, las inversiones y el compromiso que ello conlleva y, de esta forma, otorgar un alto valor a esa labor que ejerce su pastor en modo gratuito, aparentemente. La analogía se establece directamente entre el acto de ministrar y casarse.

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 50

- Es haciendo sacrificio, un sacrificio de verdad. Un sacrificio. Noviazgo que no haya sacrificio no vale para matrimonio. **Matrimonio donde no haya sacrificio** no va a durar. Empresa donde no haya sacrificio no es una empresa. **Ministerio que no te conlleve esfuerzo, trabajo, sacrificio** no es ministerio.

Análisis

En el siguiente fragmento igualmente se utiliza de forma análoga el *Salmo 20 de David* para argumentar sobre la situación particular de los feligreses, según el Pastor David Greco. Un ejemplo particular se utiliza para argumentar sobre otra situación particular. De este modo **aunque fue escrito mucho tiempo atrás**, evidentemente bajo un contexto sociocultural totalmente distinto, **tiene mucho que ver con nosotros, con las situaciones que posiblemente algunos de ustedes están atravesando**. Desde cualquier punto de vista es casi imposible que las condiciones de la época en que se escribió el *Salmo 20 de David* puedan ser similares a las de nuestra época

contemporánea. Por tal razón, la argumentación mediante esta analogía se queda escueta ante la obvia desigualdad en el contexto sociocultural que se trata de contrastar.

5.6 TIPOS DE FALACIAS

Falacia autoritari: En este tipo de falacia el orador habla en nombre de Dios.

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento: 35

- La gente no entiende porque tú vienes aquí. **Es que Dios ha dicho allí hay alimento y cuando voy allí recibo una palabra que cambia mi vida.** Entonces José le dice: “y allí te alimentaré pues aún quedan cinco años de hambre, para que no perezcas de pobreza tú y tu casa, y todo lo que tienes. He aquí, vuestros ojos ven, y los ojos de mi hermano Benjamín, que mi boca os habla.
- Este año 2013, quien va a hacer la diferencia en tu vida es Jehová. No es tu talento el que hace la diferencia, no es tu carisma el que hace la diferencia, no son tus habilidades las que hacen la diferencia no es tu inteligencia la que hace la diferencia. Este año 2013 lo que estamos creyendo es que quien hace la diferencia en mi vida es Jehová. **Jehová es quien va a marcar y le va a decir al mundo está gente son (sic) diferente.**

5.6.1 Generalización limitada

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento: 12

- El hijo pródigo salió de casa de su padre salió con dinero, pero **al salir de la cubierta espiritual**, de aquella cubierta que él tenía sobre su vida **lo perdió absolutamente todo**.

Análisis

Se trata de establecer verdades a partir de excepciones. De este modo se establece la pérdida debido a la salida de la mencionada cobertura espiritual, entendiéndose de FAV. Previamente y a través de todo el discurso se establece a FAV como el organismo que tiene el poder de la cobertura espiritual.

5.6.2 Falacia de ultimátum/falso dilema

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 51

No hay todo lo de Dios tiene que ir por el medio sacrificio para saber si verdaderamente lo quieres, es de Dios o no es de Dios.

Análisis

El pastor se limita a ofrecer solo dos alternativas posibles y opuestas entre sí. En este caso: *es de Dios o no es de Dios*. De este modo se le ofrece a la feligresía unas posibilidades totalmente restringidas que a la misma vez aparentan seriedad en cuanto a la entidad de FAV se refiere.

5.6.3 Falsa analogía

El pastor establece un paralelismo entre dos situaciones que en realidad son diferentes. En este caso, el servicio que ofrecen las líneas psíquicas, regularmente a cambio de un alto precio, se compara con los mensajes divinos recibidos durante los sermones de FAV y, por tanto, el precio que debe pagarse por ellos está justificado.

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 55

Y hermanos, oiga bien, Dios siempre te va a hablar después de un sacrificio. Yo sé que la gente no quiere hacer sacrificio, la gente no quiere ofrendar, la gente no quiere, la gente no quiere diezmar, la gente no quiere orar, pero Dios no te habla como te hablan en la línea psíquica aun en la línea psíquica te cobran. Hay que pagar un precio.

5.6.4 Ambigüedad

Este tipo de falacia busca la denotación de ciertos temas, normalmente se relaciona al pago del diezmo y las ofrendas, sin expresarlos abiertamente. En este caso se usa el lema *sacrificio*, pero ¿qué sacrificio? Inferimos que se refiere a un sacrificio económico, pues hay que dar de lo que se tiene y no de lo que sobra al igual que la viuda y según se pregonaba en FAV.

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 56

Y después de un **sacrificio** Dios le habló a Jacob.

5.6.5 Lenguaje emotivo

Tal y como podemos constatar en la cita se utiliza el lenguaje emotivo para manejar al feligrés y llevarlo a un estado emocional sensible. Las emociones humanas en este sentido son manipuladas para consolidar un vínculo emocional entre pastor y feligresía.

Fragmento 65

Y José unció su carro y vino a recibir a Israel su padre en Gosén; y se manifestó a él, y se echó sobre su cuello, y lloró sobre su cuello largamente. **Y comienza en Gosén la reconciliación.**

5.6.6 Falacia *Post hoc*

Se asume la causa sobre la base del éxito temporal. Además, se asume la autoridad divina por el ente hablante, en este caso el pastor.

Fragmento 67

Este año va a ser un año de protección, va a ser un año de provisión, va a ser un año de reconciliación, **pero el propósito de Dios es más grande el propósito de Dios es hacerte en este año, en medio de toda la crisis, hacer de ti una nación, hacer de ti algo más grande de lo que tú jamás has pensado.**

6. VIERNES SANTO Y SOCIOLINGÜÍSTICA: ANÁLISIS DE LA EFECTIVIDAD DISCURSIVA

El objetivo del análisis de este sermón de Viernes Santo es identificar aquellos aspectos sociolingüísticos concernientes a la cultura puertorriqueña que aparecen en el discurso y que contribuyen a la efectividad del mismo. Partimos del concepto sobre la *cognición social* y el hecho de que el mismo discurso no ha sido tan exitoso en otros países de Latinoamérica como lo ha sido en Puerto Rico. Igualmente, se utiliza el marco teórico propuesto por van Dijk (1993) en su teoría sobre análisis crítico del discurso. El análisis discursivo de este sermón de Viernes Santo en particular nos permite identificar: (1) la existencia de varios aspectos sociolingüísticos y (2) el funcionamiento de los mismos como herramienta para reforzar la efectividad de dicho discurso religioso entre la población puertorriqueña.

6.1 UN ESTUDIO SIMILAR

Dentro de los estudios del discurso hay escasas investigaciones sobre discursos religiosos. Sin embargo, hemos encontrado un estudio que plantea cuestiones similares al nuestro. En el libro *Rhetoric and Religious Experience: The Discourse of Immigrant Chinese Churches*, Palinkas (1989) examina el discurso religioso de dos iglesias católicas compuestas por una congregación de chinos inmigrantes. Ambas iglesias están localizadas en la región de San Diego, California y ofrecen la mayoría de sus servicios en chino mandarín. Es necesario aclarar que existe un gran paralelismo entre los discursos de ambas iglesias, no obstante, difieren en el nivel socioeconómico y la edad de sus miembros. Una de las iglesias la conforma un grupo de adultos mayormente retirados o dedicados a profesiones enlazadas con su país de origen, como acupuntura o manejo de restaurantes de comida china. Sin embargo, la otra iglesia la componen jóvenes profesionales

que se han adaptado considerablemente a la cultura y a la sociedad norteamericana.

El estudio sostiene que en este discurso religioso se propone resolver los problemas culturales y personales generados por la concepción que tienen los seres humanos acerca del mundo. El único objetivo de este discurso es facilitar un *modus vivendi* sano y coherente (que obviamente responde a su propia visión de lo que es *sano* y *coherente*). Según Palinkas (1989), esta solución posee una dimensión dual: una política y otra psicológica. La política responde a la legitimidad del orador como autoridad religiosa indiscutible, y la psicológica, por otro lado, envuelve la reducción de la ansiedad y la inseguridad que, en este caso, es propia de los inmigrantes.

Para llevar a cabo el análisis, este investigador examina el contenido, la estructura gramatical y el estilo de los discursos de ambas iglesias a partir de las clásicas teorías de la retórica aristotélica. Mediante la teoría *SPEAKING*, desarrollada por Hymes (1974), realiza también un análisis etnográfico con el que observa el contexto cultural. Este análisis etnográfico considera la condición inmigrante de la congregación (y por ende la presión psicológica que esto conlleva), su bagaje cultural (que responde a la cultura china) y el contexto sociocultural norteamericano en que se desarrollan los discursos.

Luego de realizar los diferentes análisis, el autor concluye que el discurso es persuasivo porque trata de lograr la conversión o “aceptación de Jesucristo” y ejercer control sobre la congregación. A través de dicho discurso, el ministro actúa como un político, un psicólogo y un agente que insta a la transformación étnica y social. Palinkas (1989) señala que (1) es político porque tiene que persuadir a la congregación para que donen dinero y asistan a la iglesia, y a la misma vez preservar su propia autoridad, (2) es psicólogo porque trata de reducir el desasosiego y la incertidumbre producto de la nueva adquisición étnica, y (3) es transformador porque trata de

persuadir a los miembros de aceptar los cambios sociales propios de la nueva sociedad y cultura en que viven. En esta última función como agente transformador también sirve como *punte* entre los dos sistemas culturales: el estadounidense y el chino.

Para llegar a estas conclusiones, no sólo analiza el uso que hace el ministro de proverbios y refranes populares que realzan los valores de la cultura china, sino que también hace referencia a los supuestos confucianos y al uso que los emperadores chinos les dieron para controlar a las masas. Además, demuestra cómo convergen en el discurso aspectos de ambas culturas así como algunas características propias de la retórica cristiana. Con respecto a este último aspecto, enfatiza específicamente la segregación entre los *creyentes* y los *no creyentes* que ha sido identificada como una característica del discurso cristiano (Meek, 1983; Bauman, 1983). El autor concluye que gran parte del discurso atiende los problemas asociados al cambio social que ocurre en la vida de estos inmigrantes, aunque no deja de ser un discurso persuasivo que hace uso de estilos retóricos propios tanto del discurso político, como del cristiano y del psicológico. Sin lugar a dudas, el discurso que analizamos presenta numerosas similitudes con el discutido en el estudio de Palinkas (1989). Principalmente, en el discurso de FAV el pastor atiende las preocupaciones financieras y desequilibrios emocionales que aquejan a los feligreses en función de las crisis que permean en el mundo moderno.

Con el objetivo de informar al lector sobre el trasfondo de la entidad y su posición en la sociedad puertorriqueña contemporánea presentamos en el próximo apartado información sobre la misma. Asimismo, adelantamos que se ha seleccionado el discurso correspondiente al Viernes Santo del año 2008 para darle la oportunidad al lector de observar la trayectoria discursiva de la entidad durante los últimos años. Además, destacamos que el orador es el fundador original de FAV. Por último, incluimos información sobre la importancia de la Semana Santa en el contexto

sociocultural del país.

6.2 VIERNES SANTO EN PUERTO RICO

Desde el año 1521, cuando se terminó de construir la primera ermita en Caparra, se celebra la Semana Santa en Puerto Rico. Según describe Alejandro Tapia era una semana de solemnidad. La vestimenta se llevaba en colores blancos, negros y grises. Desde el lunes empezaban los preparativos en las casas con el almacenamiento de provisiones, se prescindía de las actividades recreativas y no se ingería carne. También existían supersticiones como la prohibición de cortar con instrumentos punzantes porque botarían sangre, martillar porque se martillaba a Jesús o bailar porque se secarían las piernas. Actualmente, tales supersticiones no existen. Sin embargo, el sentido especial del Viernes Santo puede constatarse en el comercio y en los preparativos de las distintas congregaciones religiosas y de las familias. Las congregaciones anuncian con antelación sus discursos y las actividades de reflexión que llevan a cabo durante ese día. Asimismo, los medios de comunicación dedican su programación a los temas religiosos. El comercio, por su parte, cesa todas sus actividades. Las entidades públicas cierran operaciones desde el miércoles previo. Las universidades, por su parte, cierran toda la semana. De este modo, las actividades se reducen durante la semana, pero se detienen totalmente el Viernes Santo. Con ello queda demostrada la importancia y el sentido de respeto que aun tiene en la sociedad puertorriqueña la celebración particular de este día.

Finalmente, en el próximo apartado presentamos el análisis de los datos a partir del enfoque sobre el rol de la cognición social que presenta este modelo teórico. Adelantamos que hemos identificado como temas sociales propias de este discurso el progreso socioeconómico y el hipermaterialismo los cuales se pueden notar en la selección léxica que incluye el discurso.

Asimismo, dentro de los fenómenos lingüísticos que analizaremos se encuentran la lateralización y la aspiración, la selección de léxico informal, el uso de anglicismos y las incoherencias semánticas.

6.3 ANÁLISIS DEL DISCURSO

Para realizar este trabajo se ha utilizado el discurso titulado: “Viernes Santo 2008”. Este sermón fue emitido la tarde del viernes 11 de abril de 2008. Se muestran, primeramente, citas del discurso y luego su análisis. Como hemos mencionado previamente con el propósito de reproducir el discurso de la forma más similar posible, la transcripción de las citas contiene interpretaciones fonéticas. Toda vez que el reverendo emite aspiraciones vocálicas, lateralizaciones, elisiones y alargamientos se indica en la transcripción. Las aspiraciones de las “s”, (como en “estoy”) quedan representadas por la “h” (“ehtoy”). Las lateralizaciones de la “r” (como en “importante”) se representan con la emisión real, la “l” (“impoltante”). Los alargamientos se marcan mediante la inscripción de la consonante tres veces seguidas, como en “causssalidad”, y las elisiones según sea el caso, como por ejemplo “‘pá” en lugar de “para”.

6.4 ANÁLISIS FONOLÓGICO

Debido a la importancia que tienen las transformaciones, las elisiones y las exageraciones fonológicas en el significado del discurso y en el aspecto cognitivo, es preciso incluir a grandes rasgos un análisis fonológico. Se hace evidente que en el discurso, el pastor no se esfuerza por emitir la pronunciación propia de un sermón religioso formal. Esta pronunciación genera la

transformación del registro formal a uno informal. Por ejemplo, dice “**pá**” en vez de “para”. Hay que resaltar que de igual forma se pronuncia el pronombre “**usté**” y “**uhte**” en lugar de “usted” en casi todas las ocasiones. Esporádicamente, se enfatizan algunas consonantes que pueden interpretarse como meras técnicas de dinamismo discursivo o intentos por destacar alguna información como en “**Jessús**” y “**causssalidad**” o el caso específico de “**tracsición**” por transición. Por otro lado, mediante la pronunciación lenta y el tono solemne el pastor enfatiza la frase “**YO SOY**”, lo cual se indica con letras mayúsculas en el texto. Asimismo, existen algunos casos de división silábica enfática que han sido representados a través del uso de guiones y la división correspondiente. También hemos encontrado que tiene lugar el proceso de lateralización, en el que se sustituye la “r” por “l”, como es el caso de “**olgullo**” por orgullo y “**polqué**” en lugar de porqué. Por último, el rasgo encontrado con más frecuencia ha sido la aspiración de la “s”, característica del español puertorriqueño, en posición intermedia y al final de las palabras. Así pronuncia “**Crihto**”, “**palabrah**” y “**rehpondió**” (donde la “h” supone una aspiración similar al sonido de la “j” según nuestra transcripción). En adición, discutimos el uso del anglicismo “**realizar**” que aparece en el discurso y algunas incoherencias semánticas. A continuación se presentan ejemplos aislados de las distintas transformaciones fonológicas que ocurren durante el discurso.

6.4.1 Lateralización

Línea 85 viernes → viernes

Imagínese que este fuera mi mensaje en el día de hoy, que yo me parara hoy **viernes**, me parara aquí y el título del mensaje de hoy es que sois de vuestro padre el diablo (ríe con ironía). Eso fue lo que Cristo le predicó.

Línea 153 sordo → soldo

¡Contra el tipo era ciego pero no era **soldo**!

Línea 159 importante → impoltante

Interesante que si vamos a los versoh mah adelante nos damos cuenta que para loh escribah, loh fariseoh, loh judíoh del templo lo **impoltante** con su ceguera era que él (*sic*) ¿quién había pecado?

Línea 218 orgulloso → olgulloso

Ahora, ehte joven cuando le preguntaban **olguloso** podía decir ¿qué?
YO SOY.

¡Ahora **olguloso** podía decir YO SOY, ahora **olguloso** podía decir YO SOY, ahora yo **olguloso** podía decir YO SOY!

Línea 115 acuerda → acueda

Le traen una mujer en el mismo acto de adulterio, ¿se **acueda**?- él se para allí, él perdona esta mujer, esta mujer se va, ellos sueltan las piedras... están en ese mismo lugar en ese mismo sitio

Análisis

La lateralización demuestra el grado de informalidad del discurso en cuestión. Normalmente, los discursos de los Viernes Santos son discurso especiales para casi todas las congregaciones religiosas. De este modo, su verbalización ante el público suele acompañarse de una pronunciación esmerada. Cabe señalar que aunque la lateralización es una característica del

español puertorriqueño la misma es también objeto de estigma social. Al compararse la emisión verbal con otros discursos religiosos del mismo día o discursos políticos y académicos de actividades formales puede constatar que se prescinde de tal pronunciación. Sin embargo, en este caso es posible que además de demostrar la informalidad general del discurso también demuestre el nivel académico del emisor.

6.4.2 Aspiración

A continuación las citas y posteriormente el análisis.

Línea 260

Muchos de ustedes que trabajan en diferentes compañías, agencias públicas... tú **sabeh** la envidia, **loh celoh** que hay. **Loh traidoreh lah trampah lah cosah** que se hacen.

Línea 297

Uno para aquellos que todavía tienen quizás sus ojos... ciegos... y todavía el día de hoy **ehtán** siendo **dirigidoh** al **lugal** donde **otroh** dicen que tú debes ir.

Análisis

La aspiración es también un rasgo de informalidad discursiva. Al igual que la lateralización la misma trata de evitarse en los discursos formales puesto que también se estigmatiza. Sin embargo, hay que señalar que es un rasgo mucho más frecuente aún en los discursos que se consideran formales. En este caso apoya el estilo informal del discurso.

6.4.3 Énfasis

El énfasis del pastor en ciertas palabras tiene dos funciones en este discurso: (1) es una técnica de dinamismo discursivo y (2) es una tentativa por destacar alguna información en específico. La primera responde a las burlas públicas a cerca de la solemnidad y el tono aburrido de los sermones religiosos en general en contraste con el tono alegre de los sermones de FAV, según expresiones de su fundador: “¡En mi iglesia se canta, se alaba, la gente se alegra! ¡La gente danza en chancletah!” (Font, 2004). La segunda función argumenta a favor de los beneficios de ser miembro de FAV (como es el caso de “causssalidad”) o su teología, (con la repetición de “YO SOY”). Constatamos que ambas funciones existen, sin embargo hay que destacar que el caso aislado de “trascición” (*sic*) por transición tan solo demuestra hipercorrección e incoherencia semántica en el discurso. A continuación las citas y su discusión correspondiente.

Líneas 257-258

Pastor, ¿pero mi exesposo dijo esto, mi exesposa dijo esto?
Esa es la percepción que ellos tienen de ti pero tú puedes caminar entremedio de todas esas
cosasss si tú
sabes quien tú **eresss**.

Líneas 4-5

Lo que Crihto ehtá diciendo eh que no eh momento de ehtar preguntando quién pecó o quién falló? Eh momento de que haya una **o-por-tu-ni-dad** de que se vea lo que Dios quiere hacer.

Dice la Biblia en el verso 4, dice: “Me **esss necesssario haccceer** las obras de aquel que envió”.

Líneas 11-14

Y el decía, –esa frase eh la de hoy- el decía: **YO SOY**,
YO SOY, con orgullo.

¿Podráh tu decir conmigo esa frase conmigo en el día de hoy?

– (Público repite) **YO SOY**

Mira el que ehtá a tu lado y dile: **YO SOY**.

Línea 27

Da la **causssalidad** de que el hijo de la dueña de esa propiedad había ehtado el domingo que él dio a la ofrenda aquí en la iglesia y el tipo está sentado allí y le dice: ¿tu ereh de FAV?

Análisis

Nótese que el discurso también comparte características de un discurso motivacional. En este sentido, al igual que en el estudio citado de Palinkas (1989), el pastor ejecuta el rol de psicólogo evidentemente como una técnica persuasiva para atraer más público. Así enfatiza el poder personal y las posibilidades que tiene el ser humano en el mundo. Ello contrasta grandemente con los discursos de esperanza, fe espiritual y reiteración del arrepentimiento de los pecados que aparecen en los discursos de otras iglesias. En cuanto a la frase “**YO SOY**” constituye el tema del discurso. Además, considérese que un análisis desde el punto de vista efímero podría subscribir la frase a una aparente afirmación del ego, hecho que de cierta forma apoya el valor que se le otorga al poder personal. En cuanto a esto hay que destacar que los feligreses constituyen la membresía de los niveles piramidales de ventas que públicamente promueve la entidad. De este modo, habría que entender que la motivación discursiva responde a los intereses económicos privados de los niveles piramidales promovidos por el pastor y su familia. Por último, el hecho de utilizar y enfatizar el término **causssalidad** nos remite a la afirmación de la segregación entre los *creyentes* y los *no*

creyentes que ha sido identificada como una característica del discurso cristiano (Meek, 1983; Bauman, 1983). El pastor alude a la razón por la cual el dador de los 5,000 dólares obtuvo el descuento de la propiedad, es decir, por su asistencia a FAV y, por ende, por ser un creyente de su iglesia. Queda sobreentendido que aquella persona no creyente o, en este caso, por antonomasia, que no sea miembro de FAV, no obtiene este tipo de beneficio.

6.1.4 Elisión: Para el → pa'l

Línea 278

Porque ellos pensaban que él iba a doblar **p'al** otro lado.

Análisis

Este es el único caso de elisión que aparece en el discurso. Sin embargo, mediante la revisión de otros discursos de la entidad nos consta que el mismo se emplea a menudo. Es necesario mencionar que en este discurso en particular el emisor ha leído gran parte del mensaje directamente de la Biblia. Por tal razón, están ausentes sus comentarios propios y espontáneos y con ellos el empleo de los rasgos propios del español puertorriqueño puesto que la Biblia utiliza la variante del español peninsular.

6.5 SELECCIÓN LÉXICA

La selección léxica tiene dos funciones en este discurso: (1) argumentar a favor de la teología de prosperidad que profesa la entidad y (2) demostrar la informalidad del discurso en cuestión. En primer lugar, como plantea Santiago Guervós (2008) las palabras predisponen a favor de ciertas líneas de pensamiento. Cada término está impregnado de connotaciones, lleva tras de sí

su historia, un contexto comunicativo al que suele adscribirse y una serie de implicaturas y de suposiciones que lo enriquecen o lo empobrecen. Véanse las citas y luego su análisis.

Línea 22

Hace un tiempo atráh había un hombre aquí en ehta iglesia, un caballero de ehta iglesia, un dador que se paró aquí al altar y **dio una ofrenda de 5,000 dólares y la trajo orgulloso aquí al altar.**

Línea 28-29

Dios ha dicho que tú eres **real sacerdocio.**
Dios ha dicho que tú eres **linaje ehcogido.**

Línea 282

Deja de dar excusas por quien tú eres. Tú eres un hijo de Dios. Tú ereh una **princesa**, tú ereh un **príncipe**. Tú **ereh lo máh grande que Dios ha hecho** y todo el mundo te debe tratar de esa manera.

Línea 291

Cuando tú sabes que **tú ereh un hijo de un rey.**

Análisis

Precisamente en este discurso se hace uso de ciertos vocablos suscritos a la línea de pensamiento que sustenta la teología de la prosperidad. Así vemos como al final del discurso el pastor reitera a los feligreses su condición de *hijos de Dios* y la equipara a la condición de *príncipes* y *princesas*. Les repite que son *lo más grande que Dios ha hecho* y son *hijos de un rey*. Del mismo modo, no es casualidad que la ofrenda que se menciona haya sido por la suma de 5,000 dólares, puesto que ello se ajusta a la idea de la abundancia que sostiene esa teología.

6.5.1 Informalidad: Tipo

Líneas 74-76

“Le volvieron decir: ¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos?”

“Y él le rehpondió: Ya os lo he dicho y no habéis querido oír. ¿Porqué lo queréis oír otra vez?”

¿Quereih también vosotroh haceroh suh discípuloh?”

El **tipo** ya se cansó de la cosa. Ya te explicado lo que el **tipo** hizo, te explicado lo que el hombre hizo. El hombre simplemente lo que hizo fue que me cogió me levantó y puso lodo en mis ojoh y me dijo véte y lávate y yo fui y lo hice y ahora veo.

Análisis

Es particularmente llamativo el uso de este vocablo para referirse a la figura de Jesús puesto que el mismo pertenece al registro informal y, además, usualmente es despectivo. De hecho, así consta en la acepción novena de su significado en la versión en línea del DRAE (www.rae.es):

Individuo, hombre. U. t. en sent. despect. *Aquel tipo ni me miró.*

No es de extrañarse que sea muy raro o casi imposible encontrar este vocablo para referirse a la figura divina de Jesús en otros discursos religiosos. De hecho, nótese como el orador cambia la palabra *tipo* por *hombre* en la próxima oración. Sin embargo, todo apunta a que su uso tan solo apoya la carencia de una formación teológica seria y la informalidad propia de este discurso. Además, ello apoya, hasta cierto punto, el tono alegre que afirma tener la entidad.

6.6 ERRATAS

Línea 112

Cuando hizo esa declaración la Biblia dice que aquella gente **cogieron piedras**.

Línea 171

Todo el que tu ves en la calle que necesita que sus ojos sean abiertos (*sic*) **son** una oportunidad .

Análisis

La falta de concordancia básica entre el sujeto singular y el uso del verbo que le precede en su forma plural denota la carencia académica del emisor o bien la falta de preparación del discurso en cuestión. El error se repite en otras ocasiones sin haber un intento por corregirlo en ningún momento durante los más de 40 minutos que dura el discurso. Véase la próxima cita.

114-115

Ahora, ellos cogieron piedras y ¿sabe de donde las cogieron?

Si usted va a los versos anteriores a principio del capítulo ocho usted se va dar cuenta que son las mismas piedras que habían soltado cuando él le perdonó a la mujer que encontraron en el mismo acto de adulterio, es la misma transición (*sic*).

Análisis

Primeramente, habría que explicar la importancia que tiene el detalle sobre el lugar de donde provienen las piedras. El pastor se refiere a la paradoja que supone el hecho de que las piedras fueron tomadas para la mujer que Jesús salvó, y con ello dio el ejemplo al público, mas,

supuestamente, las mismas piedras fueron nuevamente cogidas para apedrearlo a él. Con ello intenta describir la hipocresía del ser humano. Por otro lado, al afirmar que es la misma “trancsición” (*sic*), o por lo que entendemos “transición”, es posible que se refiera a la segunda acepción presentada en el DRAE para este vocablo: “paso más o menos rápido de una prueba, idea o materia a otra, en discursos o escritos”. Es notable la hipercorrección en la pronunciación del mismo a tal punto que crea confusión en el receptor. Asimismo, cabe mencionar que contrasta el estilo retórico informal que en general permea en el discurso con el uso de un término como este.

6.6 ANGLICISMO: REALIZAR

Línea 39

Y si toda la iglesia **realizara** eso y si todo el mundo **realizara** eso sus vidas cambiarían.

Análisis

El español de Puerto Rico es influido en gran medida por la lengua inglesa dado el uso oficial de ambos idiomas en la isla. El uso del término “realizar” en este caso corresponde al verbo de la lengua inglesa *to realize*, es decir, darse cuenta, percatarse o comprobar (Maura, 1984). Según afirma Vaquero (1999) este es un uso confuso y el desconocimiento de la lengua inglesa por parte del receptor causaría, muy probablemente, la falta de entendimiento sobre el significado de este término. Sin embargo, el hecho de ser utilizado en el contexto sociolingüístico puertorriqueño, donde tanto su uso y, por ende, su comprensión es común, hace que sea válido y cumpla totalmente con la función comunicativa que debe tener el lenguaje en la

sociedad.

Inicialmente, el argumento fundamental de esta disertación es la función medular que ha tenido el discurso en el exagerado crecimiento de FAV, especialmente en Puerto Rico, en los Estados Unidos continentales y, más recientemente, en Latinoamérica. Planteamos que el mismo constituye la pieza principal en el proceso de persuasión del público. Con el propósito de evidenciar cómo ese discurso manipula las propiedades del texto y del habla para controlar el sistema mental de los receptores, se realizaron distintos tipos de análisis. Para ello se verificaron fuentes teológicas y se explicó la importancia de las estructuras lingüísticas en la interpretación del discurso. A raíz de esos análisis fue posible identificar cómo se combinan elementos importantes de la cultura y la sociedad puertorriqueña junto a los rasgos característicos de la variante del español puertorriqueño para reforzar la efectividad discursiva en este sermón de Viernes Santo en particular. A partir de los análisis podemos mencionar tres aspectos sociolingüísticos que en conjunto logran la efectividad contundente del discurso en la sociedad latina y puertorriqueña en general: (1) los rasgos fonológicos, entiéndase el empleo de la lateralización, la elisión y la aspiración en la verbalización del discurso, (2) la selección léxica y (3) el empleo de la teología de la prosperidad. Los primeros por ser rasgos fonológicos propios de la variante del español de Puerto Rico facilitan la identificación del público con el orador y, por ende, con el mensaje. La selección léxica, por su parte, apoya la difusión de la teología de la prosperidad y genera a su vez un estilo informal en el discurso, (por ejemplo, mediante el uso del término *tipo* para referirse a la figura de Jesús). Por último, la enseñanza de la teología de la prosperidad en un contexto sociocultural donde permea el hipermaterialismo puesto que se ajusta a aquellos valores y creencias que, como plantean los teóricos Farr y Moscovici (1984), Fiske y Taylor (1991) y Winer y Srull (1984), son procesos mentales que conforman parte de la *cognición*

social. Por último, es necesario mencionar que es muy importante el hecho de que el discurso sea un discurso religioso puesto que es una clase de mensaje altamente valorado entre la población latina y puertorriqueña en general. De este modo, entendemos que el uso de las Sagradas Escrituras como base y referencia de sus planteamientos junto a la combinación de elementos sociales, culturales, contextuales y lingüísticos la entidad logra acceder efectivamente las bases ideológicas de los y cumplir su objetivo; alcanzar la aceptación de la sociedad puertorriqueña y latina en general, y persuadir a los feligreses.

7. COMICIDAD: SIGNIFICADOS PREFERIDOS EN EL CONTEXTO CULTURAL

Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti.

San Agustín (354-439)

En este apartado hacemos referencia al uso de la comicidad como una estrategia para la creación de un estilo informal y cotidiano en el discurso FAV. La comicidad en el discurso protestante refleja su cercanía al lenguaje popular y sus vínculos al lenguaje oral que diera lugar al protestantismo en Latinoamérica. La integración de la comicidad opera como medio eficaz de entretenimiento para lograr el aval y la aceptación social del discurso. Hacemos referencia al planteamiento teórico sobre el uso arbitrario de significados o temas identificados *a priori* como *significados preferidos* (Fairclough, 2004) por la audiencia. En el caso del discurso que emite FAV, esos *significados preferidos* están íntimamente vinculados a los aspectos socioculturales que caracterizan la sociedad latinoamericana. La jocosidad es un rasgo cultural del latinoamericano. La utilización de este lenguaje tiene como objetivo crear una relación de confianza con el público y los feligreses en general. Con ello se rompen las clásicas barreras de formalidad y distanciamiento propias de los sermones religiosos y se personaliza el discurso. De hecho, según señala Woodberry, (2009) “*Protestants consistently pioneered both phonetic alphabets and form of writing closer to spoken language*”.

Los estudios antropológicos vinculan la oralidad del protestantismo a sus orígenes en la sociedad latinoamericana en una época donde la escasez de recursos marcaba el naciente cambio político de los distintos países del continente. El texto *Protestantism in Contemporary Latin America* compila varios capítulos de estudios particulares que presentan numerosas perspectivas académicas al respecto. Así recoge Quentin J. Schultze (1994) el rol del rasgo oral en las prácticas

protestantes en el capítulo *Orality and Power in Latin American Pentecostalism*:

The primacy of oral over literate culture among poor Latin Americans nearly guarantees that any existing Protestant impulses will move these people toward old-style Pentecostalism. Oral cultures (really oral-aural cultures) are predicated on the primacy of the spoken word (Schultze, 1994: 67).

Sin embargo, otros estudios recientes sobre las megaiglesias establecen que en realidad este rasgo responde a estrategias complejas relacionadas a los vínculos del protestantismo con la modernidad, según plantean Beeson y Pearce (1984) en su texto *A Vision of Hope* (*ibid* Schultze, 1994).

*[...] the best parallel is the upper-middle class megachurch in large cities. These churches such as El Verbo and Fraternidad Cristiana in Guatemala City, are not the product of an oral culture, but are a far more literate style of worship and community with greater rationalization and individualization. At best the charismatic megachurches are meager attempts to resuscitate orality in the midst of disorienting urban bureaucratization and rapid upward mobility (Beeson y Pearce, 1984: 44-45 *ibid* Schultze, 1994: 68).*

Como un dato adicional cabe señalar que aun con los índices de pobreza existentes en ese país de Centroamérica las iglesias El Verbo y Fraternidad Cristiana son unas de las iglesias neoprotestantes más grandes de Latinoamérica. Los estudios antropológicos también aluden a las raíces del rasgo oral y la comicidad en el bagaje cultural originado en la cultura afroamericana.

Black orality created the sermon-story as a plot and the preacher became the principal performer in this “church-theatre”. Their

rhythmical and musical culture was highly dramatic with role playing, humor, imagery, music, dance, and storytelling.

Call and response

Humor and imagery

Song and dance

Imagination and improvisation

Todas estas características aparecen en los sermones de FAV tanto en aquellos emitidos en Latinoamérica como en Puerto Rico y los Estados Unidos continentales. Los pastores se convierten en artistas de entretenimiento en plataformas gigantescas y se incluye música, bailes, repeticiones y comicidad para conformar todo un espectáculo. La comicidad como rasgo vinculado al lenguaje oral y popular sirve para que tanto el público televidente como los feligreses presentes en la iglesia se sientan atendidos de forma familiar por parte del pastor. Así se logra acceder al público de manera efectiva. De hecho, es importante resaltar que la comicidad es uno de los rasgos característicos del discurso de esta entidad en comparación con los discursos de otras denominaciones protestantes y neopentecostales. La efectividad resulta a partir del significado positivo que esta familiaridad contiene en el contexto sociocultural latino.

7.1 DATOS SOBRE SELECCIÓN Y MUESTRA DE LOS DATOS

Los materiales para constituir la base de datos de este apartado en particular fueron programas grabados de la cadena de televisión NCN propiedad de FAV (canal 58 en televisión local de Puerto Rico) y cintas magnetofónicas originales adquiridas en la tienda de música de la

misma entidad. Las citas que se presentan corresponden al discurso emitido el domingo 18 de enero de 2004 titulado: *Las bienaventuranzas de la prosperidad*. También se utilizaron discursos más recientes de los canales de FAV mediante *You Tube* de las sedes de Panamá (2011) y Perú (2014). Además, puntualizamos que con el objetivo de reproducir el discurso de la forma más similar posible, la transcripción contiene interpretaciones fonéticas previamente explicadas.

7.2 EL DOBLE SENTIDO

Empero, debemos añadir que también hemos notado el uso del doble sentido con contenido sexual como parte de los sermones. El uso de este doble sentido desde el púlpito demuestra la picardía discursiva y el evidente propósito de que el sermón religioso sirva como un acto de entretenimiento al feligrés en lugar de una reflexión espiritual de corte teológico. Siempre genera una sorpresiva comicidad entre los participantes. Incluimos a continuación las citas donde se utiliza el doble sentido abiertamente en un sermón de la sede panameña.

Pastor: Carlos Navarro

Título: *Dios nunca se olvida de tus ofrendas*

Fecha: 25 de mayo de 2011

Sede: Panamá

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 69

- 4:10 Versículo 10 es el texto principal aquí, Ella dice: *te ruego* [al esposo] *que hagamos un pequeño aposento de paredes*, [o sea en el terreno de ella misma ella decidió en su corazón levantarle una casa al profeta] ¡A su nombre! y dice pero vamos a **meterle** los muebles que el necesita. Numero uno: le **metió** **¿Qué cosa?** La cama. Numero dos: **le metió** la mesa para comer. Número tres: **le metió** la silla para descansar. Número cuatro: **le metió** un candelero **para que en las noches cuando él no tuviera frio y tuviera como calentarse.**
¡Bendito sea Dios! Y dice la palabra: *Para que cuando él viniere a nosotros, se quede en él.*

Análisis

El versículo no menciona el verbo *meter* en la Biblia, sino que el pastor lo añade al mismo. El versículo original es el siguiente: [ANADE EL VERSICULO COMPLETO] Es evidente que el verbo *meter* alude al acto sexual de la penetración entre varón y hembra. El versículo es precisamente una descripción del favor que hace una mujer judía al Profeta Eliseo. El uso del verbo *meter* va acompañado por parte del Pastor Carlos Navarro de un tono particularmente enfático al

pronunciar el sermón. Dado que este sermón lo hemos obtenido mediante un video del canal cibernético de esta sede en *You Tube* podemos ver las expresiones corporales del pastor y de la feligresía a cerca de la integración del verbo al versículo bíblico. Como hemos mencionado previamente, el mismo genera sorpresa y comicidad que difiere gradualmente entre los presentes.

Del mismo modo incluimos la cita del sermón de la reciente sede en Lima Perú, con capacidad para siete mil personas, donde también se utiliza el doble sentido como parte del sermón religioso emitido por el Pastor Sergio Hornung.

7.3 ANÁLISIS LÉXICO-SEMÁNTICO

A partir del análisis léxico y semántico demostramos el uso del lenguaje coloquial en este discurso. En el aspecto cognoscitivo, la utilización de esta clase de lenguaje permite el acercamiento a otros estratos sociales de la población y brinda un tono de familiaridad al discurso. La cotidianeidad se logra al usar frases que aluden a situaciones de la vida popular, el uso de expresiones de índole sexual, la exageración de situaciones o el manejo de temas serios como la muerte y la oración de forma cómica. Asimismo, aclaramos que las aspiraciones vocálicas, lateralizaciones, elisiones y alargamientos fonéticos que emite el pastor durante la verbalización del discurso contribuyen al estilo informal que establece el léxico en cuestión. A continuación las citas y su correspondiente análisis.

Pastor: Rodolfo Font

Título: *Las bienaventuranzas de la prosperidad*

Fecha:

Sede: Puerto Rico

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 61

Entonces, después me... la gente se molesta conmigo porque yo soy como yo soy. Mire, el jueves yo dije que me monté en ese *lifter* y había tanto y tanto frío que **se me congelaron lah nalgas**. La Biblia habla de nalgas así que yo no dije nada malo. La palabra **“nalgas”** aparece en la Biblia. Entonces, **yo dije que la línea del medio se me borró de tanto frío que yo tenía. Realmente yo me sentía como que era una sola nalga la que yo tenía, yo bajé de allí con una sola nalga.** ¡Yo soy así!

El análisis léxico de las Sagradas Escrituras demuestra que la palabra nalgas aparece en dos ocasiones en la Biblia. Específicamente en Isaías, capítulo 20 versículo 4 y en el *Segundo Libro de Samuel*, capítulo 10 versículo 4. Para propósitos referenciales se presentan ambas citas:

Isaías Antiguo Testamento

Capítulo 20

Anuncio simbólico de la derrota de Egipto

1 El año en que el general en jefe enviado por Sargón, rey de Asiria, llegó a Asdod, la atacó y la tomó,

2 en ese mismo tiempo, el Señor habló por medio de Isaías, hijo de Amós, diciendo: «Ve, despójate del sayal que llevas ceñido, y quítate las sandalias de los pies». Él lo hizo así, y anduvo desnudo y descalzo.

3 El Señor dijo: «Así como mi servidor Isaías anduvo desnudo y descalzo durante tres años, como signo y presagio contra Egipto y contra Cus.

4 así el rey de Asiria llevará desnudos y descalzos, y con las **nalgas** al aire, a los cautivos de Egipto y a los deportados de Cus, jóvenes y viejos, para vergüenza de Egipto.

5 La gente sentirá terror y vergüenza a causa de Cus, su esperanza, y a causa de Egipto, su orgullo.

6 Y los habitantes de esta costa dirán en aquel día: «¡Ahí está nuestra esperanza, a la que acudíamos en busca de auxilio, para ser librados del rey de Asiria! Y ahora nosotros

Segundo Libro de Samuel

Capítulo 10

La afrenta de los amonitas a los enviados de David

1 Después de esto, murió el rey de los amonitas, y su hijo Janún reinó en lugar de él.

2 David dijo: «Voy a retribuirle a Janún, hijo de Najás, las pruebas de lealtad que me ha dado su padre». Y por intermedio de sus servidores, le envió las condolencias por la muerte de su padre. Pero cuando los servidores de David llegaron al país de los amonitas,

3 los jefes amonitas dijeron a Janún, su señor: «¿Crees que David te hace llegar sus condolencias para honrar a tu padre? ¿No será que ha enviado a sus servidores como espías, para explorar la ciudad y sembrar la agitación?».

4 Entonces Janún hizo detener a los servidores de David, les afeitó la mitad de la barba, les cortó la ropa a la altura de las **nalgas** y los despidió.

La mención de una parte erótica del cuerpo, como lo son las “**nalgas**”, especialmente en un contexto cultural latino, demuestra la espontaneidad del orador aun en el altar del templo. Asimismo, le resta seriedad al discurso y es una muestra del tono que permea en el sermón general de esta entidad religiosa. De hecho, el orador trata de justificar el comentario mediante la argumentación de la mención de esta parte del cuerpo en la Biblia: “*La Biblia habla de nalgas así que yo no dije nada malo*”. Ello también deja entrever la conocida actividad de críticas negativas

que recibe la entidad por ese tipo de comentarios, dado el contexto religioso en que se llevan a cabo, por parte de la comunidad religiosa tradicional.

LÍNEA 272

- 1 Claro, en lo natural usted me ven **embollao** con el *Super Food* pero yo hablo de los Kinotacara, los palchos que se usan debajo, hablo de Mary Kay, hablo de un montón de productoh porque son buenoh, el agua alcalina, ¡**so eh tremendo!**

LÍNEA 399

- 5 Pero con una cara amargada, frustrada, quejosa, llena de **chismeh**, de **bochinche... tu no vendes na'.**

Expresiones como “¡Ea! ¡Rayos!”, “me ven **embollao**”, “**chismeh**” y “**bochinche**” también presentan al orador como un sujeto que reconoce y acepta las realidades de las masas populares. Por un lado, el hecho de las conversaciones detalladas sobre las intimidades de las demás personas (entiéndase el cotilleo) y, por otro, el uso del término “**embollao**” que hace referencia al estado físico que se tiene al hacer uso de sustancias ilícitas, de manera que se muestra como un pastor capaz de comprender hasta este tipo de situaciones.

LÍNEA 332

2 Ora tú por la gente. No vayah al hospital y veah a la persona y digas ¡Ea! ¡Rayos!
¡Ehtátreh a doh a favor del hoyo, ehte se muere ya mihmo!

La utilización de esta frase popular presenta de manera muy divertida la patética realidad de aquellos hombres de poca fe que van a orar por los enfermos. A su vez desmitifica la imagen de seriedad de aquel pastor o sacerdote que ofrece sabios consejos a sus débiles feligreses. Ello reitera el tono jocoso que caracteriza el sermón en general de esta entidad.

Línea 397

Diga: Yo estoy aquí y voy a **echar para 'lante**

Mi hijo vino se paró aquí y dijo: “Papi dijo que lo ofreciera y que seih personah se unieran conmigo”. “¿Cuántos se van a unir?” **Pegaron** a levantar la mano...

Por último, véase “**pegaron a levantar...**”. En la decimonovena acepción de este verbo la *Real Academia Española* especifica que en Puerto Rico y en Panamá el verbo “pegar” también significa “empezar a hacer algo de repente y con fuerza”. En contraste con “comenzar”, dicho término conlleva informalidad.

Concluimos que el uso de estos términos desemboca en una informalidad global del discurso que se aleja y, hasta cierto punto, crea una yuxtaposición con respecto a los discursos religiosos formales. Sin embargo, aún más relevante que esta yuxtaposición es la unión que tal informalidad discursiva provoca con aquellos sectores de las clases populares y el acceso que

brinda a la entidad. Tal informalidad establece un vínculo con aquellas ideologías socioculturales acerca de la importancia de los lazos familiares y la confianza. De este modo, su uso representa una estrategia persuasiva para conseguir el aval de los feligreses, y consecuentemente, su aval económico, entiéndase el diezmo. Asimismo, debemos resaltar el rasgo característico que la comicidad del sermón plasma en la identidad de FAV.

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmentos 6-7

En el capítulo 11 del verso 7 dice: “Pero contra todos los hijos de Israel, desde el hombre hasta la bestia, **ni un perro moverá su lengua**”.

Mira el que está a tu lado y dile: “Este año en tu casa ni tu perro se va a quejar”.
Llega un momento en la vida de Dios, en la vida del pueblo de Dios donde Dios

Análisis

Una vez más el pastor utiliza las frases bíblicas no solo para mantener activa la atención del público a través del *tedium effect*, sino que también incorpora comicidad en el discurso. Así se menciona a la suegra, puesto que se le concibe como una figura quejosa en el entorno familiar latino.

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmento 13

- Lo mismo pasó con Adán y con Eva, la razón por la que la serpiente le habló a Eva es porque Adán se descuidó. **Si Adán llega haber estado cubriendo a Eva en ese momento, llega haber hablado con la serpiente, haberla mandado a callar** en ese momento no hubiera pasado lo que ocurrió.

Fragmento 19

- Yo decía los otros días aquí, en el culto, que a mí me molesta ver los ujieres y los varones de la iglesia que sacan el paraguas para que no se moje una hermana de la iglesia ¡mientras la esposa se baja mojándose del carro! Entonces, ¿es fácil servirle a una hermanita de la iglesia y no a tu esposa? ¿Es fácil servirle al pastor

Análisis

La recreación del acto de pecado original de Eva ante el dilema de Adán por no mandar a callar a la serpiente consigue generar comedia en la lectura bíblica. Mientras que la referencia a la homosexualidad por parte del pastor por mencionar su deseo de casarse con los feligreses de su iglesia dado el buen trato provoca un mar de risas en el grupo.

Fragmento 47

- Si todo lo que le pasa hoy llora, ¡ten cuidado! **Si llora en las películas de nena, ten cuidado [pausa] Después te vas a lamentar. Cuánta gente viene a decirme a mí: ‘Dios me dijo’, ‘Dios me dijo’, ‘Dios me dijo’ Oh, oí la voz de Dios, hay gente que to’ el tiempo dice: ‘es que oí la voz de Dios’ oiga yo llevo 18 años de pastor y yo puedo contar, una o dos veces cuando yo puedo decir verdaderamente que yo oí la voz de Dios.**

Fragmento 48

- Pero hay gente que oyen tan rápido la voz de Dios que yo digo: **‘esos tipos tienen una conexión directa, pero una cosa increíble.**

Fragmentos 71-72

- Y de los postreros de sus hermanos tomó cinco varones, y los presentó delante de Faraón. Y Faraón dijo a sus hermanos: ¿Cuál es vuestro oficio? Y ellos respondieron a Faraón:” ¿Qué respondieron? Yo me imagino a José [...] ‘estos tipos como que no aprenden la lección’. “Pastores de ovejas” entonces mira lo que dicen: “son tus siervos, así nosotros como nuestros padres”.
- Esto es todo lo que hemos sido por siempre en la vida. “Dijeron además a Faraón: Para morar en esta tierra hemos venido; porque no hay pasto para las ¿qué? Así que tú no quieres que seamos pastores, nosotros tenemos ovejas, **no**

Análisis

Nuevamente, se hace referencia a la homosexualidad masculina (fragmento 47) para crear comicidad. Es necesario recalcar que en el contexto cultural latino la homosexualidad se considera denigrante y es objeto de burla a menudo entre la población: *Si llora en las películas de nena, ten cuidado [pausa] después te vas a lamentar*. Por otro lado, el registro informal utilizado por el pastor para bromear acerca de la compenetración comunicativa de su feligresía con la divinidad demuestra el estilo informal que caracteriza a la entidad.

Conclusiones

En general, la comicidad es un rasgo fundamental de este discurso. No solamente constituye un rasgo etnolingüístico característico de la cultura latina, sino que en este caso es una parte estratégica del espectáculo de entretenimiento que conforma el sermón en cuestión. La mayoría de los expertos en el tema sobre neopenteostalismo hacen referencia a la nueva tendencia del sermón neopentecostal como espectáculo de entretenimiento con el único fin de atraer más adeptos y, con ello, mayores cantidades de ofrendas, de modo que la comicidad funciona como una estrategia más para completar el concepto de espectáculo de entretenimiento que conforma el sermón de FAV.

8. *TEDIUM EFFECT*: LA DINÁMICA GRUPAL VS. PROPUESTA LUTERANA

*La primera cosa que pido, es que la gente no debe hacer uso de mi nombre,
y no deben llamarse a sí mismos luteranos, sino cristianos.
¿Quién es Lutero? La enseñanza no es mía. Tampoco he sido
Crucificado por nadie ¿Cómo puedo yo, como el
pobre costal de gusanos apestoso que soy,
llegar al punto en que la gente llame
a los hijos de Cristo por
mi vil nombre?*

Martin Lutero (1483-1547)

A través del análisis estructural del discurso de FAV notamos la persistente utilización de la repetición constante como una de las estrategias discursivas. El orador mediante un acto imperativo de locución ordena al público repetir ciertas frases o palabras. Es un rasgo que aparece tanto en los discursos femeninos como masculinos y a través de los pastores de todas las iglesias, incluyendo aquellos extranjeros que son invitados y pastorean iglesias en otros continentes. Ocasionalmente, se ordena que la repetición se acompañe por una acción como un codazo o simplemente tocar a la persona que está al lado. Hemos encontrado el uso de esta técnica en los sermones estudiados en Nueva York, Florida, Panamá, Perú, Puerto Rico y Argentina como demostramos en los discursos citados y, asimismo, se pudo encontrar en los discursos de FAV emitidos en otros países que sirvieron únicamente como referencia.

De este modo queda demostrado que es un rasgo discursivo generalizado de esta entidad y típico de las instituciones neopentecostales. En efecto, demuestra la afiliación a FAV y su total funcionamiento afín a su ideología y estilo. Desde nuestra perspectiva, aunque no ha podido ser

constatado, probablemente los pastores reciben algún tipo de adiestramiento discursivo para emitir los sermones de acuerdo a ciertas especificaciones como esta. La repetición es a menudo de algunos pasajes bíblicos o frases relacionadas a los mismos. Especialmente, mencionamos esta técnica puesto que tan solo busca crear cohesión grupal, mas se aleja totalmente de la propuesta luterana denominada *tedium effect*. El proceso de *tedium effect*, de acuerdo a la propuesta luterana, se refería al efecto de tedio que produce la repetición constante de los rezos. Sin embargo, Lutero y sus reformistas hacían referencia específicamente a los rezos católicos y sobre ello tenían una perspectiva peyorativa. De forma contundente ello, era una férrea crítica al *modus operandi* de la práctica católica. Así lo recoge Robert A. Yelle en el texto *Signs of the Sacred in History* (2013):

But when ye pray, use not vain repetitions as the heathen: for they think that they shall be Heard for their much speaking. A tradition that apparently originated with John Calvin's gloss of this verse condemned the use of *vain repetitions* in prayer as a form of rhetoric, magic and idolatry. This prohibition was directed against Catholics with their incessant repetitions of the Hail Mary and other prayers, especially in the Latin language that was incomprehensible to most people. They were regarded as an attempt to influence God as if He were a mortal man (Yelle, 2013: 115-116).

Con el propósito de demostrar al lector el uso de esta dinámica grupal donde tiene lugar el *tedium effect* tan criticado por los reformistas luteranos presentamos en este capítulo diversos ejemplos de los distintos discursos analizados en nuestra disertación. Adelantamos la presencia de (1) juegos sintácticos, (2) frases cómicas pertenecientes a los pasajes bíblicos y (3) partes del sermón pastoral. Particularmente, citamos primeramente al Pastor José Luis Reyes puesto que

antes del primer minuto comienza la repetitiva dinámica y así continua 47 veces durante todo su sermón. Paralelamente, se lleva a cabo en otros sermones, pero con mucha menos intensidad. La segunda cita es de FAV en Panamá, por el Pastor Carlos Navarro, donde, en contraste, apenas se realiza dos veces en 39 minutos de duración. En la transcripción se incorporan las marcas de las características fonológicas de estos discursos (según explicadas en el apartado sobre la metodología).

Puerto Rico

Pastor: José Luis Reyes

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 5 de enero de 2013

Tiempo: 1:01

Sede: Puerto Rico

Min. 0.40

- El Pastor Otoniel Font es uno de los hombres que sin lugar a dudas Dios ha levantado en este tiempo con una palabra de reino, con una palabra de lo mandó a establecer una palabra buena.
- **Diga conmigo: Una buena palabra**
- He puesto delante de ti una puerta abierta
- **Diga conmigo: Puerta abierta**
La cual nadie puede cerrar porque aunque tienes poca fuerza has guardado mi palabra y no has negado mi nombre.
- **Diga: Dios le abrió puertas**
- Min. 9:43
- Cuando hablamos de acceso y cuando hablamos de puerta estamos hablando de la revelación.
- **Diga: Revelación**

Panamá

Pastor: Carlos Navarro

Título: *Dios nunca se olvida de tus ofrendas*

Fecha: 25 de mayo de 2011

Tiempo:

Sede: Panamá

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmentos: 51-54

- Y por último hermano ¿Cuántos ehtán aquí?
- Hay siembras ¡Agarre esto! Hay siembras que solamente reposan
- **Diga: Reposan**
- Eso es de la siembra que quiero hablarle

Fragmentos: 78-81

- Lo que esta mujer decide en su corazón Dios no interviene en esto. Hay cosas en nuehtra vida que van a ser absoluta decisión de nosotros y que no tiene que ver nada con intervención divina de ningún tipo, hermano.
- Y ella se empecinó
- **Diga: Se Empecinó**
- [...] en bendecir al siervo de Dios. En sembrar en el profeta de Dios. En darle una ofrenda, parte de lo de ellos su terreno, mandó a hacer el mobiliario al tamaño del profeta.

Análisis

En conjunto a la frecuencia notamos el dinamismo entre los oradores como una diferencia que más bien responde a la personalidad personal de cada pastor. En ocasiones las repeticiones son utilizadas como recurso de comicidad y otras para repasar la lectura bíblica, según puede distinguirse en las citas incluidas en este apartado.

Puerto Rico

Pastor Otoniel Font

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 1 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmentos: 6-8

- En el capítulo 11 del verso 7 dice: “Pero contra todos los hijos de Israel, desde el hombre hasta la bestia, ni un perro moverá su lengua”.
- **Mira el que está a tu lado y dile: Este año en tu casa ni tú perro se va a quejar.**
- Dice: “para que sepáis”, mira lo que dice ese verso: “para que sepáis que Jehová, ¿qué? hace diferencia entre los egipcios y los israelitas”.
- **Mira al que está a tu lado y dile: Jehová es quien hace la diferencia.**

Argentina

Pastor: Antonio San Cristóbal

Título: *Recibiendo la Primavera*

Fecha: 21 de septiembre de 2010

Tiempo:

Sede: Argentina

Modo de identificación: Número de fragmento en el texto

Fragmentos: 1-10

1. Dice Isaías 30:23: Entonces
2. **Diga conmigo: Entonces**
3. Cuando uno lee esta palabra entonces esta palabra quiere decir que después de hacer algo entonces, entonces, entonces...
4. **Décile al que está al lado tuyo: entonces**
5. **Publico repite a coro: Entonces**
6. ¿Cuándo viene la lluvia? ¿Cuándo viene la lluvia? Entonces el señor nos dará, entonces dará.
7. **Diga conmigo: entonces dará**
8. Pastor y público simultáneamente: Entonces el señor nos dará.
9. **Diga conmigo: entonces dará**
10. **Diga conmigo: entonces dará**

Análisis

El objetivo de la repetición, como se ha planteado previamente, también puede ser simplemente enfocar y mantener activa la atención de la feligresía. En estos casos no hay lógica concreta en la repetición exigida a la feligresía.

Nueva York

Pastor: Eli Acosta

Título: *Declaraciones para un Nuevo Año 2013*

Fecha: 30 de diciembre de 2012

Tiempo: (Pista 10) 06:02 – 06:13

Sede: Nueva York

Modo de identificación: Número de minuto en la pista

Pastor: Buscad el reino de Dios y esas cosas **¿os serán?**

Publico repite a coro: Añadidas

Pastor: Y esas cosas **¿os serán?**

Publico repite a coro: Añadidas

Pastor: Y esas cosas **¿os serán?**

Publico repite a coro: Añadidas

Pastor: una vez más

Pastor: Y esas cosas **¿os serán?**

Pastor: Ayo

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 6 de enero de 2013

Sede: Puerto Rico (Invitado especial desde África)

Número de minuto en la pista: 18:51 **Tiempo:** 1:14

- Everybody say: Lord!
- ¡Todo el mundo diga!: ¡Señor!
- Shout it to the Lord!
- Diga: ¡Señor!
- Shout it to the Lord!
- Diga: ¡Señor!
- ¡In the name of Jesus!
- Diga: ¡Señor!
- ¡In the name of Jesus!
- ¡En el nombre del Señor!
- Give me the blessing!
- Dame ¡la bendición!
- The Blessing!
- Dilo: ¡la bendición!
- The Blessing!
- Dilo: ¡la bendición!
- The Blessing!
- Dilo: ¡la bendición!
- The Blessing!
- Dilo: ¡la bendición!
- The Blessing!
- Dilo: ¡la bendición!
- In the name of Jesus!
- ¡En el nombre de Jesús!
- The Blessing!
- ¡La bendición!
- The Blessing!
- ¡La bendición!
- The Blessing!
- ¡La bendición!
- The Blessing!
- ¡La bendición!
- The Blessing!
- ¡La bendición!
- The Blessing!
- If you believe let me hear your Amen!
- ¡Si tú lo crees grita!: ¡Amén!

Análisis

Este es el caso de *tedium effect* más extenso que se ha encontrado mediante el análisis que hemos realizado en esta disertación. Se repite tanto el lexema en inglés (*the blessing*) como en español (la bendición) un total de 10 veces en solo 30 segundos (18:50-19:20). Si se considera que primero ocurre la emisión del orador en inglés luego la interpretación en español y finalmente la repetición de la feligresía el proceso ocurre bastante rápido. El total exacto son 35 veces en 30 segundos.

Es necesario resaltar que este rasgo discursivo es probablemente el más frecuente entre todos los que se han analizado como parte de este estudio. Aparece en todos los sermones sin importar (1) género, (2) generación, (3) país de la sede, (4) horario, (5) época o (6) motivo del sermón.

A partir de nuestro análisis hemos encontrado que las diferencias son las siguientes: (1) el objetivo de la repetición y (2) la frecuencia en que es utilizada por cada orador. El objetivo de la repetición puede ser crear comicidad, repasar la lectura bíblica o una mera repetición que pretende mantener enfocada la atención del feligrés en el pastor. Por otra parte, nuestro estudio estadístico de la frecuencia (*Tabla de lexemas*) revela una media de entre 15 a 25 veces en una hora aproximadamente. Sin embargo, algunos oradores pueden duplicar ese último número o, por contraparte, ni siquiera alcanzar una quinta parte de estas cifras.

Es interesante mencionar nuevamente la férrea crítica que en los orígenes del protestantismo, impulsado por Martín Lutero, recibió este rasgo considerado como: *the use of vain repetitions in prayer as a form of rhetoric, magic and idolatry* (Yelle, 2013: 115-116). Empero, desde nuestra perspectiva, es en realidad una estrategia para mantener activa la atención del público y establecer una aparente dinámica de interacción grupal que aparenta apertura y

participación directa en el sermón como actividad discursiva. Por otro lado, la antigua censura a las vanas repeticiones ha sido descartada para dar paso a unas prácticas religiosas ajustadas a la modernidad contemporánea de forma análoga a la censura de la televisión que se realizara en los años '50. En aquella época se hacían campañas, principalmente en las áreas rurales, donde se destruían los televisores, más en el año 1990 el mismo precursor de esta práctica en toda Latinoamérica, Pastor Yiye Ávila, públicamente bendijo al televisor y a la internet como recursos para la evangelización y finalmente adquirió 3 canales de televisión y numerosas cadenas de radio para la transmisión mundial de sus programas. Ello demuestra la integración del pragmatismo moderno a fin de convertirlo en un recurso que complementa su expansión y le caracteriza frente a las tradicionales prácticas de la mayoría de las religiones modernas como bien ejemplifica la estrategia del *tedium effect*.

9. EL ROL FEMENINO EN FAV: LAS PASTORAS DE LA MODERNIDAD

¿Qué quiere decir “woman”? Un hombre con un “womb”:

*Un hombre con un útero, con una
matriz, con un vientre.*

O. Font 2012: 65

En un capítulo titulado: *Pentecostalism and Gender: Domestication of Latin American Males* (Peterson y Vázquez, 2008) se hace alusión al importante logro de la integración de población masculina en las organizaciones pentecostales. Empero, existe un peculiar estilo masculino en los sermones emitidos por las pastoras. El pastor Sydney Stair en su sermón de *Primicias 2013* afirmaba que a Dios no le daba un ataque cardiaco porque las mujeres de su iglesia

se pintaran los labios. Con ello establecía claramente la transformación protagónica de la modernidad en el ámbito religioso, y la aceptación del mismo, como parte de las dinámicas teológicas y la oferta espiritual en el Siglo XXI. Con el propósito de ilustrar al lector las expresiones originales sobre este tema presentamos las citas extraídas del sermón del pastor Stair:

Pastor: Sydney Stair

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 9 de enero de 2013

Tiempo: 1:17

Sede: Puerto Rico (Invitado especial)

Modo de identificación: Número de minuto en grabación

Numero de minuto: 4:34

- La iglesia se ha dado cuenta que **a Dios no le salen canas porque a una hermana se le ocurrió pintarse los labios.**
- La iglesia se ha dado cuenta que **a Dios no le da un ataque al corazón porque a una se le ocurrió picar la pollina.**
- Griten conmigo: **¡Estamos en una nueva época!**
- Griten conmigo: **¡Este es un nuevo tiempo!**

Este tipo de afirmaciones demuestran la integración de todo aquello que corresponde a la vida moderna en un marco teológico que originalmente guardaba una postura tradicional con respecto a estos cambios puesto que, ciertamente: **¡Estamos en una nueva época!** y, por tanto, **¡a Dios no le salen canas porque a una hermana se le ocurrió pintarse los labios!** Empero cabe resaltar el carácter progresista que siempre ha sido parte del protestantismo en Latinoamérica desde

los tiempos de su precursor James Thomson. Durante ese primer periodo el rol femenino en el protestantismo acogió una postura proactiva acorde con los cambios sociopolíticos de la época poscolonialista latinoamericana. Su rol tuvo lugar principalmente en el ámbito educativo y en el desarrollo de la economía doméstica.

En el mundo contemporáneo la postura proactiva femenina continúa jugando un rol protagónico en el expansionismo de estas iglesias y concretamente en FAV. Originalmente el pastor fundador de esta iglesia en 1976, Rodolfo Font, emitía los sermones junto a un grupo de pastores masculinos. Eventualmente se introdujo la participación femenina con la realización de actividades específicas para su género. Asimismo, la venta de productos como seminarios de diversos temas como autoayuda, superación, manejo financiero y temas femeninos (en CD y DVD) y libros sobre temas particulares se dirigían a este grupo solamente. Con el expansionismo cada sede establecida es pastoreada por una pareja donde la figura femenina también tiene participación directa con relación a la feligresía. Sin embargo, cada sede suele tener actividades en mayor o menor grado dirigido al género femenino y cada pastora su propio estilo oratorio.

En los próximos apartados incluimos una descripción contrastiva de los diferentes roles que tienen las figuras femeninas en FAV como entidad religiosa integrada a la modernidad. Se contrastan: (1) los diferentes estilos discursivos y su participación en relación a la feligresía, (2) el enfoque en el grupo del género femenino mediante actividades específicas y (3) su rol en el expansionismo actual de la entidad.

Desde la perspectiva lingüística y etnográfica, entre todo el grupo femenino que componen las pastoras de FAV hay varias figuras que resaltan considerablemente. Sus estilos oratorios son totalmente opuestos y probablemente son reflejo del contexto y de su bagaje cultural y generacional. Hacemos referencia a los discursos de la Pastora Sara Marrero en FAV de *Central*

Islip en Nueva York y la Pastora Iris Torres líder de la Iglesia del Caballero de la Cruz ubicada en Puerto Rico.

El primer discurso emitido por la Pastora Marrero en la Iglesia ubicada en *Central Islip* en Nueva York corresponde a un estilo totalmente informal, exento de cualquier mínima profundidad teológica y con un tono que oscila entre lo sarcástico (dado que ocurre en un altar religioso) y la comicidad por todas las hipérbolas utilizadas.

Hay otra clase de espejos que son los espejos magnificados. ¿Cuántos tienen uno de esos? (risas del público) ¿No más tres, cuatro? En estos espejos magnificados todo se ve más grande ¿verdad? Y más claro. ¿Cuántos dicen Amén? (Público dice: Amén) Las damas por el maquillaje ya saben esto. **Donde las arruguitas ya no son arruguitas sino que son olas (risas del público). Donde los barritos ya no son barritos sino que son volcanes (risas del público). Donde los pelitos que empiezan a salir en lugares que... Dios... no sé porque Dios los puso ahí, donde empiezan a salir se ven entonces como un pastizal (risas del público). Entonces es tiempo de pedirle a *grandpa* que nos abra allá atrás y sacar el *trimmer*. Es tiempo de hacer un *landscaping* (risas del público).** Pero en estos espejos se ve todo magnificado. Ahora lo que quiero decir es que no tan solo a las mujeres quiero darle este énfasis ¿verdad?

De que hay que pues usar estos espejos. También a los varones hay que usar estos espejos para poder ver todo bien clarito ¿verdad? No le estoy hablando a las mujeres veramente (*adverbio en desuso*, DRAE 2015 en línea) o solamente **ya que se da mucho énfasis en que estemos bien aseaditas, bien afeitaditas ¿verdad?** A los varones le gusta eso, pero también a nosotras las damas nos gusta que a los varones también le interesen por los espejos y el afeitarse ¿cuántos dicen Amén? (público a coro: Amén y aplausos). **A muchos de los varones no les gusta afeitarse aunque lo necesitan gravemente ¿cuántos están de acuerdo conmigo? (Público responde a coro: Amén.) [Aplausos]** Ya que a ninguna mujer le gustaría estar casada con el hombre lobo, tener un osito de peluche no necesita más porque ya tiene (risas del público). A ninguna mujer le gusta eso. Tanto a los varones les gusta que su esposa siempre esté bien afeitadita, las cejas bien hehecitas...este... Al igual a nosotras las mujeres no nos gusta que si vamos a la playa o si vamos a la alberca nuestro esposo se mete a la piscina y entonces hay otros brazos nadando por ahí y esos otros brazos salen de debajo de sus brazos ¿verdad? No nos gusta ser...eh tampoco ver eso. Así es que por favor varones al igual que ustedes le gusta que nosotros (*sic*) hagamos esas cositas usted también vaya a la milla extra y **saque el trimmer y no el de grandpa por favor, saque el trimmer y dése ahí una recortadita ¿sí? Amén.** ¡Gloria al Señor! (Aplausos del público). (Pastora Sara Marrero, FAV *Central Islip*, Nueva York. Minuto 4:59, DVD)

Este sermón en particular, al cual tuvimos la oportunidad de asistir, según establece la propuesta teórica sobre la etnografía de la comunicación de Saville-Troike (2003), hace referencia a varios temas tabúes, según se pudo constatar mediante la *participación observatoria*. Se presentan fragmentos de sus transcripciones y la explicación de las hipérboles junto a su análisis. Es necesario recalcar que este tipo de sermones, donde se abunda sobre esta temática, no es tan frecuente. Sin embargo, es evidente el distanciamiento total de cualquier tema teológico y la forma trivial en que se aborda la belleza física y la sexualidad en relación a la higiene desde un altar religioso. La modernidad de las pastoras queda plasmada al expresar que: **a ninguna mujer le gustaría estar casada con el hombre lobo, tener un osito de peluche no necesita más porque ya tiene (risas del público). A ninguna mujer le gusta eso.** De este modo el altar religioso y el sermón de la iglesia se transforma en un foro de discusión sobre temas de relaciones personales, higiene y sexualidad enmarcado por **Amén, ¡Gloria al Señor! y aplausos del público.** El contexto supone ser religioso y el objetivo de la asistencia de la feligresía responde asimismo a un evento de índole religioso. Empero, existe una significativa diferencia entre el convencionalismo de cualquier sermón religioso y el tema presentado por la pastora en esa ocasión.

Las pastoras de las iglesias neoprotestantes y megaiglesias apuestan por una imagen ultramoderna capaz de atraer otro tipo de público y una generación joven que actúe bajo las estrategias de mercadotecnia y tecnología actuales.

De hecho, como mencionamos y citamos en nuestro apartado titulado *Pragmatismo neopentecostal*, esta pastora comienza, al igual que la mayoría de los pastores de FAV, bendiciendo el *ipad*, el *iphone* y la *tablet* puesto que utilizan las versiones electrónicas de la Biblia.

El segundo discurso al que hacemos referencia es el de la Pastora Iris Torres Iglesia en ocasión de la actividad de *Primicias 2013*. El mismo establece un estilo formal y tradicional,

contundentemente estricto y directo acompañado de férreas críticas y un tono fuerte. Este tipo de estilo corresponde más bien a las iglesias protestantes tradicionales, como la visitada en el área de Alexandria en el estado de Virginia bajo el mismo nombre de FAV (Pastor Atilio Ruiz). Existe una gran diferencia tanto entre el estilo discursivo como en la puesta en práctica de la ideología teológica que profesa FAV, aun cuando ambas pastoras predicán para la misma entidad. Hacemos la salvedad de que la iglesia en el estado de Virginia lleva el mismo nombre, pero es una iglesia independiente con una congregación local pequeña establecida hace más de tres décadas en esa área. En nuestro apartado titulado *Trasfondo de FAV* incluimos una descripción de nuestra *participación observatoria* (Saville-Troike 2002) en una actividad religiosa de esa congregación.

Primeramente, resaltamos que, a pesar del tono fuerte correspondiente al protestantismo tradicional, la pastora Torres elabora una analogía semántica afín a la ideología teológica de FAV, entiéndase la teología de la prosperidad, al establecer que *ofrenda* significa *adoración a Dios*. En consonancia con otros pastores de la entidad se equipara la fe espiritual a la colaboración material que pueda ofrecer el feligrés. Desde el ámbito de la lingüística se incurre en la *linguistificación de lo sagrado*, según la teoría de Habermas (1967). La importancia del acto de diezmar y ofrendar es resaltada y, más aun, se valoriza totalmente la fe espiritual acorde a las cantidades. En su sermón incluye también léxico informal de la variante del español de Puerto Rico como *burundanga* y *maseteria* correspondiente, sin lugar a dudas, al contexto sociocultural donde se desarrolla la actividad y al público participante en la misma. De forma paralela, encontramos la proactividad contundente tanto del protestantismo como del neoprottestantismo concerniente a la funcionalidad de la religión en la vida diaria. Se realiza una crítica del simbolismo católico, específicamente del pez, para hacer referencia a la condición poco transparente de la Iglesia Católica en relación a las

prácticas reales de los mandamientos cristianos. Incluimos a continuación la cita del sermón de la Pastora Torres para su posterior discusión:

Pastora: Iris Torres

Título: *Gosén: Seguros en Él*

Fecha: 8 de enero de 2013 P.M.

Tiempo: 53:14

Modo de identificación: Número de minuto en la grabación.

Minuto: 00:08:54

- El evangelio ha quedado reducido a algo sustancial e inefectivo susceptible de ser tergiversado por símbolos culturales.
- Yo le voy a decir una cosa: **El pececito es lo más lindo pero el pececito no me identifica a mí como cristiano. Yo soy cristiano cuando yo vivo de acuerdo a lo que establece la palabra.**
- Yo cargar una cruz en el **pecuezo** no me hace cristiano ¿De qué me vale cargar una cruz si mi vida no es **cónsona** con lo que dice la Biblia?

El estilo de este discurso resulta particularmente llamativo dado el radical cambio de un estilo relativamente académico y profundo, entiéndase, **algo sustancial e inefectivo susceptible de ser tergiversado por símbolos culturales**, a una crítica férrea demasiado informal utilizando la forma diminutiva del lema pez, **pececito**, y el lema **pecuezo**. Con el cuestionamiento: **¿De qué me vale cargar una cruz si mi vida no es cónsona con lo que dice la Biblia?** la pastora alude a la falta de transparencia en la puesta en práctica de un estilo de vida acorde con los mandamientos convencionales cristianos. Inicialmente la crítica se dirige a los católicos, dada la referencia al símbolo del pez, pero posteriormente se amplía tal crítica a todos los grupos religiosos cristianos

al mencionarse la cruz como otro símbolo. Por otro lado, es necesario recalcar que además del radical cambio en la estructura lingüística existe discordancia entre el llamado a la puesta en práctica de los mandamientos cristianos y la equiparación del acto de ofrendar con la adoración a Dios. Esta equiparación semántica materializa la fe y el acto de adoración espiritual al otorgarle un valor que solo corresponde a la cantidad que el feligrés pueda ofrendar o diezmar. Según el planteamiento teórico de Habermas (1967), mencionado previamente, tal equiparación se denomina *linguistificación de lo sagrado*. De este modo, el **pececito** o la **cruz** deberían representar el cumplimiento de los valores cristianos, empero la cantidad de la ofrenda y el diezmo de cada feligrés parece incidir significativamente en la adoración real hacia la divinidad, según plantea la pastora puesto que *ofrendar es adorar*.

Como punto neutral y distinto de estos estilos discursivos hacemos referencia a los sermones de las pastoras Omayra Font y Mama Helen. Ambas con su propio estilo y un cierto número de lexemas relacionadas al hipermaterialismo. Cada cual con su propia población que parece ir en aumento según puede constatarse mediante el crecimiento de las sedes en otros países, y sobre todo en Latinoamérica. De hecho, resaltamos la apertura del nuevo estadio de FAV en Lima, Perú con capacidad para 7 mil feligreses. Aunque no consta el número exacto de la feligresía femenina, sin lugar a dudas es un crecimiento que se ha constatado estadísticamente desde hace varias décadas según apunta Bastian en el texto *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America* (1994):

Despite the fact that Latin America is the region where the largest proportion of Roman Catholics (42%) now live, their church has to face the fact that currently every hour in Latin America an average

of 400 Catholics move to membership in Protestant sects (Damen, 1987: 45 *ibid* Bastian,1994).

De acuerdo a la información ofrecida durante el sermón la pastora Mama Helen lidera una iglesia de su país con una membresía de 50 mil feligreses. Su estilo discursivo se caracteriza fundamentalmente por un intenso dinamismo que combina la estrategia de *tedium effect* de forma

Pastora Mama Helen

- El poder para recibir tu Gosén. Yo quiero que tú mires a una o a dos personas y le digas en esta hora: el poder.
- Dile al que está a tu lado: el poder.
- Dile al que está a tu lado
- Dile: el poder para recibir tu Gosén, en el nombre de Jesús.

frecuente con tonos exageradamente altos de voz. En términos estadísticos su sermón, con una duración de 1:16:20, tan solo contiene 11 lexemas relacionadas a cosas materiales.

Sin embargo, responde plenamente a los rasgos característicos neoprotestantes dada su proactividad y el pedido abierto de la ofrenda, en este caso de mil dólares. Tal ofrenda es el resultado de un diálogo con la divinidad, según los pastores y las pastoras de FAV, y corresponde a los preceptos ideológicos de la teología de la prosperidad. A partir del tema establecido en esta actividad, *Gosén*, la pastora también usa el relato bíblico de los hermanos de Jacob.

Por otro lado, la pastora Omayra Font presenta un sermón con una duración de 00:56:52 y, de acuerdo al análisis de estadística semántica que hemos realizado, aparecen en el mismo 26 lexemas relacionados a temas materiales. La cifra es una de las más altas entre todos los sermones analizados. Cabe resaltar que en la iglesia que lidera esta pastora se realizan una gran cantidad de actividades dirigidas exclusivamente al género femenino.

Aunque el estilo de este sermón no resalta particularmente entre todos los que se han analizado, ciertamente, dado que esta sede es una de las principales, el rol de la pastora en cuestión es muy activo en cuanto a la realización de actividades femeninas solamente.

En general, aunque no existen datos estadísticos oficiales sobre el número de feligreses pertenecientes al género femenino nuestra *participación observatoria* nos ha permitido constatar la activa participación de este género en todas las sedes visitadas. Incluimos una lista de las actividades dirigidas a este género en particular.

10. LENGUAJE PUBLICITARIO Y RELIGIÓN CORPORATIVA: UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS ESTRATEGIAS PERSUASIVAS

En este capítulo presentamos un análisis del discurso publicitario utilizado durante una actividad mercantil realizada por la entidad religiosa Ministerio Internacional Iglesia Fuente de Agua Viva (en adelante FAV). Atendemos en especial el discurso publicitario sin dejar de lado los aspectos religiosos, estratégicos y persuasivos que también aparecen en el discurso. Para realizar el análisis utilizamos la propuesta teórica de Sancho Camedá (2007) sobre el modelo de las funciones del lenguaje verbal de Jakobson (1960) aplicado a la publicidad. El objetivo es demostrar el uso de lenguaje publicitario encubierto por el uso metafórico del lenguaje religioso. A su vez, discutimos brevemente la existencia de algunas dinámicas estratégicas análogas a las usadas por las grandes corporaciones del mercado capitalista contemporáneo y varias estrategias persuasivas de venta a partir de la propuesta de Vaara y Laine (2006). Los resultados nos permiten comprobar el uso de estos distintos tipos de lenguaje para realizar el mercadeo y venta de productos bajo un contexto estrictamente religioso.

10.1 EL DISCURSO PUBLICITARIO

El discurso publicitario es un tipo de discurso que se emplea fundamentalmente en los medios masivos de comunicación. Según Lewandowsky (2000), normalmente en este tipo de discurso existe una manera de comunicación con exposición pública y transferencia técnica (prensa, libro, disco compacto, radio, televisión, etc.) que se dirige a un público amplio y diverso. Tal transferencia está determinada por una lengua deíctica, clara y estándar. Asimismo, su recepción suele darse entre una gran cantidad de individuos y ejerce influencia activamente en la vida individual y social.

Por otra parte, se puede percibir que actualmente la preparación académica de la población se subsana con cantidades industriales de información igualmente diseñada para esos niveles más complejos y preparados. De hecho, para 1970 Enzeensberger ya planteaba que los programas centralizados parecían inmovilizar cada vez más al individuo, promoviendo la conducta consumista pasiva y la despolitización. De igual modo, Maletzke (1963) señalaba que los efectos manipulativos de este tipo de discurso no solo eran notables mediante las estrategias de los productores de la comunicación, sino especialmente por las reacciones inconscientes o semiinconscientes de los receptores de la información. El receptor no es pasivo, afirma Sturm (1968), sus relaciones de grupo, sus experiencias personales, opiniones y el ejemplo del opinion leader es crucial en la asimilación de la información.

Según afirma el teórico Barthes (1964) hoy en día parece que en cuanto a la comunicación de masas, el mensaje publicitario escrito está presente junto a todas las imágenes: bien bajo forma de titular, texto explicativo, artículo de prensa, diálogo de película o globo de cómic; esto demuestra que no es demasiado exacto hablar de una civilización de la imagen: aún constituimos, y quizá más que nunca, una civilización basada en la escritura y la palabra que siguen siendo elementos con consistencia en la estructura de la información. De este modo, se entiende que al margen de la existencia de las marcas, los símbolos o las imágenes tecnológicas sofisticadas el lenguaje publicitario como palabra siempre existe y es necesario, aunque su aparición tal vez no siempre sea mayor que estos recursos.

10.2 ¿QUÉ ES EL LENGUAJE PUBLICITARIO?

Un sinnúmero de teóricos han planteado distintas definiciones sobre el lenguaje publicitario, sin embargo, hay que señalar que todos coinciden en que el mismo funciona simultáneamente junto a otros tipos de lenguaje. Por ejemplo, Vázquez y Aldea (1991) plantean

que en el discurso publicitario se realiza un macroacto verbal, la persuasión, que incluye el potencial perlocutivo de varios actos lingüísticos (mandar, prometer, etc.). De igual modo, Vestergaard & Schroeder (1985) plantean una explicación análoga a la planteada por los publicitarios estadounidenses, la famosa AIDA (por sus siglas, atención, interés, deseo y acción). Ambas explicaciones expresan que la labor de la publicidad es (1) atraer la atención, (2) despertar el interés, (3) crear seguridad y (4) mover a la acción. Es necesario añadir que Vestergaard & Schroeder (1985) dan relevancia al uso de lenguaje metafórico o indirecto y señalan que, por ejemplo, nunca se utilizaría el imperativo explícito ¡compra! Por su parte, Tanaka (1994) plantea que en la publicidad hay una función informativa y otra persuasiva, pero siempre la primera se subordina a la última. La primera se usa para lograr que el destinatario olvide que se le está vendiendo algo y para evitar las consecuencias sociales que pueda tener su venta. Asimismo, Cook (1992) dice que el discurso publicitario es un discurso parásito puesto que se presenta siempre acompañado de otros discursos o paratextos para crear significados. Igualmente, Fairclough (1995) sostiene que el discurso publicitario es polifónico e intertextual, rasgos presentes en general en todos los medios de comunicación. Por último, Cremades (2007) afirma que el discurso de la publicidad es un discurso híbrido en el que conviven diversos discursos y merece un tratamiento multidisciplinar, no solo por esta diversidad constitutiva, sino también por los múltiples niveles de análisis que permite: la producción de sentido y la construcción social de la realidad, la cuestión de los efectos, la retórica verbal e icónica y las relaciones entre estas.

En consonancia con la propuesta de estos teóricos en nuestro trabajo se realizan distintos análisis pues este discurso además de utilizar lenguaje publicitario se nutre también de lenguaje religioso, estratégico y persuasivo.

10.3 TRASFONDO DE LA ACTIVIDAD PUBLICITARIA

La actividad publicitaria analizada corresponde a una reunión realizada en el templo principal del Ministerio Internacional Iglesia Fuente de Agua Viva. El mismo está ubicado en el pueblo de Carolina, región metropolitana en Puerto Rico. Esta entidad (FAV) ya cumplió los 30 años de fundación. Sus inicios se originaron en el garaje de la casa del pastor fundador, reverendo Rodolfo Font quien se autodenominaba “el ápostol”. Actualmente posee sobre 27 ministerios en la isla, once en los Estados Unidos y cuatro repartidos entre El Caribe (República Dominicana), Centroamérica (El Salvador) y América del Sur (dos en Argentina), según la página cibernética www.fuentedeaguaviva.org. Cuenta con su propio canal de televisión, una cadena de radio y un periódico mensual. Además, a partir de ofrendas construyó, anexo al mismo templo principal, un edificio llamado Torre de Oración. Este edificio costó 40 millones de dólares. Actualmente, el mismo alberga un museo bíblico llamado Jurassic Park y varias oficinas.

Como dato importante mencionamos que la entidad profesa la teología de la prosperidad como la base de su fé religiosa. De hecho, cabe mencionar que la entidad ha recibido duras críticas precisamente por el uso de esa teología. Una de las más contundentes la hace el pastor y profesor de teología Lester McGrath, en un trabajo titulado Movimientos religiosos contemporáneos: súper fe, nueva era y teología de la prosperidad (2004). En este trabajo el autor critica la entidad religiosa Ministerio Internacional Iglesia Fuente de Agua Viva por el uso de la teología de la prosperidad. En su crítica hace eco de los planteamientos hechos en el siglo XVI por Martín Lutero en los que se condenaba dicha teología por privilegiar el poder y el control, así como la opulencia y la autoridad, y promover la enajenación del espíritu de las leyes del cristianismo. Señala que esta teología convierte en virtudes lo que la Biblia presenta como pecado y la cataloga como un analgésico porque según él “está sometida a los controles del sistema social”. Luego concluye que

esta entidad “transforma el cristianismo en una matriz de entrepreneurs que responde a la mentalidad capitalista y bursátil de la cultura y sociedad norteamericana del siglo XX”.

Asimismo, el teólogo Rivera Pagán presenta un trabajo titulado “Jesús y la prosperidad” en el cual critica severamente la manipulación de los textos canónicos que continuamente hace el dirigente de FAV, el reverendo Rodolfo Font. A partir de explicaciones lingüísticas y teológicas, en el artículo se presentan minuciosas argumentaciones utilizando el pasaje bíblico y, más interesante aún, las diferentes traducciones del griego que existen sobre los mismos. Se hace una revisión de las versiones originales del griego, se discuten cuáles son las preferidas por los académicos y las casas editoras bíblicas más prestigiosas y se comprueba a partir de datos lingüísticos (como la morfología y la semántica del griego) y de datos contextuales (como la realidad social de la época) que esas versiones son las correctas.

Pagán contradice el uso que hace Font del término negocios para persuadir a los feligreses de su templo de involucrarse “en negocios pecuniarios de lucro” (Pagán, 1995). De esta forma demuestra también que, por ejemplo, en el versículo de Lucas (2:49) “En los negocios de mi Padre me es necesario estar...” no se hace referencia a una situación de mercadeo, venta o promoción de productos, sino a la consagración de Jesús con respecto a todos los asuntos espirituales o sagrados, es decir de su Padre. Similarmente procede con el segundo versículo de la tercera epístola de Juan: “Amado yo deseo que seas prosperado en todo...” Sobre este discute el término griego euodousthai (eu significa bien, y odousthai, encaminarse) y su ambigua traducción como “ser prosperado” en lugar de “bien encaminado” en las diferentes ediciones canónicas.

El análisis de los pasajes bíblicos que generalmente emplea Font en sus sermones públicos continúa a través de todo el texto de Rivera Pagán con el objetivo de demostrar de forma tajante pero muy sólida, que los conceptos bíblicos de riqueza, prosperidad, negocios y otros han sido

manipulados para “convertirlos en clichés exegeticos para empresas comerciales”. Posteriormente, postula que el reverendo ha omitido importantes relatos canónicos que sostienen la importancia de la humildad (no la pobreza) y la honestidad como el Magnificat de María, los textos lucanos sobre la vanidad de los bienes, la teología de la liberación y los postulados de San Francisco de Asís. Concluye que FAV como “casa de oración” ha sido convertida en una “cueva de ladrones” por el conflicto de intereses entre su reverendo y la congregación, conflicto que, desde el punto de vista de la lingüística, evidentemente, queda simulado como un acto de prosperidad espiritual mediante el poder del lenguaje y la distorsión semántica de los conceptos canónicos.

Por último mencionamos al sociólogo Silva Gotay quién ha elaborado un estudio titulado *La dimensión ideológica de la expresión religiosa de los marginados en la sociedad contemporánea: hacia una metodología para su investigación en las Ciencias Sociales* (1990). En él se acerca desde el punto de vista sociológico a la “proliferación de carpas evangelísticas, estaciones de radio, construcciones relámpagos de templos y capillas de sectas, grupos pentecostales (nativos y de EUA), y el inicio de sus incursiones políticas en alianza con grupos fundamentales...” (1990). En dicho estudio, el discurso posee un rol importante, puesto que, a través de él, se satisfacen las necesidades psicológicas y espirituales de estos grupos. De hecho, como indica el autor, el producto de ese discurso ha sido lo que el Vaticano cataloga actualmente como la cultura de las sectas. En su estudio, Silva Gotay cita a varios sociólogos, teólogos y filósofos que identifican una serie de características análogas (cognitivas, sociales y económicas) pertenecientes a dichos grupos marginados, es decir, a esa cultura de sectas. Estas características son un reflejo de las bases ideológicas que conforman su sistema cognitivo (acorde con la realidad de sus vidas). La identificación de esa serie de características confirma la teoría de van Dijk (1998) sobre la existencia de un vínculo entre las bases ideológicas que constituyen el sistema cognitivo

de una población y el ejercicio del poder.

Es necesario también recalcar que el único medio para promover efectivamente la teología de la prosperidad, transformar el cristianismo y lograr responder a esa mentalidad capitalista es a través del discurso que emite la entidad. De esta forma estos trabajos nos permiten conocer una de las bases temáticas (y por ende una de las estrategias) que se utilizan en la construcción de dicho discurso, y confirman el vínculo entre discurso publicitario, persuasivo y estratégico que analizaremos en nuestra investigación. Por último, mediante la presentación de estas críticas se confirma el hecho de que las actividades sociales y religiosas dentro de la entidad giran en torno a la búsqueda de prosperidad financiera personal, pues como pregona el pastor Font “las bendiciones de Dios traen riqueza no tristeza”.

Finalmente, como se ha mencionado, la actividad seleccionada forma parte del itinerario ofrecido a los feligreses donde están incluidas actividades que hemos catalogado como estrictamente mercantiles. Es decir, llevadas a cabo fuera del horario de los sermones religiosos y claramente con fines de ventas. A través de la participación observatoria, sugerida por Saville-Troike (2003), se pudo comprobar el uso de material teológico, y por ende lenguaje religioso, en las estrategias de mercadeo. Asimismo, identificamos el uso metafórico del lenguaje religioso para titular la actividad de venta y mercadeo y las distintas dinámicas que se llevaron a cabo con el mismo fin. A la actividad se le llamó Los Asuntos del Reino y a la dinámica principal el Pacto con Dios.

10.4 MARCO TEÓRICO

Como se ha mencionado previamente el análisis de esta actividad publicitaria parte de la propuesta teórica de Sancho Camedá (2007) sobre el modelo de las funciones del lenguaje verbal

de Jakobson (1960) aplicado a la publicidad. Camedá (2007) sostiene que en el discurso publicitario están presentes todas las funciones lingüísticas señaladas por Jakobson, y su importancia varía de acuerdo con los diversos géneros publicitarios. El principio básico de este modelo presenta la existencia asimétrica de un emisor (activo) y un receptor (pasivo). El proceso comunicativo entre ambos está constituido por un proceso de codificación y decodificación de una información que ha sido codificada previamente. El emisor codifica la información y el receptor la decodifica.

Sin embargo, es imperante mencionar que muchos teóricos critican este modelo porque no hace referencia a la realidad social como las diferencias en el código a partir del sociolecto de los participantes, la perspectiva sobre sus propias experiencias, su trasfondo intelectual, el contexto, sus condiciones físicas y emocionales o las estrategias empleadas por ambas partes. Por ejemplo, Ammer y Kainz plantean que este modelo debería tener subdivisiones catalogadas en funciones primarias y secundarias u obligatorias y facultativas. Anshütz (1967) apunta que los procesos de comunicación están dentro de situaciones determinadas social y pragmáticamente y no dan ninguna idea de las múltiples interdependencias de un sistema comunicativo dinámico. De igual modo, Sperber & Wilson (1986) señalan que existe un principio de relevancia que determina ese proceso pues como afirma Camedá (2007) la comunicación atiende a un principio de relevancia, principio cognitivo general al que no podemos escapar. Por otra parte, Leontev (1971) propone que la función del lenguaje es en realidad una función reguladora de la conducta y propone una subdivisión de las funciones en: (1) función reguladora-individual, (2) reguladora-colectiva y (3) autorreguladora. Asimismo, señala la existencia de funciones, culturales, nacionales, nominativas y estéticas del lenguaje. Estos planteamientos coinciden con el punto de vista sociolingüístico en el que el lenguaje es un medio de comunicación, un medio para la coordinación y orientación de

la acción, almacén de experiencias, medio de la formación de la conciencia y del pensamiento operativo y, finalmente, también es un medio de subordinación social (Anmon, 1973).

En consonancia con estas críticas aclaramos que para efectos de nuestro trabajo existe una afinidad religiosa, basada en la teología de la prosperidad, que caracteriza a todos los participantes de esta actividad. Por lo tanto, la relevancia que tiene el principio de prosperidad financiera como eje de su fé religiosa incide en la relevancia que tiene la información presentada en el proceso comunicativo en cuestión. Asimismo, los participantes son en su gran mayoría profesionales pertenecientes a una clase media y media-alta que comparten el mismo contexto sociocultural puertorriqueño.

Ahora bien, el modelo de Jakobson (1960) propone seis funciones: (1) referencial, (2) expresiva o emotiva, (3) conativa, (4) fática, (5) poética y (6) metalingüística. Primeramente, esbozamos la definición de cada una de estas y luego se continúa con el análisis a partir de las que son aplicables al discurso de la actividad.

La función referencial ocurre cuando se emplea el lenguaje para hablar de objetos reales. En publicidad se ofrece la información sobre todas las virtudes del producto que se está vendiendo. Sin embargo, hay que mencionar que varios teóricos han señalado el carácter de subordinación de esta función a la función conativa (esta subordinación se explicará más adelante). La función expresiva o emotiva se enfoca en el emisor del mensaje. La misma se expresa de muy diversas maneras en el discurso publicitario por lo que suele ser subjetiva. La función conativa, por su parte, busca mover a la acción a su receptor. Evidentemente, la acción perseguida en el discurso publicitario es la compra del producto o el compromiso para ello. En el caso de las ventas piramidales de FAV se le exige firmar un contrato de membresía legal donde hay compromiso para realizar un cierto número de ventas mensuales del producto. Se plantea que esta función

subordina a la primera (función referencial) porque la información mostrada se limita a aquello que es conveniente para convencer al receptor del mensaje. Es decir, que existe la posibilidad de que se omita información tan solo para cumplir con esa función conativa. La función fática, por su parte, pretende capturar y mantener la atención del receptor para desarrollar la comunicación entre ambas partes. Por otro lado, la función poética establece el uso estético del lenguaje para llamar la atención sobre él mismo. De ese modo, utiliza la ambigüedad, la metáfora, la tautología, la aliteración, la rima y la figura retórica entre otras para crear un contexto estético en el discurso en cuestión. Por último, la función metalingüística (que aparece rara vez puesto que su creación resulta difícil para los publicistas) provee un discurso que habla sobre las convenciones mismas de dicho discurso. Después de esta presentación de las distintas funciones del modelo de Jakobson (1960) se procede a su aplicación en el análisis correspondiente.

10.5 PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE LOS DATOS

10.5.1 Los “Asuntos del reino”

En una ocasión la investigadora asistió a una de las reuniones para aquellos que estaban deseosos por matricularse en los multiniveles para vender el producto Super Food (este producto es un suplemento alimenticio que hasta ha sido avalado por la ONU por su capacidad para combatir la malnutrición). Como se ha mencionado a estas reuniones FAV las denominaba los Asuntos del Reino. La asistencia tuvo como objetivo comprobar si las sagradas escrituras también se utilizaban en este tipo de actividades estrictamente financieras. Efectivamente, se pudo corroborar que el reverendo Font fundamenta la organización y la motivación del mercadeo de sus productos en los pasajes bíblicos. El léxico utilizado y las estrategias para manejar el sistema

cognitivo del público parten de términos teológicos, pero claramente su objetivo es vender y para ello recurre a la publicidad y a la persuasión.

10.5.2 El “Pacto con Dios” y la venta

Con motivo de la recolección de fondos para terminar la Torre de Oración, el reverendo buscaba 100 personas que se comprometieran a hacer lo que él denominó un Pacto con Dios. Este Pacto con Dios consistía en 100 personas que vendieran \$50.000 mensuales de Super Food. A partir de esa venta tenían que diezmar \$5.000 mensuales para la Torre de Oración. La meta final era conseguir los 100 vendedores para un total de \$500.000 mil, o sea, medio millón de dólares mensuales para FAV.

Primeramente, señalamos la existencia de la función referencial puesto que se pudo constatar la distribución de panfletos con información sobre el producto Super Food y también se transmitió verbalmente. Nótese, además, la función poética del lenguaje al usar metafóricamente estos términos para nombrar un pacto que primeramente no es con Dios, sino con su entidad y, más importante, es un pacto de índole legal. Aclaremos que el carácter legal del pacto se debe a la exigencia del pastor de firmar un contrato de membresía con su entidad donde el feligrés se comprometía a realizar una cantidad de ventas específicas.

Asimismo, con el objetivo de lograr persuadir a los feligreses para firmar la membresía de los multiniveles se utilizaron fundamentalmente cuatro técnicas de persuasión. En primer lugar, la transformación semántica y cognitiva del compromiso financiero de vender los \$50 mil dólares mensuales mediante el uso de lenguaje metafórico. Evidentemente, firmar comprometía al sujeto con FAV y no con Dios. De manera que, como bien señalamos antes, el llamado Pacto con Dios es en realidad un compromiso legal con FAV. Además, semánticamente se transformaba puesto

que aparentemente pacta con Dios y no con Font. En segundo lugar, la constante repetición de la siguiente frase: “Las bendiciones de Dios traen riqueza no tristeza”. Esta frase consignaba la oportunidad de vender Super Food a un acto de bendición (también lo argumentaba más adelante). De modo, que siendo una bendición entonces es seguro que traería abundancia y, por tanto, deben estar gozosos puesto que Dios le ha dado la gracia de vender Super Food.

10.5.3 El reloj y el manejo del sistema cognoscitivo para vender Super Food

En tercer lugar, se utilizó el cambio de mano del reloj como representación mental del compromiso de venta. En la reunión, el reverendo pidió a todos los vendedores y futuros vendedores de Super Food que cambiasen su reloj a la mano derecha. Generalmente, los puertorriqueños llevan el reloj en la mano izquierda. El propio reverendo Font explicó que cargar el reloj en la mano derecha iba a cambiar el pensamiento de pobreza. Cada vez que lo miraran o sintieran en esa mano debían recordar su Pacto con Dios y, especialmente, la riqueza que esas ventas traerían a su vida. Esta dinámica representa la función conativa del modelo teórico puesto que su objetivo es conseguir que los feligreses tomen acción real para generar las ventas. En el aspecto cognoscitivo este tipo de actividad intenta disparar el deseo por la venta, y, consecuentemente, acelerar el proceso de producción de los vendedores. Por consiguiente, en cada ocasión que el sujeto mira el reloj recuerda el compromiso firmado y desea vender para cumplir con Dios.

En cuarto y último lugar, el pastor trataba de presentarse como un ser divino que había sido escogido para vender Super Food. Para ello planteaba que en la Pirámide de Super Food de Estados Unidos su número de miembro era 777. Casualmente, según él, en Puerto Rico le había tocado ser el número 7. A continuación, hablaba sobre el buen augurio que esto representaba. Afirmaba que

“el número 7 es el número sagrado”, e hizo alusión a las 7 notas musicales, los 7 días de la semana, los 7 colores primarios y las 7 maravillas mundiales (aunque no mencionó los 7 pecados capitales). Posteriormente, argumenta sobre la iluminación espiritual que esto simboliza sobre su persona. El uso de esta supuesta coincidencia representa la función expresiva o emotiva del lenguaje en este discurso puesto que hay presencia de sorpresa, casualidad y buen augurio que genera positivismo y esperanza entre los futuros vendedores del producto. Se puede explicar como la transferencia por parte del pastor a sus feligreses de ese privilegio que ya él tenía de ser el número 7 en todo. En fin, se generaba la esperanza de que toda esa buena suerte les llegase a ellos al vender ese maravilloso producto y ¿por qué no?

10.6. ESTRATEGIAS CORPORATIVAS EN LOS ASUNTOS DEL REINO

Desde tan recientemente como el siglo XX el lenguaje estratégico se ha vinculado al manejo corporativo. De hecho, actualmente es común su existencia en ese ámbito. Sin embargo como señalan Vaara y Laine (2006) dada la influencia y transformación que este tipo de discurso puede generar es necesario hacer pública su existencia cuando ocurre en otros contextos. En este apartado demostraremos que el discurso de FAV también contiene características del mismo. En primer lugar, no es posible discutir el concepto de las estrategias sin hacer referencia a sus orígenes en el campo militar. Originalmente, fueron los griegos quienes mencionaron términos como estrategia y táctica. De hecho, los orígenes etimológicos indican que viene del latín *strategia*, y este del griego *στρατηγία* (RAE, 2009). Las primeras dos acepciones definen el término como (1) el arte de dirigir las operaciones militares y (2) arte, traza para dirigir un asunto. Asimismo, la investigación y reflexión sobre estrategias militares se puede encontrar en autores como Sun Tzu (1971) con una amplia gama de cavilaciones sobre el tema.

Ahora bien, con el surgimiento del capitalismo y la formación masiva de corporaciones privadas se acuñó y se aplicó el mismo concepto de las estrategias en áreas corporativas, pero con objetivos puramente mercantilistas. Precisamente, a partir de esta aplicación mercantilista se forman diversas cátedras universitarias, tanto en Estados Unidos como en Europa, donde se enseña de forma especializada el desarrollo técnico y práctico de esas estrategias, entiéndase las famosas Business Schools. Actualmente, su enseñanza pedagógica se conoce como estrategias corporativas y forma parte de los grados en Administración de Empresas ofrecidos por esas instituciones. Es imperante señalar que su aplicación y desarrollo se llevan a cabo mayormente mediante el discurso, es decir el discurso estratégico. Como afirman Vaara y Laine (2006) el discurso estratégico responde a la necesidad de enfrentarse a los nuevos retos que traía consigo la administración corporativa de principios del siglo XX. Lo que se ha visto después, especialmente en la época de la posguerra, ha sido la institucionalización de este discurso como parte esencial de la administración corporativa.

El discurso estratégico se caracteriza por ser un discurso hegemónico. Irónicamente, la hegemonía se logra mediante el consenso del propio oprimido. Como señala van Dijk (1993), en muchas ocasiones es un poder que la sociedad acepta y, más aun, lo percibe como un poder legítimo. El poder del discurso estratégico logra establecerse como una autoridad innata sobre los grupos dominados de tal forma que no encara un rechazo o reto directo, sino una aceptación. Precisamente, estos procesos de aceptación y legitimización, han sido identificados por Gramsci (1971) y Hall (1977) con el concepto de hegemonía. Sin embargo, la teoría del Análisis Crítico del Discurso (ACD, van Dijk 1993) propone que el logro de esa hegemonía no recae exclusivamente en el discurso, sino que está estrechamente vinculada al hecho de cuán accesible se encuentra el discurso en la sociedad en que se difunde.

Cabe mencionar que en un artículo titulado *Critical discourse analysis and the marketization of public discourse: The universities*, Fairclough (1993), un teórico altamente reconocido en el campo, declara que en la sociología existe una escasez de métodos analíticos discursivos que estudien concretamente el lenguaje en el texto. Por esta razón, propone un marco teórico tridimensional que abarque el texto, la práctica discursiva y la práctica social. El mismo se basa en el concepto de hegemonía de Gramsci (1971) y en el concepto de interdiscursividad del propio Fairclough (1993). A partir de esta propuesta, analiza algunos anuncios publicados por universidades británicas y concluye que la estructura lingüística de los mismos responde a las exigencias lingüísticas y publicitarias de nuestra cultura materialista actual. Este artículo de Fairclough (1993) no sólo constituye un excelente ejemplo del acercamiento teórico que utilizaremos, sino que su conclusión también demuestra el vínculo existente entre las estructuras del discurso y las ideologías sociales, como propone van Dijk (1993) en la teoría sobre el análisis crítico del discurso y como también proponen Vaara y Laine (2007) en su análisis sobre el discurso estratégico.

Dentro del discurso estratégico Vaara y Laine (2007) señalan que es necesario analizar tres diferentes aspectos: (1) las implicaciones ideológicas del discurso en cuestión, (2) su carácter de legitimidad y (3) las distintas identidades y subjetividades que logra construir. En el aspecto ideológico hay que considerar el legado militar que contiene el discurso estratégico, la ideología corporativa neo-liberal en que se basa, la falta de humanismo debido a su concepción instrumental acerca del ser humano y su naturaleza masculina y colonial. En cuanto al carácter de legitimidad, apuntan Vaara y Laine (2007), es necesario analizar el desarrollo específico de estrategias organizacionales como crecimiento, internacionalización, reestructuración, racionalización y reducción de mano de obra. Por último, la construcción de identidades requiere especial atención

puesto que, según señalan también otros teóricos como Gramsci (1971), van Dijk (1993) y Vaara y Laine (2007), este es un tipo de discurso que genera desigualdad. Tal desigualdad se logra mediante la construcción de esas identidades y, desde más recientemente, por el desarrollo tecnológico aplicado en la implementación del discurso estratégico. Todos estos aspectos deben analizarse a la luz de las implicaciones morales y éticas que puedan tener en la sociedad en que se lleven a cabo.

Vaara y Laine (2007) sostienen que es importante analizar las ideologías que subyacen en el discurso puesto que a menudo pasan desapercibidas, mas tienen gran relevancia. Cuando se ve el concepto de estrategia como un discurso es fácil percibir la existencia de las ideologías que subyacen bajo el mensaje en cuestión. De hecho, el teórico van Dijk (1998) define las ideologías como aquellas representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo. A partir de tales representaciones se limitan las creencias de lo que es positivo o negativo y se establecen las jerarquías sociales. Como en un circuito cerrado, las ideologías se proveen su propia información y se limitan a sí mismas. De este modo, para comprenderlas es necesario analizar tanto el contexto como el intertexto. Asimismo, Vaara y Laine (2006) apuntan que el discurso estratégico contemporáneo aplicado en las corporaciones opera bajo gran influencia del discurso estratégico militar puesto que tiene como prioridad el perder o ganar, al igual que el objetivo de una guerra.

En el caso de FAV las ideologías quedan claramente definidas a partir de la teología de la prosperidad que profesa la entidad. Es obvio que tal teología se ajusta al materialismo contemporáneo emergente del capitalismo y a la globalización mundial. La búsqueda espiritual toma un giro materialista que hasta cierto punto equipara prosperidad financiera con prosperidad espiritual, sin establecer parámetros morales y espirituales independientes del estado económico que tenga un ser humano en su vida social. Es precisamente, el contexto materialista del mundo

moderno el que sirve como la base perfecta para la teología de la prosperidad que profesa FAV y conforma a su vez la ideología que comparten sus miembros. El perder o ganar en la batalla de la vida espiritual de FAV como congregación coincide con el pensamiento mercantilista de cualquier corporación privada, ser pobre (perder) o ser rico (ganar).

Igualmente, señalan Vaara y Laine, 2007 que el racionalismo instrumental está vinculado al proyecto de globalización del mundo moderno y este a su vez al discurso estratégico corporativo. El ser humano es para la corporación un instrumento para alcanzar sus metas. Por lo tanto, se le utiliza de la manera más efectiva y eficiente sin tomar en cuenta su naturaleza humana, sino su potencial de producción al igual que si se tratara de una herramienta mecánica. Sin lugar a dudas, los miembros de FAV funcionan como instrumento principal del sistema piramidal de la venta de productos. Es evidente que un sistema como el Pacto con Dios está estratégicamente diseñado para utilizar a esos seres humanos como instrumentos de venta sin considerar su condición humana. El compromiso de venta que FAV exige pone de manifiesto la función de cada uno como vendedor para alcanzar la meta del medio millón de dólares mensuales. Dentro de esa meta de FAV como corporación no media la posibilidad o imposibilidad del ser humano en cuestión. En cuanto a la naturaleza masculina y colonial del discurso estratégico Vaara y Laine (2006) plantean que especialmente la toma de decisiones se asocia con la figura masculina. Por otro lado, el aspecto colonial del discurso está directamente relacionado a sus orígenes militares y sus objetivos de conquistar y ganar. Esto se refleja en medidas como las alianzas entre corporaciones, las adquisiciones y la internacionalización. Además, este rasgo colonial también responde al plan neocolonial globalizador norteamericano. Ha sido en Estados Unidos donde se han desarrollado la mayor parte de las teorías sobre estrategias corporativas y, por tanto, las prácticas principales como planificación, participación, reporte o el gobierno corporativo son esencialmente prácticas

norteamericanas. En cuanto a ello podemos señalar la existencia de la figura masculina en FAV como la cabeza de la Congregación y, asimismo, la persona que organiza y lidera estas actividades mercantiles. Las prácticas que se llevan a cabo en las actividades también coinciden con las mencionadas previamente. La entidad ha buscado internacionalizarse mediante la adquisición y construcción de iglesias en otros países. También ha buscado aliarse con la comunidad dominicana en Puerto Rico y con otros países de Latinoamérica mediante la producción televisiva de sus discursos y programas de ventas. Asimismo, las ventas piramidales se planifican con un tiempo estimado, requieren la participación de los miembros de la Congregación y cada vendedor se reporta a su superior de acuerdo a su posición correspondiente en la estructura piramidal.

El siguiente aspecto que señalan Vaara y Laine (2007) es la legitimización y naturalización de prácticas sociales específicas mediante estrategias discursivas. Estos autores afirman que la legitimización no sólo se vincula a las acciones o prácticas de las instituciones, sino a la posición de poder de los líderes. Al legitimar ideas estratégicas específicas en una corporación también se convierte en legítimo el liderazgo y la posición de poder de su administración. De este modo, la legitimización está directamente relacionada al poder. Para su análisis se hace referencia a la teoría de Leeuwen y Wodak (1999). De acuerdo a esta teoría existen tres categorías semánticas funcionales que se utilizan en el proceso de legitimización: (1) autorización, (2) racionalización, y (3) evaluación moral. La autorización es la legitimización del poder mediante la referencia a un símbolo de autoridad tradicional. En su sentido más banal este tipo de autoridad puede llamarse normalización. Ello se resume en legitimización a través de la representación o ejemplificación de algún símbolo tradicional de poder. En el caso de FAV se logra legitimar la posición de poder mediante el uso de la religión y la vestimenta de ejecutivo que usa el pastor durante la actividad mercantil. La figura del pastor vestido de ejecutivo representa tanto la autoridad corporativa como

la eclesiástica.

Por otro lado la racionalización es la legitimización del poder a través de la referencia a una acción social institucionalizada. Asimismo hace referencia a la validez cognitiva que tal acción tiene en el contexto social en que se desarrolla. Es importante señalar que en el discurso estratégico la legitimización de estrategias específicas corporativas se relaciona directamente con la racionalización instrumental. Es decir, el uso estratégico del ser humano como un mero recurso para lograr las metas propuestas. Vaara y Leine (2006) afirman que esta racionalización instrumental a menudo envuelve cálculos financieros y retórica. Estos cálculos financieros suelen anteponerse a cualquier otra consideración de índole humano.

En este caso FAV se presenta como una institución religiosa. La acción social institucionalizada responde al hecho de que en el contexto puertorriqueño la cognición social reconoce y vincula a las instituciones religiosas con conceptos altruistas y benéficos. Por tanto, ese hecho transforma la venta que cada miembro realiza en un acto que aparentemente provee un beneficio a su iglesia, es decir un acto altruista. Sin embargo, la realidad es que en las ventas piramidales hay un beneficio personal y son precisamente los administradores eclesiásticos los que ocupan las posiciones más altas mientras que los miembros van llenando el resto de las posiciones más bajas de la escala. Los miembros de la congregación son en realidad los vendedores de productos de la corporación mercantil que bajo el nombre de iglesia constituye FAV. Como afirman Vaara y Leine (2006) esto demuestra que la racionalización siempre está basada en valores ideológicos y morales específicos aunque estos no sean evidentes a simple vista.

Por último, la legitimización da paso a lo que el teórico Fairclough (1997) denomina naturalización. Según él esto constituye un aspecto importante del discurso estratégico. Fairclough (1997) lo define como la puesta en práctica de ciertas actitudes y acciones que no necesitan

justificarse porque se da por sentado que es así como funcionan. Evidentemente, tales prácticas y acciones quedan justificadas a partir de las ideologías, la cognición social y la representación de autoridad que por tradición social tengan en el contexto social en que esas prácticas se lleven a cabo. En el caso de FAV es el hecho de presentarse como una iglesia lo que sienta las bases cognoscitivas para la justificación o naturalización de las prácticas corporativas como prácticas benéficas sin que quede claro el aparente beneficio personal de sus administradores.

Para finalizar el último aspecto que señalan Vaara y Leine (2006) es la subjetividad, la identidad y el poder de las organizaciones. Aunque existen muchas diferencias contextuales el discurso estratégico actual refleja una posición jerárquica o autoritaria en el que la administración define las estrategias claves y moviliza los recursos organizacionales. Es decir, es el derecho de la administración tomar las decisiones y es el deber de los que están bajo ellos obedecer. Indiscutiblemente, este es un modelo que difiere bastante de ideales de la participación democrática (Vaara y Leine, 2006). Sin embargo es imperante señalar que alcanzar la obediencia de los subalternos es el resultado de un complejo sistema discursivo estratégicamente diseñado para tal fin, de modo que hay que aclarar que su funcionamiento no es tan simple. De hecho, es la participación libre y la motivación que tienen los miembros para realizar lo que se les pide la demostración del funcionamiento exitoso del discurso estratégico. En el discurso de FAV es más que evidente el carácter autoritario, paternalista y, en el caso de Puerto Rico, colonial que tiene el discurso religioso. Asimismo, es un discurso de motivación psicológica. Se parte también de una teología de la prosperidad que da importancia a la riqueza y simultáneamente les ofrece la oportunidad a los feligreses de obtener riqueza mediante la venta de los productos. Su sometimiento voluntario al sistema piramidal de ventas responde a lo que Fairclough (1997) nombra *technologization*. Entiéndase la complejidad extrema y casi mistificación del discurso

estratégico. El manejo cognoscitivo que logra entre los participantes es de tal magnitud que es racionalmente inaceptable y, por tanto, inexplicable. No nos cabe duda de que esto representaría el caso del discurso de FAV.

10.6.1 Los Asuntos del Reino y la publicidad negativa

Para tener idea del poder que este crecimiento le ha conseguido, a continuación exponemos un breve recuento sobre un reportaje del periodista Luis Guardiola que cuestionó los Asuntos del Reino, es decir las actividades mercantiles de la entidad. Bajo el título Font: Apóstol o mercader, se realizó este reportaje transmitido por la cadena Telemundo. El mismo se presentó en dos ocasiones: editado y sin editar. Guardiola entrevistó personalmente a Font y también presencié sus sermones en el templo. En reacción a estos reportajes, el periodista fue censurado y difamado por el reverendo públicamente y durante sus sermones. De hecho, cabe señalar que la investigadora presencié estas últimas difamaciones. La censura a Guardiola surge debido al cuestionamiento (al propio Font) de las ventas y su contradicción con la prohibición de los mercaderes en el templo, de acuerdo a las “sagradas escrituras”. Además, Guardiola cuestiona sobre la veracidad teológica a varios teólogos y presenta esas entrevistas. En estas entrevistas, los argumentos teológicos de estos expertos destruyen la veracidad del discurso de FAV. A modo de represalia Font, convocó a una marcha frente al canal de Telemundo y denunció ante Morality Media la presentación de programas para adultos a tempranas horas de la noche. En consecuencia el programa No te duermas perdió varios auspiciadores importantes. Para desmentir las acusaciones y aclarar que no se habían realizado cambios a la entrevista Telemundo, la transmitió nuevamente pero sin editar.

El poder de convocatoria a una marcha y la disminución consecuente de auspiciadores demuestran el poder social que dicha entidad ha adquirido, ya sea legítima o ilegítimamente. Sin embargo, antes de concluir, es pertinente señalar que en realidad el acopio de este poder resulta de una práctica discursiva ilegítima y controladora.

Los resultados de estos análisis nos permiten comprobar el uso de distintos tipos de lenguaje para llevar a cabo el mercadeo de productos bajo un aparente contexto “estrictamente” religioso. El uso de las estrategias persuasivas y el desarrollo de un discurso estratégico para efectuar la publicidad del producto Super Food tratan de envolverse bajo los textos bíblicos. Es interesante y hay que mencionar el sistema creativo que a partir del léxico ideológicamente religioso se crea y se utiliza como vehículo publicitario. Nos referimos específicamente al título de la actividad y a la dinámica de venta, Los Asuntos del Reino y el Pacto con Dios, respectivamente. Asimismo, el manejo cognoscitivo que se crea con el objetivo de controlar y asegurar la reiteración del compromiso de venta mediante el cambio del reloj demuestra la intención de consumir sus metas financieras. De este modo, se confirma su similitud con las tareas realizadas por las corporaciones privadas de nuestra época capitalista. Es decir, la colocación de su agenda financiera en un lugar primordial y el uso productivo de sus recursos humanos que en este caso constituyen los feligreses. Para concluir, es evidente que los textos bíblicos tienen un funcionamiento dual en esta actividad: (1) se utilizan como vehículo publicitario mediante su uso metafórico y, a su vez, (2) establecen la base del supuesto contexto religioso de la actividad aunque la misma es en realidad publicitaria y corporativa.

11. EL DISCURSO DE FAV COMO PRODUCTO PSICOLÓGICO: LEYES DEL PARLAMENTO EUROPEO SOBRE LAS SECTAS

Weber pone de manifiesto dos aspectos que principalmente imbrican sociología y derecho, la coacción, como elemento de control social y la legitimidad, especialmente importante en el análisis de los NMR. Weber identifica la legitimidad como un atributo del sistema político, y la legalidad en el marco de la teoría del estado y del derecho.

Monereo, 2001: CXVI

Este apartado se desarrolla de forma particular con el objetivo de establecer un contraste entre el desarrollo de leyes en Europa sobre las actividades de estas megaiglesias, con características sectarias, en contraste con el menoscabo legal existente en Las Américas en cuanto a estas organizaciones de índole espiritual-financiera. Destacamos, antes de proseguir, que se incluye puesto que el discurso es la herramienta principal para mercadear este *producto psicológico* a las masas televidentes y presentes en los sermones y actividades.

Previamente se ha citado la postura de Penalfaro (2006) quien argumenta, en su tesis sobre análisis del discurso de la *Iglesia Universal Reino de Dios*, sobre la existencia de leyes en los países europeos para regular las actividades de las sectas.

Nos países do primeiro mundo, este tipo de propaganda publicitária religiosa é proibida por lei. Na Inglaterra ou Suíça, por exemplo, não é permitido veicular mensagem para “pessoas fragilizadas psicologicamente”, pois isto poderá induzí-las ou persuadí-las, possibilitando que sejam manipuladas. Por que no Brasil se permite

isto? Aqui não se respeita nem a fé das pessoas nem seus direitos cidadãos, pois a mensagem de foro íntimo como a fé não poderia, em princípio, ser veiculada por meios públicos de propaganda (Penalfaro, 2006: 7).

La *Iglesia de la Unificación* (Reverendo Moon) ha sido la organización que ha suscitado inicialmente la polémica a partir del año 1984 debido a las actividades llevadas a cabo en distintos países de Europa. Como parte de los informes sobre sectas que se han realizado en el Parlamento Europeo durante las últimas dos décadas resalta particularmente el *Informe Cottrell* (1984) por su contundente postura en cuanto a las actividades de estas organizaciones religiosas con características sectarias. Actualmente, dada la variedad de organizaciones catalogadas como religiosas, pero con fines consumistas o financieros planteados desde perspectivas distintas se prefiere utilizar el término *Nuevos Movimientos Religiosos* NMR en lugar de *sectas*. En el ámbito del derecho y las leyes se discute también la categoría legal de la *secta*, según se plantea en un documento de trabajo de la *Dirección general de Estudios de la Serie Europa de los ciudadanos W-10 del Parlamento Europeo* (1997):

En el aspecto jurídico, la "secta" no existe. Se le aplican las reglas relativas a las asociaciones, reglas que garantizan la libertad de religión, la libertad de conciencia, el derecho de asociación... ¡No debemos abandonarlas! Estas normas constituyen el fundamento de nuestras democracias, consagrado por todas nuestras legislaciones, todas nuestras constituciones. En lugar del término "secta", prosigue la Sra. COLOMBO SVEVO, yo prefiero el de "nuevos movimientos religiosos" ya que el término "secta" comporta una connotación peyorativa en buen número de nuestros países. Investiguemos sobre

lo que podríamos llamar "derivadas (*sic*) sectarias" de estos nuevos movimientos religiosos. ¿Cuáles son las actividades que violan nuestras legislaciones? ¿Los derechos humanos? ¿Amenazan el equilibrio y la independencia de nuestros ciudadanos? ¿Dan lugar a atentados y a suicidios colectivos? Es necesario delimitar los problemas, analizar cuáles son los mejores medios de luchar contra ellos. Estos últimos años ha aumentado el número de adhesiones a estos nuevos movimientos religiosos. ¿Por qué? ¿Cuáles son los métodos empleados? Examinemos los aspectos económicos y financieros, las ramificaciones que penetran hasta el mundo del trabajo, de la empresa, de la captación. (Recuperado en: http://www.europarl.europa.eu/workingpapers/cito/w10/page1_es.htm el 9/7/2015)

Es necesario resaltar que las leyes establecidas se enfocan únicamente en las actividades de las entidades para proteger la libertad de religión, según se pone de manifiesto en las recomendaciones del *Consejo de Europa* número 1.202 del año 1993, sobre *Tolerancia religiosa* y 1.396 del año 1999 titulado *Religión y democracia*. Empero, en el apartado 49 de la recomendación elaborada en 2000 se plantea que los estados miembros de la UE deben prestar atención, en particular, a las actividades criminales o ilegales que pueden poner en peligro la integridad física o psicológica (Boyer y Lorente, 2010: 25). De este modo enfocan su legislación en lo que han denominado *productos psicológicos*.

11.1 PRODUCTO PSICOLÓGICO

En otros apartados de esta disertación se ha planteado la venta de productos y servicios de FAV no solo como entidad religiosa, sino como entidad privada. El Parlamento Europeo en su Recomendación 1.697, de 2005 promulga varias recomendaciones mediante la organización FECRIS para establecer leyes de protección de los consumidores de lo que han denominado, como *productos psicológicos*. Citamos a continuación la postura de FECRIS al respecto en su recomendación presentada al Parlamento Europeo:

FECRIS (*Federación Europea de los Centros de Investigación e Información sobre Sectarismo*)

La promoción de la elaboración de programas nacionales de prevención de consecuencias nocivas para los ciudadanos, que entren en contacto con sectas inconstitucionales, fue otra de las propuestas firmes en esta reunión. FECRIS propuso obtener un reconocimiento mutuo europeo de decisiones de justicia, principalmente en cuanto a la responsabilidad penal de asociaciones sectarias; capacitar magistrados europeos especializados que consoliden una red de intercambio de información, y promulgar una ley europea de protección de consumidores en materia de “productos psicológicos”. Para que todas estas propuestas se materialicen es necesaria, es necesaria la creación de un banco internacional de datos en el que se centralice toda la información sobre sectas de la que disponen los diversos países (Boyer y Lorente, 2010: 21).

Cabe señalar que a partir de todos estos informes sobre la legalidad de las actividades de estas entidades sectarias la *manipulación o control mental* se considera un delito por el Parlamento Europeo. De esta forma se establece un contraste fundamental entre la legislación de las actividades abiertamente manipuladoras, en el ámbito cognitivo, realizadas por estas megaiglesias y el proceso totalmente laxo con que se realizan las mismas actividades en Las Américas.

Por otro lado, desde la perspectiva lexicográfica el uso del término *producto psicológico* necesitaría una ampliación conceptual en términos semánticos, filosóficos y legales. Sin embargo, las operaciones de estas megaiglesias con características sectarias ilustran de forma pragmática la realidad del concepto en la sociedad actual. El análisis del discurso de FAV como entidad religiosa arroja las siguientes características que pueden considerarse como *productos psicológicos* ofrecidos por la entidad tanto de manera directa como indirecta a través de su discurso oral y escrito. (Ver detalles en apartado titulado *De la caja al internet*):

1. Discurso motivacional (Libros, seminarios, CD y DVD)
2. Discurso de autoayuda (Libros, seminarios, CD y DVD)
3. Discurso y seminarios con costo sobre progreso financiero (utilizando las Sagradas Escrituras como base temática)
4. Consejos sobre relaciones interpersonales (Libros, CD y DVD)
5. Consejos sobre la crianza de los hijos (Libros, CD y DVD)
6. Discurso de aceptación (*FAV es un hospital para los pecadores*, Font 2003)

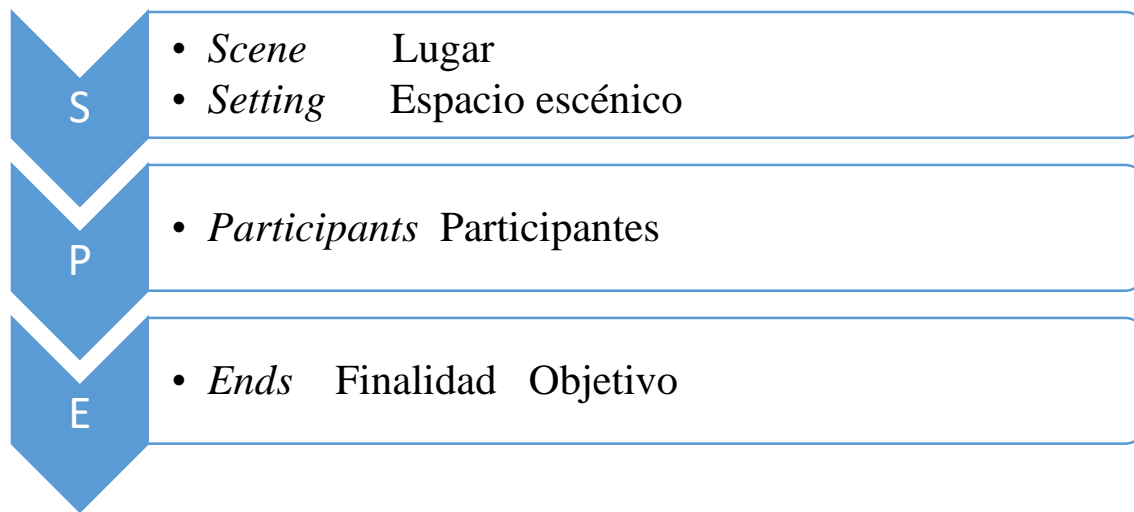
Conclusiones

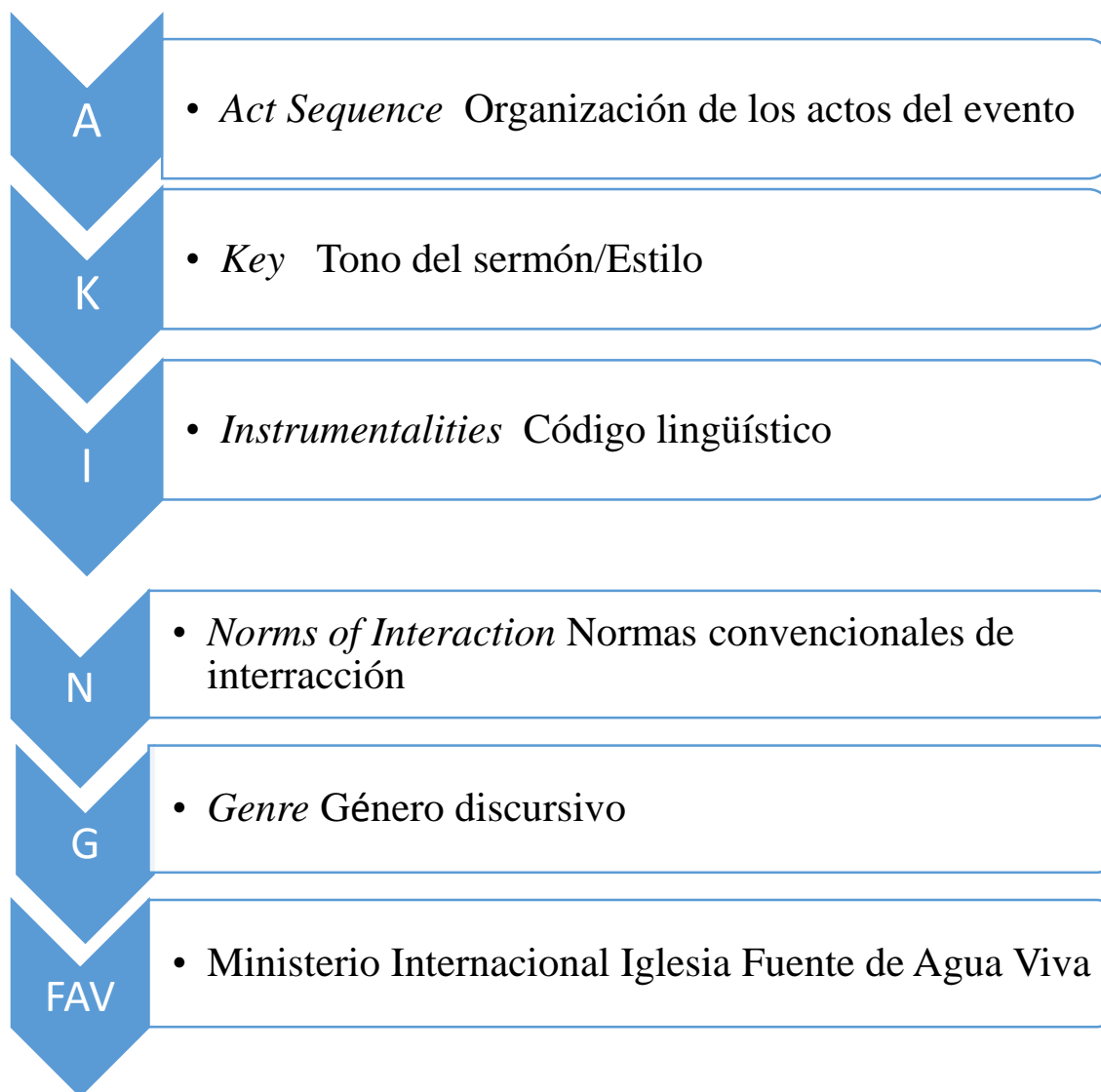
Las definiciones que existen contienen elementos relevantes, pero no reflejan la totalidad del fenómeno actualmente. Muchos movimientos no tienen nada en común con las ideas religiosas tradicionales y proponen doctrinas sincréticas que combinan elementos de varias religiones o bien teorías esotéricas y científicas (Boyer y Lorente, 2010: 12). A partir de este planteamiento concretamente identificamos la combinación de aspectos esotéricos y científicos o lo que preferimos denominar como aspectos socialmente tangibles, en función de sus características discursivas pertenecientes al neoprottestantismo. Desglosamos en la siguiente tabla la combinación de estos aspectos como resultado del análisis discursivo de los sermones de FAV.

Esotérico	Científico/Socialmente tangible
Importancia en decretar	Importancia del progreso financiero
Tener fe en los milagros por el poder de las ofrendas.	Importancia de la creación de contactos sociales
Hablar en lenguas (sincrético)	Importancia del status financiero/social (acorde a la teología de la prosperidad)

VI. ETNOLINGÜÍSTICA

1. ANÁLISIS ETNOGRÁFICO: CULTURA Y LINGÜÍSTICA EN EL DISCURSO DE FAV





1.1 TEORÍA DE LA ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN: SPEAKING

Con el propósito de examinar los elementos etnolingüísticos que convergen en el discurso aplicamos el marco teórico sobre la etnografía de la comunicación propuesto por Hymes (1974). Este marco teórico propone un método para analizar aquellos elementos culturales que resultan relevantes para la eficacia del evento comunicativo en cuestión. Es pertinente señalar que a partir de este marco teórico se analizará el patrón estándar del evento comunicativo (acto de entretenimiento, presentación de ofrendas, discurso y recolección de ofrendas), el atuendo del

orador, la simbología del escenario, los períodos de silencio, la representación de los espectáculos musicales y los usos estratégicos de tonos específicos (como redobles) de música.

Como hemos mencionado, Hymes utiliza el acrónimo en inglés *SPEAKING* para identificar cada parte de este acercamiento teórico. Por esta razón, esbozamos a continuación cada una de estas partes y su aplicación e incluimos el equivalente en inglés que corresponde a cada letra.

En primer lugar, propone estudiar el *contexto extrapersonal* y la escena donde ocurre el evento comunicativo (*SPEAKING, setting, scene*). Esto se refiere a las circunstancias físicas, entiéndase el lugar y la hora. Por otro lado, el análisis escénico es fundamentalmente abstracto puesto que se concentra en la implicación psicológica que supone el lugar y la hora seleccionados, así como en la definición del género del evento. En el caso de esta investigación se analiza un discurso religioso que como hemos podido notar se acopla parcialmente a las convenciones culturales propias de un discurso religioso dentro de la cultura latina. Sin embargo, esta discusión será expuesta en el apartado sobre análisis de los datos.

En segundo lugar, se deben examinar los participantes que conforman el evento (*SPEAKING, participants*). De manera muy objetiva y perspicaz se enfatiza en esta división la importancia que tienen los roles de los participantes en el evento comunicativo. El proceso que envuelve comunicación entre ambas partes, entiéndase por esto la discusión libre entre el orador y la audiencia, en contraste con el evento en el que el orador se dirige a la audiencia, mas esta última no tiene acceso al orador. Debe tomarse en consideración la restricción de la audiencia ya sea a contestar, refutar o simplemente comentar el mensaje directamente con el emisor. Es obvio que esta restricción demuestra que, como ha señalado van Dijk (1993), hay una correlación directa entre el poder de acceso al público y el abuso de poder a través del discurso. Además de este factor, y como parte de esta división, Hymes (1974) propone examinar también otras categorías

personales como edad, sexo, etnia y clase social. En conjunto, examinamos aquellas actitudes y características particulares de la personalidad del orador que reflejan rasgos culturales y formas de habla específica.

En tercer lugar, esta teoría propone que se examinen la finalidad y las expectativas del evento (*SPEAKING, ends*). También deben incluirse los objetivos y las contemplaciones personales de los participantes. Sin embargo, hay que diferenciar entre aquellas expectativas producto de la realidad sociocultural en contraste con la finalidad real (que no necesariamente cumplen con las expectativas) del evento en cuestión.

En cuarto lugar, se debe realizar una descripción del patrón del acto comunicativo y el contenido para determinar si en efecto existe relación entre el tema del evento (a partir del género y las convenciones socioculturales) y el patrón del acto presentado (*SPEAKING, act sequence*). Como parte de este análisis se deben incluir, además, la toma de turnos y el fenómeno de la presentación solapada de temas.

En quinto lugar, Hymes propone el análisis del tono emocional del evento (*SPEAKING, key*). Sin embargo, hace énfasis en que a menudo el lenguaje no verbal y el corporal ofrecen más información sobre la composición y el objetivo del evento que el propio discurso. De hecho, apunta que la audiencia misma presta más atención a esto que al contenido discursivo del acto en cuestión. Como parte de este análisis incluimos el tono y la actitud burlesca, jocosa o satírica del mismo.

En sexto lugar, este marco teórico propone describir el canal de comunicación así como el registro o código del discurso (*SPEAKING, instrumentalities*). Se incorporan también las diferentes modalidades usadas durante todo el discurso (por ejemplo, en el discurso de FAV, citar una fuente bíblica, luego hacer un chiste, mercadear un producto, ordenar que se cambie la página

en la Biblia, intercalar una pieza musical, comenzar a leer otro versículo, contrastarlo con la vida privada, entre otras actividades). Todas estas acciones se utilizan como instrumentos para llevar a cabo el discurso y en ocasiones ni siquiera es necesario cambiar el tópico medular.

En séptimo lugar, Hymes propone estudiar las reglas de interacción e interpretación que se consideran las adecuadas en cada tipo de discurso según lo dictan las convenciones culturales y sociales (*SPEAKING, norms of interaction and interpretation*). En este caso el discurso religioso posee por lo general un canon variante, según la denominación religiosa y el contexto sociocultural, por tal razón, es necesario analizar si el mismo se ajusta a esas convenciones.

En octavo, y último lugar, se propone como parte de este análisis etnográfico examinar el género específico del discurso en contraste con otros géneros discursivos (*SPEAKING, genre*). Es importante dilucidar la estructura convencional que enmarca el discurso (en este caso sermón religioso) en la cultura en cuestión. Saville-Troike (2003) recomienda incluir un análisis etnosemántico que permita conocer cómo se cataloga la experiencia del evento en determinado contexto cultural. Para realizar este análisis, partimos de la definición de *sermón religioso* en la cultura latina con el objetivo de examinar si el discurso de FAV se ajusta a esta definición.

Estamos convencidos de que con la aplicación de la teoría sobre etnografía de la comunicación presentamos de forma más completa los hallazgos del análisis discursivo. A continuación presentamos cada uno de los aspectos que analiza esta teoría siguiendo el orden del acrónimo propuesto por el teórico.

1.2 CONTEXTO ESPACIO-TEMPORAL

El horario de los servicios religiosos ofrecidos difiere entre las iglesias estudiadas. El paralelismo entre todas es el servicio religioso dominical ofrecido por todas las sedes y, por lo menos, un servicio adicional algún día de la semana. Las distintas sedes y afiliadas de FAV varían desde ser iglesias en vías de expansión con facilidades reducidas hasta megatemplos con facilidades para miles de personas en estructuras arquitectónicas análogas a aquellas de estadios para conciertos. De este modo, los lugares así como los espacios escénicos de las iglesias se diferencian principalmente por el espacio disponible. Empero, todas tienen un paralelismo en común: en el altar hay siempre un podio y el resto del espacio está abierto para los espectáculos musicales que se presentan. Revisamos primeramente la primera, la tercera y la cuarta acepción de la definición de *altar* según la presenta el DRAE (2015) en línea:

1. Montículo, piedra o construcción elevada donde se celebran ritos religiosos como sacrificios, ofrendas, etc.
3. En el culto cristiano, especie de mesa consagrada donde el sacerdote celebra el sacrificio de la misa.
4. Conjunto constituido por la mesa consagrada, la base, las gradas, el retablo, el sagrario, etc.

Notemos el carácter sacro o divino de cualquier espacio al que se le denomina *altar*. Es precisamente ese carácter el que debemos resaltar dado que es otorgado a su vez a las figuras y actos presentados en el mencionado espacio durante los sermones. Los espectáculos musicales conforman una parte esencial de estos sermones y es precisamente la habilitación de un espacio

para ello en todas las iglesias la confirmación de su importancia. En consecuencia, el altar tiene una función dual: (1) es un espacio donde se presentan los autoproclamados apóstoles, entiéndase los pastores y las pastoras para emitir los sermones religiosos y (2) una plataforma que sirve como un espacio para presentar los espectáculos de entretenimiento. Es necesario resaltar el hecho de que al utilizar el mismo espacio se le otorga un carácter sacro al espectáculo de entretenimiento. Tal carácter se le otorga de manera directa, pero implícita a cada espectáculo presentado aun cuando no cumpla con esas convencionalidades.

1.3 PARTICIPANTES

Los participantes principales son los autoproclamados apóstoles constituidos por los pastores y las pastoras que emiten los sermones. Hay dos características sobre los emisores del sermón: (1) la vestimenta y (2) su variación multicultural y lingüística. La vestimenta conlleva un estilo uniformado de negocios. Todos visten con estilo de hombres y mujeres de negocios, entiéndase con chaquetas en conjunto con pantalón o falda. Con este estilo se muestra el éxito material que promueve la entidad mediante su ideología teológica fundamentada en la teología de la prosperidad. Asimismo, la imagen de hombres y mujeres de negocios se relaciona al progreso, al éxito financiero y a la modernidad. Por otro lado, la variación multicultural y lingüística demuestra la expansión de FAV a otros países. La variación lingüística que ocurre en los sermones es prueba contundente de la variedad de bagajes socioculturales de los distintos pastores y con ello la incursión y el desarrollo de FAV como entidad religiosa en otros grupos culturales y otros países. De forma implícita queda plasmado un aparente populismo y la solidez de su expansión.

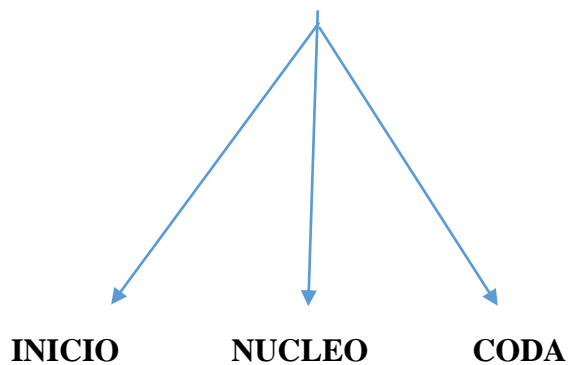
1.4 FINALIDAD/OBJETIVOS

El objetivo oficial del evento que compone el sermón en su totalidad es ofrecer un servicio de índole espiritual o religioso. Empero, el contraste de las características de este servicio religioso con las características de un servicio religioso convencional demuestra que el sermón de FAV se aleja de tales convencionalismos. Bajo el título de sermón religioso encontramos un acto de entretenimiento con escasa profundidad teológica enfocado en el valor de la ofrenda y el diezmo como una representación de la fe espiritual de cada feligrés. El acto de entretenimiento está compuesto por comicidad, doble sentido y música.

1.5 ORGANIZACIÓN DE LOS ACTOS DEL EVENTO

La organización demuestra la jerarquía temática del evento en su totalidad, pero sobre todo su finalidad. Presentamos un diagrama a partir de la propuesta de Werner y Topper (1976) sobre la Teoría de la Etnociencia para representar tal jerarquía. En esta teoría se establece una analogía con el desarrollo fonético (inicio, núcleo y coda) que explicamos posteriormente.

Teoría Etnociencia (Werner y Topper, 1976)



Testimonios entrega ofrendas

Sermón

Entrega de ofrenda

El desarrollo del diagrama propuesto hace referencia a la organización temática del evento comunicativo. Cabe destacar que en el fragmento televisado no se muestran los actos relacionados a las ofrendas que ocurren *a priori* y *a posteriori* del sermón en cuestión. Sin embargo, no es casualidad que ambas partes sean aquellas en las que FAV recibe las ofrendas. En la primera parte se presentan las anécdotas testimoniales de las ofrendas. Entiéndase que cada feligrés pasa al altar para explicar porque hizo la promesa de la ofrenda y cuáles fueron los resultados de la promesa. Obviamente cada feligrés alude a la eficacia del pago de la ofrenda a FAV como medio generador para alcanzar el resultado de la ofrenda. Nótese el empleo de la música en conjunto a cada parte que conforma el evento comunicativo. El sermón conforma la parte principal del acto y, finalmente, con la entrega de ofrendas se finaliza el acto comunicativo. La circularidad temática deja entrever el particular enfoque en el tema de las ofrendas.

Testimonios entrega ofrendas

Sermón

Entrega de ofrenda

+ música

{
Comicidad
Doble sentido
Tedium effect
Sagradas Escrituras
}

+ música

Con estos diagramas representamos al lector la organización semántica de la actividad y los distintos actos comunicativos que conforman el sermón en su totalidad.

1.6 TONO/ESTILO

El estilo y el tono general de todos los sermones de FAV, sin excepción de sede, orador o género del orador, es siempre informal. El análisis de la estructura lingüística demuestra mediante el uso del pronombre de segunda persona singular *tú* la personalización del discurso. Asimismo, otros aspectos lingüísticos del discurso como (1) la comicidad, (2) el doble sentido, (3) la dinámica de repetición de *tedium effect* y (4) el acercamiento de socialización mediante contacto ordenado por el pastor con otros feligreses demuestran la informalidad del acto comunicativo en cuestión.

1.7 INSTRUMENTOS/CÓDIGO LINGÜÍSTICO

El código lingüístico lo constituyen las distintas variantes del español latinoamericano y un proceso de *code switching* intercalado con *spanglish*, de acuerdo a la localización regional de la iglesia. Los pastores provienen de distintos bagajes socioculturales y con ello la variación lingüística queda plasmada en el sermón que emiten cada uno de ellos. El léxico y el acento muestran las distintas variedades no tan solo en los discursos televisados, sino también en los CD y DVD mercadeados por FAV. Esta variedad lingüística demuestra al oyente el expansionismo de FAV tanto en los estados de Estados Unidos continentales como en los países de Latinoamérica. Con ello su aparente populismo y solidez de cualquier entidad multinacional. El mercadeo de los

sermones mediante CD y DVD muestra su incursión en otros grupos y la eficaz difusión de su ideología teológica.

1.8 NORMAS CONVENCIONALES DE INTERACCIÓN

En general, el discurso de FAV se aleja de las convencionalidades de cualquier discurso religioso principalmente por las características discursivas mencionadas, entiéndase el uso de Sagradas Escrituras junto a: (1) la comicidad, (2) el doble sentido y (3) el *tedium effect*. El conjunto resulta en el particular discurso de FAV. De este modo, como afirmase el teólogo posmodernista Miguel Ángel Mansilla (2007):

No encontramos investigaciones que inserten temas como las representaciones que el neopentecostalismo se genera con el cuerpo; concepción acerca del liderazgo femenino; la importancia de la música como recurso cúltico y como industria musical; la aparición del músico como nuevo líder carismático. Es más bien un nuevo tipo de carisma. Es un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva elite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas (Mansilla, 2007: 89).

De forma análoga al planteamiento de Mansilla (2007) la música ocupa un rol importante fundamentalmente por dos razones: (1) la presentación de todo tipo de género musical (salsa, reguetón, merengue, balada, pop-rock, etc.) y (2) la incursión de los artistas en el ámbito profético

al asumir el rol de pastores durante sus intervenciones artísticas. Desde nuestra perspectiva el uso de la variedad musical es una estrategia para atraer población joven y lograr su permanencia dentro de su feligresía.

1.9 GÉNERO DISCURSIVO

En consonancia con la descripción previamente presentada de Mansilla (2007) resaltamos que, si bien el discurso de FAV se cataloga como uno religioso por: (1) su propia autodefinición, (2) la autoproclamación de los pastores como apóstoles y (3) el uso de Sagradas Escrituras de FAV el análisis de su estructura lingüística y de los aspectos etnográficos demuestra la existencia de características discursivas análogas a las de un club social y la puesta en práctica de un acto de entretenimiento. De este modo identificamos las siguientes características discursivas análogas a ese tipo de actividades: (1) temas fuera del ámbito religioso, (2) doble sentido, (3) comicidad, (4) bailes (individuales), (5) dinámicas de socialización entre los feligreses por mandato de los pastores, (6) mercadeo de productos y servicios ofrecidos por FAV y (7) la equivalencia semántica entre fe y diezmo mediante la valoración material.

Teoría de la etnosintaxis Wierzbicka (1979)

La teoría de la etnosintaxis plantea la intersección de la gramática, la semántica y la cultura. A continuación presentamos en la siguiente tabla como convergen estos tres aspectos en las formas lingüísticas y culturales latinas a partir del análisis discursivo realizado en esta disertación.

Aspecto lingüístico/cultural	Estructura
Gramática	Sufijos diminutivos <i>-ito, -ita</i>
Semántica	Formas de cortesía informal/imperativo indirecto.
Cultura	Formas de cortesía e imperativo indirecto de frecuencia alta en la cultura latinoamericana y caribeña.

VII. EL TEXTO DE FAV

1. ANÁLISIS TEXTUAL: COSMOVISIÓN Y MARKETING IDEOLÓGICO

Entonces él les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que en los negocios de mi Padre me es necesario estar? (Lucas 2:49)

Cuando una persona quiere someterse una de las primeras decisiones que toma es buscar donde diezmar.

(Font, 2012: 114)

Cabe destacar que en principio no se vislumbraba llevar a cabo este tipo de análisis. Empero, los textos publicados constituyen parte del discurso oficial de la institución. Cumplen con la función de diseminar su filosofía religiosa y, a su vez, sirven de apoyo o seguimiento a los temas que consideran pertinentes. Hemos decidido realizar el análisis del texto titulado *Dios te creó para dominar: Los 5 pasos para alcanzar el dominio* bajo la autoría del Pastor Otoniel Font. Este texto ha sido seleccionado puesto que, durante las visitas de *participación observatoria*, notamos su mercadeo no solo en Puerto Rico, sino también en Florida y Nueva York. El libro consta de 20 capítulos muy breves, cada uno de aproximadamente cinco a diez páginas, y muestra en su portada la imagen de un hombre caminando hacia la luz al final de un túnel.

En principio, en términos de la estructura lingüística, el análisis global arroja resultados escasamente arrolladores. Primeramente, se han identificado errores ortográficos básicos y erratas de contenido considerables, particularmente con respecto al área de la semántica. En este apartado nos ceñimos a los 20 breves capítulos del libro y asimismo, en concordancia a tal orden, realizamos

su correspondiente análisis de forma global. Con el objetivo de mostrar al lector el texto, según ha sido impreso, citamos algunas partes mediante la copia intacta en su forma original.

En general, cabe destacar el carácter pragmático, típico del protestantismo, que aparece en el contenido, aunque en ocasiones se cita sustancialmente la Biblia sin que medien explicaciones teológicas o cualquier otro análisis, sino únicamente el texto original. Se tratan temas de (1) autoayuda y motivación personal, (2) la crianza de los hijos, (3) relaciones paterno-filiares y conyugales (4) manejo personal de finanzas, entre otros. Asimismo, incesantemente se realiza la autoimagen positiva del pastor como una figura divina digna de emular. Ello en consonancia con: (1) el planteamiento ideológico que profesa la teología de la prosperidad y (2) la autodenominación de todos los pastores de FAV como *apóstoles*. Destacamos la importancia fundamental del refuerzo de la postura positiva a nivel cognitivo puesto que apoya la concepción de esta figura *quasi* divina, entiéndase los pastores, no solo como un ente merecedor, sino con la capacidad de retribuir, de forma tanto espiritual como material, cada acto de diezmo y ofrenda dirigida a su iglesia. Igualmente, las parábolas divinas son explicadas mayormente desde la perspectiva financiera en lugar de la espiritual. A continuación, mostramos la cita del texto donde se realiza la imagen del líder como ente divino para establecer posteriormente que: *El que no se somete a Dios, no puede someter nada* (Font, 2012):

Si tú no estás dispuesto a someterte a Dios ¿Cómo pretendes someter a tus hijos y que tus hijos caminen por autoridad y por respeto, si tú eres la primera persona que violas todos los protocolos y todas las autoridades establecidas? ¿Cómo pretendes que tu hijo te respete si tú eres el primero que no respetas las leyes de la tierra?
¿Cómo pretendes que tu hijo te respete, si tú no respetas a tu pastor? [...] (Font, 2012: 111).

Hay unos principios que van a gobernar el nivel de fructificar, el nivel de multiplicar y el de llenar la tierra. Dentro de la comunión que necesitas tener con Dios, está el primer principio que gobierna la ley de fructificación: **la ley de la siembra y de la cosecha** (Font, 2012: 38)

Como resultado de nuestro análisis resaltamos el hecho de que la teología de la prosperidad, como base fundamental de la ideología teológica que profesa FAV, rige los planteamientos del texto. En consonancia con los discursos orales de las distintas sedes el fin ulterior de cada planteamiento en el texto es la importancia del diezmo y la ofrenda a favor de FAV como un remedio infalible a todos los obstáculos del vivir humano. La metáfora extendida de la *siembra de semilla* para generar *cosecha* es constantemente utilizada a través del texto, al igual que en los discursos, para apoyar el acto del diezmo y la ofrenda a favor de FAV como un acto de retribución personal y espiritual seguro.

En conformidad con ello se explica la multiplicación divina en FAV:

1.1 LA MULTIPLICACIÓN PARA FAV

La salida de tu deuda comienza con tu semilla, con tu ofrenda. Cuando tú trabajas, se añade. Cuando **tú das**, se multiplica exponencialmente.
MULTIPLICATE. (Font, 2012: 99)

En la explicación sobre la multiplicación se alude al acto de ofrendar mediante el uso de la metáfora de la *semilla* y se enfatiza abiertamente la importancia de dar (a FAV) para recibir. De este modo, explícitamente se aconseja que para salir de las dificultades financieras personales se debe contribuir a las arcas de FAV. Se deduce que con ello se recibirá la tan anhelada bendición de abundancia para finiquitar tales dificultades.

La dedicatoria nos anuncia que el libro se le consagra a:

A todos los **Nacidos en Casa** quienes a través del discipulado de la Iglesia Fuente de Agua Viva en Carolina nos han permitido adiestrarlos para dominar y tomar **posesión** de todo lo que Dios nos ha entregado (Font, 2012)

A ciencia cierta la dedicatoria básicamente establece la idea en cuanto a las expectativas gramaticales y lingüísticas del resto de este texto. Podemos notar la falta ortográfica básica del lema *posesión*. De igual modo, se omiten las comas para separar la oración subordinada: *quienes a través del discipulado de la Iglesia Fuente de Agua Viva en Carolina*. Por otro lado, los *Nacidos*

en Casa, utilizando mayúsculas, han demostrado ser sujetos suficientemente dóciles para poder ser adiestrados en la dominación mundana.

Agradecimientos

Desde que decidí seguir el llamado al pastorado que Dios puso en mi vida, **el cual le fue revelado a mis padres aun antes de yo haber nacido**, Dios me ha asignado personas para trabajar a nuestro lado sin los cuales el camino hubiese sido más arduo (Font, 2012).

Los

agradecimientos establecen consonancia con la ideología de FAV. Los pastores se autodenominan *apóstoles* que reciben *revelaciones* y con ello su condición de *elegidos* tal y como se demuestra en el agradecimiento del texto analizado al establecer lo siguiente: *el cual le fue revelado a mis padres aun antes de yo haber nacido*.

Es evidente la analogía que el Pastor Otoniel Font pretende establecer con la historia de la vida de Jesús. Entiéndase, según el nacimiento de Jesús le fue anunciado por el Ángel Gabriel antes de este haber nacido a sus padres, José y María, y según fuese expresado en las Sagradas Escrituras por los profetas. Esta es una característica sectaria según los expertos en el tema. Cabe destacar, por último, que es paralela a la que han establecido los pastores de otras megaiglesias como la del Reverendo Moon o la Iglesia Universal Reino de Dios originada en Brasil.

Análisis

Antes de comenzar con el contenido de los capítulos del libro ya en los agradecimientos identificamos: (1) hipercorrección, (2) erratas gramaticales y (3) oraciones incompletas.

1.1.1 Hipercorrección

Cita

A mi querido Senior Staff oro para que Dios recompense su esfuerzo y amor **para conmigo**, mi familia y el ministerio que me ayudan a dirigir estableciendo el dominio para el cual Dios nos ha creado y estratégicamente posicionado (Font, 2012).

1.1.2 Erratas gramaticales

- Comienzo de oración utilizando una preposición.
- Uso errado de coma

- Anglicismo entre comillas en lugar de usar negritas según establece la RAE

Oraciones incompletas


Pero mi más especial agradecimiento hoy es para lo que llamamos en la oficina el “**Senior Staff**”, con ellos me reúno semana tras semana, para trabajar, planificar y visualizar el futuro del todo el ministerio. **Ellos trabajan**, muchas veces sin el debido reconocimiento (Font, 2012).

- Se omite la conjunción pronominal o el pronombre relativo [el que/quien].

Cita: Es este grupo [el que/quien] cuida mis espaldas.

Reiteramos que todos estos errores aparecen previo al comienzo del contenido del libro, razón por la cual no hay número de páginas incluido junto a los ejemplos. A partir de estos primeros apartados encontramos un texto con estilo errático. El mismo está exento de equilibrio estilístico. Se pasa de un extremo a otro, es decir, de un estilo hipercorrecto a otro totalmente informal. No citamos todas las erratas ortográficas y gramaticales puesto que el espacio para ello y la discusión de elementos tan básicos no corresponde a esta disertación. Por ejemplo, *El/Él* para referirse a la figura de Dios indistintamente utilizados a través de todo el texto. Del mismo modo, la colocación de los signos de puntuación, particularmente las comas, es sustancialmente errada. Por tal razón, reiteramos que estos primeros apartados (*agradecimientos* y *dedicatoria*) establecen *a priori* noción sobre el contenido léxico, el estilo gramatical y ortográfico y el desarrollo semántico del texto en cuestión.

En la introducción el autor asegura que la orden de Dios para los hombres es: (1) fructifíquense, (2) multiplíquense, (3) llenen la tierra, (4) sométanla y (5) dominen. Asimismo promete que: *Cada una de las etapas que te explico en este libro es un concepto amplio y profundo que aplica a tu hombre espiritual y a tu hombre natural.* Termina sugiriendo a sus lectores: *Enfréntate con integridad a tus rasgos personales, hábitos y/o conductas que te impiden alcanzar el dominio que te fue dado por Dios* (Font, 2012: 14).

y/o  Este tipo de redacción refleja escasos conocimientos de redacción básica. Se incluye utilizando [y] o se excluye utilizando [o]. No es posible incluir y excluir simultáneamente.

Precisamente, en consonancia con esta postura El *Diccionario Panhispánico de Dudas* (681) establece lo siguiente:

Hoy es frecuente el empleo conjunto de las conjunciones copulativa y disyuntiva separadas por una barra oblicua, calco del inglés *and/or*, con la intención de hacer explícita la posibilidad de elegir entre la suma o la alternativa de dos opciones: Se necesitan traductores de inglés y/o francés. Se olvida que la conjunción *o* puede expresar en español ambos valores conjuntamente. Se desaconseja, pues, el uso de esta fórmula, salvo que resulte imprescindible para evitar ambigüedades en contextos muy técnicos. Si la palabra que sigue comienza por *o*, debe escribirse *y/u*.

1.1.3 Incursiones semánticas

A través del texto encontramos un despliegue de incursiones semánticas con el propósito de explicar los pasajes bíblicos. Notamos la selección de informalidad y simplicidad coloquial para reducir dichos pasajes a un nivel mínimo de comprensión. Véase el siguiente ejemplo:

La Biblia dice: “**¿Qué sacas con darte cabezazos contra la pared?**” (Hechos 26:14)
(Font, 2012: 34)

En realidad el pasaje original se encuentra en la versión de la Biblia Reina Valera (1960) según se presenta en Hechos 26:14. Presentamos el mismo a continuación:

Reina Valera 1960 (Hechos 26:14)
Y habiendo caído todos nosotros en tierra, oí una voz que me hablaba, y decía en lengua hebrea: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? **Dura cosa te es dar coces contra el aguijón.**

Cabe destacar que aunque el pastor Font no ofrece una explicación semántica detallada en el texto este es el significado actual de la frase.

1.1.4 Incursiones etimológicas

Con respecto a las explicaciones semánticas identificamos varias incursiones etimológicas en el texto. Tal vez una de las más importantes es sobre la palabra *woman*. A continuación mostramos la cita según aparece en el texto y posteriormente su análisis desde la perspectiva lexicográfica y etimológica:

El hombre que fue hecho para multiplicar bendición se unió al hombre que era capaz de cargar una semilla. Profundo, ¿verdad? Permíteme explicarlo mejor. Eva realmente era una copia del hombre, a quien se le añadió un útero. En el idioma inglés esto se ve más claro. Fíjate que en inglés la palabra que se usa para mujer es: **woman**. ¿Qué quiere decir “woman”? Un hombre con un “**womb**”: un hombre con un útero, con una matriz, con un vientre. (Font, 2012: 65)

Cabe destacar el tono informal y el uso verbal en segunda persona singular e informal (*tú*) (*fíjate*), dejando de lado la formalidad discursiva. Este tratamiento informal se utiliza a través de todo el libro. La etimología del lema *woman* no aparece relacionada al lema *man* en cuanto a su sistema reproductor, sino más bien al sentido de propiedad en su origen del inglés antiguo (*old english*), según aparece en el *Oxford Etymological Dictionary*:

woman (n.) "adult female human," late Old English wimman, wiman (plural wimmen), literally "woman-man," alteration of wifman (plural wifmen) "woman, female servant" (8c.), a compound of wif "woman" (see wife) + man "human being" in *Old English* used in reference to both sexes; see man (n.). Compare Dutch vrouwmens "wife," literally "woman-man."

It is notable that it was thought necessary to join wif, a neuter noun, representing a female person, to man, a masc. noun representing either a male or female person, to form a word denoting a female person exclusively.

Después de un exhaustivo proceso de búsqueda sobre este planteamiento etimológico presentado por el pastor Otoniel Font en este texto encontramos finalmente su procedencia en la versión anglosajona de *Wikipedia*. En el mismo aparece la aclaración sobre la información errada acerca de la relación etimológica entre *woman* y el supuesto significado de *hombre con matriz*. Según esa fuente tal información proviene del texto *Women's Bible By Elizabeth Cady Stanton and the Revising Committee 1898*. Reproducimos a continuación el fragmento del texto de *Wikipedia* con el objetivo de mostrar al lector la fuente bibliográfica en la cual se fundamenta el pastor para la explicación etimológica de este término.

The spelling of woman in English has progressed over the past millennium from wīfmann [1] to wīmmann to wumman, and finally, the modern spelling woman. [2] In Old English, wīfmann meant "female human", whereas wēr meant "male human". Mann or monn had a gender-neutral meaning of "human", corresponding to Modern English "person" or "someone", however subsequent to the Norman Conquest, man began to be used more in reference to "male human", and by the late 1200s had begun to eclipse usage of the older term wēr.[3] The medial labial consonants f and m in wīfmann coalesced into the modern form "woman", while the initial element, which meant "female", underwent semantic narrowing to the sense of a married woman ("wife"). **It is a popular misconception that the term "woman" is etymologically connected with "womb", which is from a separate Old English word, wambe meaning "stomach" (of male or female - modern German retains the colloquial term "Wampe" from Middle High German for "potbelly").**[4][5] Nevertheless, such a false derivation of "woman" has appeared in print.[6] Recuperado en: https://en.wikipedia.org/?title=Woman#cite_note-6 06/17/2015

El texto *Women's Bible By Elizabeth Cady Stanton and the Revising Committee 1898* plantea varios acercamientos etimológicos desde una perspectiva feminista. El objetivo fundamental es demostrar la posición masculina que permea en las diferentes partes de la tradición judeo-cristiana a cerca de la figura femenina y su rol social. El análisis presentado en este texto no es lingüístico, sino feminista. Stanton (1815-1902) y su equipo de trabajo concluyen que se denigra la figura de la mujer desde *Génesis* a *Revelaciones*. Sin embargo, entendemos que la base religiosa ha sido relevante en la selección de la explicación etimológica presentada en el texto de FAV. A

continuación, presentamos el fragmento donde se hace alusión a la correlación etimológica entre *Womb* y *man*. Este fragmento pertenece a una explicación de los versículos 21 al 25 del segundo capítulo de Génesis (Gén. 2: 21-25). A raíz de tal correlación etimológica se destaca el significado, según el autor del texto, de *un hombre con un “womb”*: *un hombre con un útero, con una matriz, con un vientre* (Font, 2012: 65). Hacemos la salvedad de que las iniciales *L. D. B.* que acompañan este fragmento, no aparecen en un apéndice sobre abreviaciones o listado informativo en el texto *Women’s Bible By Elizabeth Cady Stanton and the Revising Committee 1898* de modo tal que no es posible ofrecer una aclaración sobre su contenido.

Womb-man.

Next comes the naming of the mother of the race.

{p. 22}

"She shall be called Woman," in the ancient form of the word **Womb-man**. She was man and more than man because of her maternity.

L. D. B

Recuperado en: <http://www.sacred-texts.com/wmn/wb/wb04.htm> el 6/25/2015.

***Subdue* y el cuarto paso**

En el orden de Dios camino al dominio, el cuarto paso es someter o sojuzgar. **La palabra “sojuzgar” o someter se refiere a la administración. Cuando vamos al contexto histórico y al origen de la palabra en hebreo, el significado se entiende mejor en la versión inglesa.** En inglés esa palabra es “subdue” (someter) y después dice “rule” (gobernar o regir) (Font, 2012: 103).

La incursión semántica sobre este término se queda incompleta. Nuevamente, resaltamos el estilo informal [*cuando vamos al contexto histórico y al origen de la palabra en hebreo*] en contraste con la mención de un supuesto contexto histórico y su origen hebreo. Ambos, el contexto y el origen, nunca se establecen. El lector nunca recibe la información anunciada, sino una breve explicación sobre cómo puede comprenderse mejor ese desconocido término hebreo, desde su traducción inglesa o sea *subdue*.

subdue (v.) late 14c., "to conquer and reduce to subjection," from Old French souduire, but this meant "deceive, seduce," from Latin *subducere* "draw away, lead away, carry off; withdraw" (see subduce). The primary sense in English seems to have been taken in Anglo-French from Latin *subdere* and attached to this word. Related: Subdued; subduing. As an associated noun, subdual is attested from 1670's (subduction having acquired other senses). (*Oxford Etymological Dictionary* en línea)

El *Oxford Etymological Dictionary* muestra la definición de este lema. De hecho, el diccionario hace alusión a su raíz francófona como resultado de su origen del idioma latín *subdere*. Asimismo, coincide con la definición citada por el pastor. Sin embargo, no se establece sinonimia con el concepto de *administrar*. De acuerdo al *DRAE* en línea esta es la definición en español:

sojuzgar.

(De *so³* y *juzgar*).

1. tr. Sujetar, dominar, mandar con violencia.

Real Academia Española © Todos los derechos reservados

Citamos a su vez al *Diccionario de sinónimos y antónimos Espasa-Calpe* (2005) para mostrar la sinonimia errada del lema *sojuzgar* con respecto al lema *administrar*.

sojuzgar

•someter, oprimir, subyugar, dominar, avasallar, vencer, esclavizar, tiranizar, abusar

'sojuzgar' aparece también en las siguientes entradas:

abatir - abatirse - aprensar - avasallar - cautivar - humillar - humillarse - domar - ar - oprimir - señorear - someter - someterse - subyugar - tiranizar

administrar

•gobernar, dirigir, regir, regentar, apoderar, mandar, tutelar, guiar

•dar, aplicar, otorgar, conferir, propinar, suministrar, proveer, conceder, ofrecer

'**administrar**' aparece también en las siguientes entradas:

aplicar - aplicarse - apoderar - apoderarse - cuidar - cuidarse - dirigir - dirigirse - disponer - dosificar - economizar - gestionar - gobernar - inyectar - malgastar - medicinar - propinar - proveer - proveerse - regentar

Fuente: *Diccionario de sinónimos y antónimos Espasa-Calpe* (2005) en línea.

La correlación de sinonimia errada que presenta el pastor entre los lemas *sojuzgar* y *administrar* deja entrever el carácter ideológico del texto. La teología de la prosperidad, como base fundamental de la ideología teológica que profesa la entidad, rige los planteamientos del mismo. En este caso el léxico utilizado demuestra tales fundamentos teológicos. Desde nuestra perspectiva, la correlación semántica establecida es el resultado de dicha aplicación teológica. Nótese que se propone la sinonimia entre el lema *sojuzgar* y un lema relativo a los negocios o *business* según formula la teología de la prosperidad y de acuerdo a como se plantea en FAV utilizando las Sagradas Escrituras (Reina Valera, 1909): Entonces él les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que en los negocios de mi Padre me es necesario estar? (Lucas 2:49).

1.2 LENGUAJE INFORMAL

La explicación sobre la pobreza no solamente demuestra la postura afín con la teología de la prosperidad, sino el estilo informal del texto. Véase la cita:

[...] La pobreza te va a enseñar quienes son tus buenos amigos y quiénes no. Y es necesario que aprendas bien esto porque de lo contrario, cuando seas rico, vas a tener un montón de **lapas** pegadas al lado tuyo que vas a estar alimentando, pensando que son algo que no son. Así que sácale algún provecho al tiempo de la pobreza. (Font, 2012: 36)

1.3 EL PRAGMATISMO PROTESTANTE

Previamente se ha mencionado el pragmatismo que caracteriza tanto al protestantismo como al neoprottestantismo. El progreso y la productividad es un rasgo que contrasta significativamente con las iglesias tradicionales. La temática orientada hacia la autoayuda, la motivación personal y asuntos prácticos de la vida diaria son muy frecuentes. En consecuencia en

Entonces les contó esta parábola: Un hombre tenía una higuera plantada en su viñedo, pero cuando fue a buscar fruto en ella, no encontró nada. Así que le dijo al viñador: Mira ya hace tres años que vengo a buscar fruto en esta higuera, y no he encontrado nada ¡Córtala! ¿Para qué ha de ocupar terreno? “Señor –le contestó el viñador- , déjela todavía por un año más, para que yo pueda cavar a su alrededor y echarle abono” (Lucas 13: 6-8).

este
texto

se aconseja: *Elimina lo que no fructifique*, a partir de la siguiente parábola (Lucas 13: 6-8):

Suena duro, pero si tu no prosperas, estas ocupando espacio **de más**. Si tú no progresas, te conviertes en un parásito. El hijo que no prospera ni madura, que es un mantenido, se convierte en un problema. Y es que lo que no prospera ocupa espacio **de más**. Así ocurre con negocios y gente a tu alrededor; están ocupando un espacio **de más** (Font, 2012: 41).

Hay higueras en tu vida que necesitan ser cortadas para que no te impidan progresar (Font, 2012: 42).

Análisis

Nótese el carácter funcional de esta sugerencia utilizando un estilo totalmente informal. Por otro lado, las erratas ortográficas al dejar el espacio y usar la preposición **de** y el adverbio de cantidad **más** con el significado del lema **demás** denotan el nivel gramatical del texto. Sin embargo, la sugerencia se dirige a cualquier ser humano y es de corte progresista. De hecho, representa un discurso motivacional apto básicamente para cualquier persona en edad adulta, religión, género, estatus socioeconómico o raza. Asimismo, los consejos de planificación financiera, como el siguiente, también aparecen en el texto:

Mientras tanto, ahorra, paga bien tus cuentas y cuida tu crédito (Font, 2012: 46).

1.4 LA DINÁMICA GRUPAL: EXTIÉNDETE COMO EL ÁRBOL

En el sexto capítulo titulado *Extiéndete como el árbol* se enfatiza la misma dinámica grupal que se lleva a cabo durante los sermones *in situ*. A los feligreses, en este caso a los lectores, se les aconseja diseminar la ideología de FAV mediante el contacto de otras personas. En el texto se plantea de la siguiente forma:

Te pregunto: ¿En qué otra persona tú te has multiplicado? Si lo vamos a ver únicamente en el aspecto espiritual, ¿a quién te has ganado para el Señor? ¿A quién has discipulado? **¿O cuando te sientas en la silla de la iglesia, te sientas al lado de la misma persona que has visto por los pasados diez o doce años? ¿En quién te has multiplicado?** ¿Has crecido hacia el lado o lo único que has hecho es crecer hacia arriba? (Font, 2012: 53)

Hasta cierto punto FAV en este sentido funciona como un club social. Sin embargo, esta estrategia tiene una función dual subyacente: (1) crear una atmósfera de fraternidad permanente para atraer más público y con ello (2) lograr más adeptos que contribuyan en la ofrenda y el diezmo de la entidad. La correspondencia entre cantidad de participantes y cantidad de contribución mediante diezmos y ofrendas es directa y, por tanto, detrás de la aparente fraternidad social, la importancia fundamental es la correspondencia directa entre estos dos aspectos.

1.5 CARACTERÍSTICA SECTARIA

Al igual que en los sermones se encuentran en el texto algunos rasgos característicos de organizaciones sectarias. Previamente, se han discutido varios de estos rasgos a partir de los planteamientos teóricos de expertos en el tema como Robert Lifton y Margaret Singer. A continuación incluimos un segmento donde se demuestra tal caracterización:

¿Nos quieren exterminar? Más nos multiplicamos. ¿Quieren acabar con nosotros? Más nos multiplicamos. Mientras más pelean con la Iglesia, más crece. Mientras más nos oprimen más se desarrolla la Iglesia. Mientras más critican, más multiplicación hay, porque Dios tiene que asegurarse que no se **extienda** lo que Él creó. (Font, 2012: 60)

Análisis: Nosotros vs. ellos

En este fragmento se establece un paralelismo entre FAV y el pueblo de Israel en los tiempos de la persecución cristiana. Según los expertos en el tema esta es una característica sectaria que contrapone al grupo con el resto de la población y le otorga cierta exclusividad. Asimismo, se utiliza para justificar ciertas acciones de la entidad puesto que el resto del mundo no los entiende,

según su postura, y por ello les oprime al igual que al pueblo cristiano que apoyaba a Jesucristo. Una vez más aparece otra errata de ortografía donde el lema *extinga* se ha escrito como *extienga*.

A través de este texto FAV como entidad insiste en diseminar su ideología fundamentada en la teología de la prosperidad puesto que *Dios creó al hombre para hacerlo co-dueño de su máxima creación, de algo poderoso, y darle autoridad* (Font, 2012: 83). A este tenor, también se critica abiertamente la iglesia tradicional. Así se plantea: *La iglesia tradicional te obliga, te prohíbe, te condena y te hace sentir culpable* (Font, 2012: 123). Bajo un constante desacierto ortográfico y gramatical, liderado por un estilo informal *quasi* coloquial, el desarrollo de los temas corresponde a la temática ideológica establecida en sus sermones. Pueden identificarse características sectarias y estrategias que mercadean su cosmovisión como una entidad religiosa moderna, entiéndase neopentecostal. Se perpetúan las dinámicas grupales, las incursiones semánticas y etimológicas y los consejos prácticos para la vida diaria del ser humano. Con ello también se consigue multiplicar los roles del autor y pastor, en distintas facetas, aun cuando no sean su área de peritaje, y consecuentemente los tipos de discurso manejados por la entidad.

1.1 FELIGRECÍA

La asistencia de la feligresía en realidad representa el pago de diezmos y ofrendas a la entidad religiosa por su participación en las actividades catalogadas como espirituales según establece la ley del diezmo promulgada por la entidad. El diezmo debe ser el 10% de la cantidad mensual del sueldo del feligrés. Las ofrendas por otra parte dependen de la designación numérica del pastor en cuestión. Las cifras varían considerablemente, pero un mínimo de cien dólares establece el comienzo. Aunque no existe información estadística sobre la cantidad de la feligresía oficialmente hemos obtenido algunos datos de las redes sociales donde por ejemplo FAV Carolina en Facebook tiene 57 013 integrantes, el templo de FAV en Perú tiene capacidad para 7 mil feligreses.

1.2 CLIENTELA

Este mismo grupo conforma la clientela de los servicios que ofrece FAV como empresa privada. Los servicios son muy variados y dependen de cada sede en particular. Básicamente, todas las iglesias venden al menos las grabaciones de los sermones en formato de CD y DVD. Algunas mercadean solo los de las sedes principales y otras tanto los propios como los de otras sedes. Los CD y DVD constituyen los productos básicos de todas las iglesias. Cabe resaltar la función primordial de difundir su ideología teológica neoprotestante para atraer más público a la entidad aparte de los fondos obtenidos. En general otros productos comprenden: servicios de centros educativos para adultos y niños, agencia de viajes, programas en línea o en CD y DVD sobre charlas de distintos temas, servicios de contabilidad, museo infantil, espacios de oficinas para la renta pública y cafeterías que operan los días de los sermones y actividades. En nuestro apartado

sobre el trasfondo de FAV describimos en detalle los negocios que ofrecen distintos servicios a la feligresía.

1.3 MANO DE OBRA

Finalmente, este mismo grupo también conforma la mano de obra en cuanto a la provisión de recursos humanos para los distintos servicios requeridos en las actividades religiosas. En primer lugar, las actividades de evangelización para expandir la feligresía y establecer nuevas sedes siempre requieren amplios grupos de personas dispuestos a desplazarse de un lugar a otro para fungir como misioneros. Asimismo, las actividades religiosas habituales requieren de personal que maneje la logística de la actividad, como ujieres, personal de servicio técnico para todo el equipo electrónico de música, sonido, luces, grabación, entre otros.

1.4 LA APLICACIÓN AL MODERNISMO

Las megagiglesias neopentecostales han sabido, sin lugar a dudas, manejar la aplicación de la religión a una modernidad individualista en constante cambio y contigua a la inmediatez. El uso de la tecnología como un recurso fundamental de su desarrollo social entre las generaciones más jóvenes y el género masculino ha sido acertado. Su promulgación de la teología de la prosperidad como ideología discursiva religiosa apoya su carácter modernista. De hecho, ejemplos contundentes de ello son (1) el *tedium effect* y (2) la bendición pública del televisor y la internet. El *tedium effect* fue la antigua censura luterana a las vanas repeticiones de las oraciones católicas por su carácter tedioso y banal. Posteriormente, fue descartado para dar paso a estrategias de dinamismo y enfoque de atención durante los sermones protestantes. De forma análoga se hizo la

censura de la televisión en los años '50 cuando se hacían campañas para destruir los televisores y se les denominaba la Caja del Diablo Sin embargo, en consonancia con los cambios modernos en el aspecto tecnológico, en el 1990 el mismo precursor de esta práctica en toda Latinoamérica, el Pastor Yiye Ávila, públicamente bendijo al televisor y al internet como recursos para la evangelización. Su iglesia llamada *Cristo Viene* finalmente adquirió 5 canales de televisión con dos estudios y numerosas cadenas de radio para la transmisión mundial de sus programas desde Alaska hasta Hawaii y Las Américas para la configuración de una cadena de comunicaciones denominada la *Cadena de los Milgros*. Ello demuestra la integración del pragmatismo moderno a fin de convertirlo en un recurso que complementa su expansión y le caracteriza frente a las tradicionales prácticas de la mayoría de las religiones modernas.

Cabe mencionar el extremadamente sorprendente caso de las bodas cibernéticas llevadas a cabo por el Reverendo Moon donde hasta 60 mil personas simultáneamente contraen nupcias vía satélite, por internet o *in situ* masivamente por un costo de 5 mil dólares por persona. Frente a ello Peñalfaro, (2005) discute el aspecto legal sobre este tipo de actividades y los pedidos indiscriminados de ofrendas y diezmos por parte de estas megaiglesias a una población que podría estar psicológicamente frágil:

Nos países do primeiro mundo, este tipo de propaganda publicitária religiosa é proibida por lei. Na Inglaterra ou Suíça, por exemplo, não é permitido veicular mensagem para “pessoas fragilizadas psicologicamente”, pois isto poderá induzí-las ou persuadí-las, possibilitando que sejam manipuladas. Por que no Brasil se permite isto? Aqui não se respeita nem a fé das pessoas nem seus direitos

cidadãos, pois a mensagem de foro íntimo como a fé não poderia, em princípio, ser veiculada por meios públicos de propaganda (Peñalfaro, 2005: 7).

En ciertos países del primer mundo como Inglaterra y Suiza la publicidad religiosa está prohibida precisamente para evitar la manipulación estratégica de ese tipo de población frágil. Como parte de nuestras consideraciones futuras para otros estudios este es un aspecto que nos interesaría analizar mediante una comparación de las pautas legales en distintos países. En los países donde realizamos este estudio no existen este tipo de vetas y por tanto la propaganda religiosa es permitida. Sin embargo, una actividad como las bodas masivas de 60 mil parejas extrañas realizadas anualmente por el Reverendo Moon deja entrever la capacidad de manipulación estratégica de este tipo de propaganda. Asimismo, la donación casi automática de ofrendas por cientos de personas en cantidades que sobrepasan los mil dólares como resultado del pedido de un pastor que dice haber recibido la cifra después de su conversación con Dios constituye también un acto de evidente persuasión propagandística.

1.5 PARALELISMOS DISCURSIVOS GLOBALIZADOS

A partir del análisis discursivo de más de 25 discursos de la entidad durante un periodo considerable de tiempo encontramos varios paralelismos. Los mismos aparecen en los discursos de la entidad sin importar: (1) género, (2) generación, (3) país de la sede, (4) horario, (5) época o (6) motivo del sermón. En todos los sermones analizados de las sedes en Puerto Rico, Nueva York, Florida, Panamá, Perú y Argentina se han encontrado estos paralelismos. Los principales son: (1) el *tedium effect* (repetición constante) y (2) el uso de la metáfora *siembra de semilla y cosecha*

para hacer referencia a las ofrendas y diezmos como actos generadores de beneficios. En realidad la metáfora extendida de la *siembra de semilla* para generar *cosecha* es constantemente utilizada, directa e indirectamente, a través del texto, al igual que en los discursos, para apoyar el acto del diezmo y la ofrenda a favor de FAV como un acto de retribución personal y espiritual seguro.

Diagrama Num.

FAV como Club Social



En este diagrama mostramos el funcionamiento de FAV como club social y su objetivo. Se ha mencionado el hecho de la falta de leyes en Las Américas que regulen la propaganda de las religiones. Según plantea Penalfaro (2006) en varios países europeos existen leyes que regulan la propaganda de las entidades religiosas. De hecho, el Parlamento Europeo ha emitido varios informes sobre las sectas de Europa durante las últimas tres décadas con el fin de establecer detalles y regulaciones sobre las mismas. En el caso de las iglesias son entidades oficialmente sin fines de lucro, de modo que las ofrendas y los diezmos constituyen su fuente principal de ingresos, aparte de los servicios que les ofrecen como una empresa privada (servicios profesionales de educación, contabilidad, agencias de viajes, locales de renta, venta de productos, etc.).

Actualmente, las iglesias neopentecostales manejan megatemplos con capacidad para miles de feligreses y obtienen los medios para adquirirlos a través de la feligresía. Como un ejemplo de ello se puede mencionar el reciente megatemplo con capacidad para 7 mil personas de FAV en Lima o la realización de las bodas múltiples de Moon ofrecidas a 60 mil parejas simultáneamente. En los sermones de FAV notamos la particularidad de crear una atmósfera de fraternidad e insistir en el contacto de los feligreses con otros participantes.

1.6 ANÁLISIS DEL DIAGRAMA: FAV COMO CLUB SOCIAL

Según mostramos en el diagrama existe una correspondencia entre la cantidad de feligreses y la cantidad de ofrendas y diezmos. Entiéndase, a mayor cantidad de feligreses una mayor

cantidad de diezmos y ofrendas. En el texto analizado *Dios te creó para dominar*, el cual se vende en casi todas las iglesias, se enfatiza tal fraternidad en el capítulo titulado *Extiéndete como un árbol* (Font, 2012). Se utiliza la metáfora *Multiplícate* para enfatizarle al feligrés la importancia de traer otras personas a la iglesia. A continuación incluimos las citas directas del texto:

Hay gente que es fructífera en el Señor, pero no se están multiplicando. Te pregunto: ¿En qué otra persona tú te has multiplicado? Si lo vamos a ver únicamente en el aspecto espiritual, **¿a quién te has ganado para el Señor?** ¿A quién has discipulado? **¿O cuando te sientes en la silla de la iglesia, te sientas al lado de la misma persona que has visto por los pasados diez o doce años?** **¿En quién te has multiplicado?** ¿Has crecido hacia el lado o lo único que has hecho es crecer hacia arriba? (Font, 2012: 53)

En consonancia con la dinámica de socialización dirigida por los pastores durante los sermones se plantea la importancia de establecer contactos personales con los demás feligreses.

De esta forma se busca consolidar las relaciones interpersonales entre la feligresía y con ello su funcionamiento como club social para generar mayores cifras de diezmos y ofrendas. La correspondencia entre las cifras de participantes y de ofrendas y diezmos se encuentra claramente establecida y esta es la estrategia para su consolidación.

Vínculo entre aspectos etnográficos y estrategias persuasivas

*We must resist theorizing language
and society as separate entities*

Gunther Kress, 1985

La combinación de los aspectos etnográficos y las estrategias persuasivas resulta en la efectividad discursiva del discurso global. Según demostramos en nuestro apartado titulado *Superestructuras, macroestructuras y microestructuras en el discurso de FAV* cada acto que compone el sermón en su totalidad, como parte de la macroestructura, refuerza a otro. De hecho, muestra de ello es la circularidad discursiva del sermón para enfatizar particularmente el tema del diezmo y la ofrenda a la entidad. De modo que el vínculo entre cada uno de los actos que compone el sermón religioso crea coherencia global, aunque es necesario mencionar que hay incoherencias y erratas semánticas en el discurso en cuanto a las explicaciones teológicas.

Mediante el análisis de los distintos elementos etnográficos del lenguaje verbal y de los aspectos extralingüísticos, se pudo constatar la combinación de los mismos junto a algunas estrategias persuasivas. Definitivamente, la combinación de ambos resulta en una mayor efectividad del discurso sobre la población latina en general.

1. Lenguaje corporal informal junto al uso de expresiones idiomáticas, regionalismos, anglicismos, léxico popular y tono discursivo informal.

Primeramente, como lenguaje corporal informal identificamos aquel tipo de acciones que se consideran fuera de los cánones actitudinales adscritos a cualquier actividad religiosa en general. Sin embargo, serían aquellos particularmente relacionados a la figura de un pastor o líder religioso. Originalmente, en este discurso se habían identificado los siguientes: correr de lado a lado en el altar, sentarse en las escaleras del altar, tirarse a dar vueltas en el piso, gritar exageradamente y utilizar tonos burlones y sarcásticos. Todo ello por parte del pastor fundador de FAV Rodolfo Font, durante el análisis de los sermones de la entidad realizado entre los años 2004 al 2009. Empero, la expansión de FAV a casi todos los países de Latinoamérica y Estados Unidos supuso la entrada de una gran cantidad de pastores de distintos bagajes socioculturales y con ello diferentes dinámicas de oratoria. Cabe destacar que este tipo de acciones en el altar ya no se lleva a cabo por parte de la nueva generación de pastores que lideran las distintas sedes. Desde nuestra perspectiva, ello se debe principalmente al nuevo estilo de vestimenta como hombres y mujeres de negocios y la imagen que con esto pretenden presentar durante la última década. Los autoproclamados pastores desarrollan sus sermones mayormente caminando de un lado al otro del altar con algún gesto de las manos y tonos de voz variados para dar énfasis a las distintas partes del sermón.

Estas acciones son complementadas con el uso de expresiones idiomáticas y léxico popular. Desde el punto de vista discursivo el uso de ambos resulta en el acercamiento a otro tipo de público, entiéndase a la población más joven y aquella que no se acercaría

regularmente a la iglesia. Asimismo, el estilo informal que construye difiere totalmente del estricto canon de las iglesias protestantes tradicionales o de la Iglesia Católica.

2. Vestimenta de negocios (ambos géneros)

La preparación académica en el área de teología de los pastores y pastoras no puede constatar, mas se autodenominan apóstoles. Asimismo, esta práctica ha sido instituida entre todos los líderes religiosos de todas las iglesias de esta denominación. Es evidente el uso estratégico en el discurso dado que: (1) los pasajes se incluyen en el discurso personal y (2) hasta se utilizan las formas verbales del español peninsular, propio de los pasajes bíblicos, integrado a su discurso.

3. Uso de la música: motivación para diezmar

Como ya se ha mencionado previamente en el contexto latino la música suele ser muy importante. Además es una de las grandes diferencias de las iglesias protestantes con respecto a la iglesia católica. Los servicios católicos normalmente se ofrecen bajo un clima solemne ocasionalmente acompañados de alguna música suave a menudo de índole instrumental o clásica. En estos servicios la música es de ritmos fiesteros (salsa, merengue, bachata, rock y baladas). Aunque no se baila en parejas las personas pueden moverse, dar saltos y hacer algunos pasos de lado a lado en su área y por individual. Es justo en el momento de la ofrenda donde se toca la música de celebración porque hay que festejar el

hecho de dar su dinero a la iglesia. Con la música se motiva al “dador alegre”, como le llama el orador, a dar de lo que tiene y no del sobrante. Del mismo modo, se insta a que aporte mayores cantidades puesto que de acuerdo a la ley de prosperidad de la “siembra” se recogerá la “cosecha” al ciento por uno.

	Aspecto etnográfico	Estrategia persuasiva
S	Espacio abierto en el altar de las iglesias	Presentaciones artísticas en el altar
P	Autoproclamados apóstoles vestidos de <i>business men</i>	Éxito material mediante la teología de la prosperidad
E	Sermón religioso fundamentado en las Sagradas Escrituras	Acto de entretenimiento para obtener beneficio de diezmo y ofrendas
A	Secuencia: música/ofrendas+sermón+música/ofrendas	Combinación de música+comicidad+doblesentido+ <i>tedium effect</i>
K	Tono/estilo informal Uso de léxico popular y regionalismos	Combinación de comicidad+doblesentido+ <i>tedium effect</i> +dinámicas de socialización
I	Variantes del español latinoamericano	Mostrar expansionismo
N	Distanciamiento de las convenciones propias de un discurso religioso	Neopentecostalismo ajustado a la modernidad
G	Autodenominación como discurso religioso	Club social + Acto de entretenimiento

2. CONSIDERACIONES FUTURAS

En esta disertación se han abarcado distintos ángulos analíticos siempre manteniendo como prioridad el análisis lingüístico y sus ramas vinculadas así como otras disciplinas que inciden tanto en la comprensión como en la producción del discurso. Reconocemos, sin embargo, que aún habría otras áreas lingüísticas y extralingüísticas que podrían ser temas de investigación para un futuro. Como parte de esas áreas identificamos (1) el rol feminista en el discurso de la entidad, (2) el rol de los textos publicados por la entidad, (3) la incidencia de bilingüismo en los discursos, (4) la importancia del *code switching* en los discursos de ciertas áreas y (5) el rol del mercadeo de los recursos audiovisuales.

En ciertos países del primer mundo como Inglaterra y Suiza la publicidad religiosa está prohibida precisamente para evitar la manipulación estratégica de la población psicológicamente frágil. Como parte de nuestras consideraciones futuras para otros estudios este es un aspecto que nos interesaría analizar mediante una comparación de las pautas legales en distintos países. En los países donde realizamos este estudio no existen este tipo de vetas y por tanto la propaganda religiosa es permitida. Sin embargo, una actividad como las bodas masivas de 60 mil parejas extrañas realizadas anualmente por el Reverendo Moon deja entrever la capacidad de manipulación estratégica de este tipo de propaganda. Asimismo, la donación casi automática de ofrendas por cientos de personas en cantidades que sobrepasan los mil dólares como resultado del pedido de un pastor que dice haber recibido la cifra después de su conversación con Dios constituye también un acto de evidente persuasión propagandística.

Finalmente, cabría cuestionar ante este paradigma discursivo: ¿En qué otra iglesia se usa el doble sentido en los sermones religiosos? Y ¿Cómo interpreta el feligrés este sermón? Para dilucidar ambos cuestionamientos sería necesario llevar a cabo otra investigación comparativa con otras iglesias y, por otro lado, consultar los feligreses activos de FAV en cuanto a su interpretación personal de este sermón.

Bibliografía

Byrne, P. & Leslie, H. (2002). Theology and Religions Language. In *Companion Encyclopedia of Theology*. Routledge.

Bowers, J.& Iwi, K.(Julio,1993). The Discursive Construction of Society.

Discourse and Society, 4 (3), pp.357.

Beaugrande, R. (Abril, 2004) Critical Discourse Analysis from the Perspective of

Ecologism. *Critical Discourse Studies*, 1 (1), pp.113-145

Botterweck & Ringgren. (1978). Revelación. En Diccionario Teológico el Antiguo

Testamento I. (Vol. 1, pp. 1048-1054). Madrid. Ediciones Cristiandad.

Cappelen, H. & Lepore, E. (2009). *Language Turned on Itself: The Semantics and Pragmatics of Metalinguistic Discourse*. OUP Oxford.

Center for History and New Media. (n.d.). Zotero Quick Start Guide.

Recuperado en http://zotero.org/support/quick_start_guide

Cranny-Francis, A. (1992). *Analysing Gender in the Production and Reception of Texts*.

DiCenso, J. (2011). *Kant Religion and Politics*.

Drury, J. & Rae, J. (Julio, 1993). Reification and Evidence in Rhetoric on Economic

Recession: Some methods used in the UK press, final quarter 1990.

Discourse and Society, 4 (3), pp.329.

- Fairclough, N. (Abril, 1993). Critical discourse analysis and the marketization of public discourse: The universities. *Discourse and Society*, 4 (2), pp.133.
- Fairclough, N. & Wodak, R. (Abril, 2004) Critical Discourse Analysis. *Critical Discourse Studies*, 1 (1), pp. 258.
- Falk, J. (2011) *Conceptual Framework for Studying Cognitive Levels of Teaching and Learning Describing Cognitive Level of Teacher Discourse, and Student Retention of Content, during a Secondary Agricultural Science Unit of Instruction*
- Farr, R.M. & Moscovici, S. (1984). *Social representations*. Cambridge: Cambridge University Press. Gran Bretaña. *Ibid.* Van Dijk T. (Abril, 1993). Principles of discourse analysis. *Discourse and Society*, 4 (2), pp.249.
- Fiske, S.T. & Taylor, S.E. (1991). *Social Cognition*. 2nda edición. Nueva York. Editorial Mc.Graw Hill. *Ibid.* Van Dijk T. (Abril, 1993). Principles of discourse analysis. *Discourse and Society*, 4 (2), pp.249.
- Frankl, V. (1978, 1994 y 1995) con sus obras *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia* de 1978, *La presencia ignorada de Dios. Psicología y religión* de 1994.
- Frye, N. (1982). *The great code: The bible and literature*. Nueva York. Editorial Harcourt Brace Jovanovich. *Ibid.* Wuthnow, R. (1992). *Rediscovering the sacred perspectives on religion in contemporary society*.
Recuperado el 16 de noviembre de 2003 de www.religion-online.com
- Fitzmuyer, J. (Ed) *The Gospel according to Luke X-XIV (Interpretaciones del Libro de Lucas)*. En *The Anchor Bible*. (Vol. 1 pp. 980-983).
NY: Double Day Co.
- Font, R. (Orador). (2003). *La importancia de valorar los sacrificios conforme a la*

voluntad de Dios (casete de audio no.9). Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2003). *La victoria y las bendiciones de la cruz* (casete de audio no. 12).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2003). *La victoria y las bendiciones de la cruz* (casete de audio no. 13).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2003). *La victoria y las bendiciones de la cruz* (casete de audio no. 15).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2003). *La victoria y las bendiciones de la cruz* (casete de audio no. 16).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2003). *La bienaventuranza de la prosperidad* (casete de audio no. 5).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2003). *La bienaventuranza de la prosperidad* (casete de audio no. 10).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2003). *La bienaventuranza de la prosperidad* (casete de audio no. 13).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2004). *La bienaventuranza de la prosperidad* (casete de audio no. 19).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2004). *La bienaventuranza de la prosperidad* (casete de audio no. 20).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2004). *La bienaventuranza de la prosperidad* (casete de audio no. 22).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2004). *La bienaventuranza de la prosperidad* (casete de audio no. 24).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

_____ (2004). *La bienaventuranza de la prosperidad* (casete de audio no. 25).

Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva

_____ (2004). *Revelación de Dios para su pueblo a través de los profetas*

(casete de audio no. 69). Carolina, P.R.: Iglesia Fuente de Agua Viva.

Gárrido, J. (1991). *Elementos de análisis lingüístico*. Madrid. Editorial Fundamentos.

Gee, J.P. (2013). *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*. Michael Handford
Routledge.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebook*. Nueva York. Editorial

International Publishers. *Ibid.* Van Dijk T.(1993). Principles of discourse
analysis. *Discourse and Society*, 4 (3), pp.249.

Guardiola, L. (2000). *Font: apóstol o mercader*. (Serie televisiva.) San Juan,

Puerto Rico: Telemundo WKAQ.

Hall, S. Lumley, B. & Mc Lennan, G. (1977). *Politics and Ideology: Gramsci*

Editorial Centre for Contemporary Cultural Studies pp.45-76.

Londres. Hutchinson. *Ibid.* Van Dijk T.(1993). Principles of discourse analysis. *Discourse
and Society*, 4 (3), pp.249.

Habermas, J. (1990). *The philosophical discourse of modernity*. MIT Press.

Herman, E.S. & Chomsky, N. (1988). *Manufacturing consent: The political economy*

- of the mass media*. Nueva York. Editorial Pantheon Books. *Ibid*.
- Van Dijk T.(1993). Principles of discourse analysis. *Discourse and Society*, 4 (3), pp. 249.
- Hernández, J. (1996, 11 al 17 de octubre). Gobierno favorece secta evangélica. *Periódico Claridad*, pp.3.
- Hymes, D. (1974). *Foundations in Sociolinguistics*.
Filadelfia. Editorial Universidad de Pensylvania.
- Horst, K. (1992). *La estructura libidinal del dinero*.
México, 2ª ed., Siglo XXI, México 1992 (Traducción de Félix Blanco)
- Jackendoff, R. (2007). *Language, Consciousness, Culture: Essays on Mental Structure*. MIT Press.
- Jones, D. (1998) .The Bankruptcy of the Prosperity Gospel: An Exercise in Biblical and Theological Ethics. *Faith and Mission*, 16 (1), pp. 79-87.
- Johnson, L. (1991). Sacra Pagina Luke. (Vol.1, pp. 201.203).Minnesota: Liturgical Press.
- Kit, F. (2009). *Semantic Relationism*. John Wiley & Sons.
- Kress, G. (1993). Against arbitrariness: The social production of the sign as a foundational issue in critical discourse analysis. *Discourse and Society*, 4 (3), pp.169.
- Laymon, C. (1971). Libro de Lucas. En *The Interpreters Commentary on the Bible*. (Vol.1, pp. 258-261). Nashville: Abingdon Press.

- León-Dufour X.). (1990). Revelación. En diccionario León-Dufour. Vocabulario de teología bíblica. (Vol. 66, 784-793). Barcelona: Ediciones Herder.
- Leeuwen, T. (2008). *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford University Press.
- Maj-Britt Mosegaard Hansen, Jacqueline Visconti. (2009). *Current Trends in Diachronic Semantics and Pragmatics*. Emerald.
- Maj-Britt Mosegaard Hansen, Jacqueline Visconti. (2009). *Current Trends in Diachronic Semantics and Pragmatics*. BRILL.
- McCleary, R. (n.d.). *The Oxford Handbook of Economics of Religion*.
- Newberg, A. (2010). *Principles of Neurotheology*. England: Ashgate Science and Religion Series.
- Negrón, I. (2000, 19 de julio). Resentida Calderón con el reverendo Font. *Periódico El Nuevo Día*, pp.27.
- Olsen, G. (2010). *The Turn to Transcendence: The Role of Religion in the Twenty-first Century*.
- Penchi, L. (2000, 23 de julio). Rechaza Guardiola el engaño a Font. *Periódico El Nuevo Día*, pp.20.
- Pertenson, A. (2008). *Latin American Religions Histories and Documents in Context*. New York University Press.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento*. Madrid. Editorial Fundamentos.

- Riobóo, R. (2012). *Thinking the Impossible*. Hermetic Press.
- Rodríguez, O. (septiembre de 1997) Torre de Oración Mastercard sirve a la evangelización mundial. *Periódico Nueva Conciencia*, pp. 11.
- Rodríguez, C. (2000, 16 de julio) Convoca Font a líderes políticos. *Periódico El Nuevo Día*, pp. 14.
- Salinas, M. (2002). *Ya no hablan de Jesucristo: las sátiras del alto clero y las mentalidades religiosas en Chile a fines del siglo XIX*. Santiago de Chile. Ediciones Lom.
- Salinas, M. (2002). *El que ríe último: Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX*. Centro de investigaciones Diego Barros Arenas. Santiago de Chile 2001. Editorial Universitaria.
- Saville-Troike, M. (2003) *The Ethnography of Communication*. Massachusets. Blackwell.
- Scott, H. (2007). *Reasons to Belive Catholic Faith*.
- Scott, S. (2010). *Philosophy of Language*. Princeton University Press.
- Seuren, P. (2009). *Language in Cognition: Language From Within*. OUP Oxford.
- Silva, S. (1981). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca. Ediciones Sígueme.
- Silva, S. (1990). *La dimensión ideológica de la expresión religiosa de los marginados en la sociedad contemporánea: Hacia una metodología para su*

investigación en las Ciencias Sociales. Conferencia presentada en
El encuentro nacional de educación y modernidad en la Universidad
Pedagógica en México.

Sánchez, E. (2003). *La retórica aristotélica*. Recuperado el 20 de septiembre de 2004
de la página cibernética de la Escuela de Comunicación Social de la
Facultad de Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Rosario en
Argentina www.dialogica.com.ar/un

Shields, C. (2012). *The Oxford Handbook of Aristotle*. OUP USA.

Stanley, J. (2007). *Language in Context*. Oxford University Press.

Suleiman, S. (1982). *Authoritarian fictions: The ideological novel as a literary genre*.

Nueva York. Columbia University Press. *Ibid.* Wuthnow R. (1992).

Rediscovering the sacred perspectives on religion in contemporary society.

Recuperado el 16 de noviembre de 2003 de www.religion-online.com

Stout, J., MacSwain, R. *Grammar and Grace: Reformulations of Aquinas and Wittgenstein*

The Journal of Theological Studies New Series, Vol. 57, No. 1 (Abril 2006),

pp. 357-360

Torres, B. (2001, 11 de abril). Presentan querrela ante FCC contra reverendo Font.

Periódico El Nuevo Día, pp.37.

Torres, M. (1990). *La relación de lo sagrado profano en la Iglesia Fuente de Agua*

Viva. Monografía disponible en el Seminario Evangélico de Puerto Rico.

Van Dijk, T.(Abril,1993). Principles of discourse analysis. *Discourse and*

Society, 4 (2), pp.249.

- _____ (1988). *The tamil panic in the press in news analysis: Case studies in international and national news in the press* pp.215-254. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum. *Ibid.* Van Dijk, T.(Abril,1993). *Principles of discourse analysis*. Discourse and Society, 4 (2), pp.249.
- _____ (1998). *Ideology*. Editorial Sage. Londres.
- _____ (1980). *Estructuras y funciones del discurso*. Méjico. Editorial SigloVeintiuno.
- Vargas, P. (1998, 28 de febrero). La conciencia de hoy. *Periódico El Nuevo Día*, pp.102-103. Wyer, R.S. & Srull, T.K. (1984). *Handbook of Social Cognition*. Nueva Jersey. Editorial Hillsdale. *Ibid.* Van Dijk, T. (Abril, 1993). Principles of discourse analysis. *Discourse and Society*, 4 (2), pp.249.
- Ventola, E. A., Moya Guijjaró, J. (2009). *Then World Told and the World Shown: Multisemiotic*.
- Vijay, B., Flowerdew, J., Rodney J. (2008). *Advances in Discourse Studies*. Routledge.
- Wachter, D. (2002). *The Routledge companion to Philosophy of Religion*. *Definition of actual context according to the theory*. (n.d.).
- Webster, J. (2008). *Meaning in Context: Implementing Intelligent Applications of Language Studies*. A&C Black.
- Wodak, R. Michael Meyer. (2009). *Methods for Critical Discourse Analysis*. SAGE.
- Wuthnow, R. (1992). *Rediscovering the sacred perspectives on religion in*

contemporary society. Recuperado el 16 de noviembre de 2003 de

www.religion-online.com

Yelle, R. (2013) *Semiotics of Religion Signs of the Sacred in History*. Londres.