

Religión y medios*

Orígenes e implicancias de la religión comercial

CARLOS A. VALLE**

IGLESIA ELECTRÓNICA, MEDIOS Y COSMOVISIÓN CONSERVADORA

Las iglesias occidentales y sus emprendimientos misioneros asumieron su tarea como la liberación de los “paganos” de sus idolatrías y del politeísmo. Se trataba de una tarea dirigida a quienes, inhumanamente, eran considerados incivilizados, salvajes y primitivos. Esa concepción de un mundo dividido entre

* Ponencia presentada en el III congreso Panamericano de Comunicación, Universidad de Buenos Aires, Argentina, julio 2005.

** Pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. Director del Departamento de Comunicaciones del ISEDET (1975-1986). Secretario General de la WACC (Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana) (1986-2001).

La religión y la cultura nativas debían ser arrancadas de raíz para plantar la nueva religión y la nueva cultura.

cristianos y todos los demás, repite un viejo esquema con el que varios pueblos se definieron a sí mismos. Los ejecutores de esa misión consideraban que ellos eran lo que los paganos no eran, y que ellos tenían lo que los paganos no tenían. La religión y la cultura nativas debían ser arrancadas de raíz para plantar la nueva religión y la nueva cultura.

Esta idea sirvió de germen para la discriminación, persecución, denigración, deshumanización y esclavitud de muchos seres humanos.

El iluminismo, con su insistencia en la supremacía de la razón y la igualdad de los seres humanos, provocó un fuerte impacto en las instituciones religiosas. Por un lado, los valores y la comprensión de mundo dejaron de ser de su propiedad. Se abrió paso a un mundo más crítico, menos sumiso, más individualista. La reacción contra la religión, en general, estaba imbricada en un contexto de estrecha relación entre religión, política, cultura y economía. Hasta hoy persiste esa larga, muchas veces extenuante y hasta estéril discusión entre fe y razón. En el diálogo que establecieron entre el, en aquel momento, Cardenal Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, esta discusión se hace muy evidente. Es el mismo Habermas quien propone un parámetro a esta discusión al entender que la persistencia de la religión en un entorno ampliamente secularizado haya de asumirse como un mero fenómeno social. La filosofía debe tomar en serio este dato y verlo como un desafío cognitivo.

A partir del siglo XIX, a influencias del proceso desatado por el iluminismo, se produce un cambio significativo en el ámbito de las instituciones religiosas con la creación de movimientos misioneros independientes de las iglesias. A estas sociedades las movía un voluntarismo basado en dos convicciones: el derecho a

la libre interpretación de la Biblia, y el derecho de los individuos a unirse para promover una causa común. Mostraron así, la influencia que ejercían los presupuestos que dieron lugar al desarrollo de las democracias occidentales, con sus sistemas de libre economía y la consiguiente declinación de la influencia de las iglesias establecidas.

Actualmente la religión, en muchas partes, se ha visto relegada a la esfera de la vida privada, lo que ha provocado que la religión institucional haya ido perdiendo influencia y sustento. Es evidente que la relación de las personas con la religión se ha visto debilitada, y reducida al ámbito de lo formal. Y, aunque parezca paradójico, las necesidades espirituales se manifiestan con cierta intensidad. En las sociedades secularizadas se trata de una búsqueda difusa, en la que la promesa de progreso y bienestar social encuentra cierta resonancia.

Diciendo esto, está todavía presente la pregunta de si en la modernidad, la religión es una etapa superada del desarrollo sociocultural o, como afirma Derrida “la cuestión de la religión es, ante todo, la cuestión de la cuestión”.¹ Steiner insiste en que: “el imperativo de la interrogación que está en el núcleo del hombre, nos convierte en vecinos de lo trascendente”.²

Un cierto dogmatismo de la razón ha sustentado una teoría arreligiosa de la sociedad, donde queda excluida toda consideración metafísica o se limita su presencia. Para Habermas, por ejemplo, la

Actualmente la religión, en muchas partes, se ha visto relegada a la esfera de la vida privada, lo que ha provocado que la religión institucional haya ido perdiendo influencia y sustento.

¹ Derrida, J. “Fe y saber. Las dos fuentes de la religión”, en *La religión*. Madrid. PPC. 1996, 63.

² Steiner, G. *Presencias reales*. Barcelona. Destino. 1995, 260/261.

*El sueño
medieval de que
un día el mundo
se pondría bajo
el dominio de la
Iglesia fracasó.*

religión tiene una función pragmática en el ámbito social, y como dador de sentido y consuelo para el individuo. Para Gianni Vattimo “la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama “posmoderna”, es la época en la que no se puede ya pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento, que la filosofía tendría la tarea de conocer y, quizás, la religión la tarea de adorar”.³

La presencia de las nuevas tecnologías, de las cuales los medios son uno de sus frutos, al afectar la vida familiar y social, han producido un efecto en la vida de las instituciones religiosas. Por mucho tiempo las iglesias fueron “el centro de información” sobre la comprensión de la vida y los valores, asumiendo el papel de guardianes de la moral pública y privada y de la conciencia de Dios en la tierra. Por ello, reclamaron no sólo un lugar especial en la sociedad sino sobre ella. El sueño medieval de que un día el mundo se pondría bajo el dominio de la Iglesia fracasó. Hoy día las iglesias no tienen, para muchos, la autoridad de la palabra final. Se ha abierto un espacio enorme para diferir, espacio que permite el florecimiento de múltiples opciones que coexisten en igualdad de derechos. Esa libertad y apertura dio lugar a que se produjera una cierta competencia en las iglesias, en las que se trataba de mostrar cuál era la iglesia auténtica o la que mejor respondía a las expectativas de la gente.

La aparición de los medios modernos de comunicación dejó ver en forma clara que el tutelaje de las iglesias sobre la sociedad había entrado en un largo eclipse, y se presagiaba su ocaso. Las iglesias tenían que enfrentarse con la realidad de que otras fuentes

³ Vattimo, Gianni. *Después de la Cristiandad*. Buenos Aires. Paidós. 2004, 13.

de conocimiento estaban al alcance de audiencias cada vez más grandes, y con ello su autoridad fue desafiada y horadada. No obstante, cuando los medios masivos entraron en escena fueron, en general, bien recibidos por las iglesias. Fueron, por lo menos, tres los supuestos que constituyeron la base para esta primera buena relación. En primer lugar, se supuso que los medios podían ser un instrumento a su servicio. Las iglesias, que habían visto declinar su influencia en la sociedad, encontraron en los medios una posibilidad de recuperar un terreno perdido: retomar el control de la moral social y, a la vez, evitar que otras corrientes pudieran erigirse a la par de ellas. En segundo lugar, las iglesias se consideraban las únicas idóneas para enseñar el uso correcto de los medios. En tercer lugar, las iglesias tenían una marcada desconfianza de la audiencia, la que en su opinión debía ser protegida, dirigida y controlada.

La aparición de los medios modernos de comunicación dejó ver en forma clara, que el tutelaje de las iglesias sobre la sociedad había entrado en un largo eclipse, y se presagiaba su ocaso.

El desarrollo de la comprensión de las nuevas tecnologías y de los medios modernos de comunicación, ha recorrido un largo camino de encuentros y desencuentros. Hoy, dentro de las instituciones religiosas, hay quienes -dado que se vive en un mundo plural- están más interesados en que los medios de comunicación puedan llegar a ser espacios de comunicación democrática, que en la posesión de esos medios para su propio provecho. No obstante debe reconocerse que la cosmovisión tecnológica es considerada todavía por muchos, como una confrontación de poder entre los medios y la religión. Según W. Fore, por ejemplo, “la televisión ha llegado a ser un género de religión”.⁴ Por eso cree

⁴ Fore, W. *Television and Religion*. Minneapolis. Augsburg Publishing House. 1987, 11.

que la cosmovisión tecnológica presenta, al menos, tres amenazas a la religión. Primero, está desviando la mayor parte de los intereses, motivaciones, satisfacciones y energías del centro religioso. Segundo, se está apropiando del lenguaje religioso y, tercero, estimula el desarrollo de aquellos aspectos religiosos que no tengan conexión con la religión organizada.

A partir de la década del '70, y con un fuerte acento en la década posterior, varias regiones –entre ellas América Latina– se han visto invadidas de programas radiales y televisivos de un particular corte religioso. Esta presencia ya se había dado años atrás con la instalación de algunas emisoras de largo alcance, cuyo propósito era cubrir toda la América Latina. Estos esfuerzos chocaron, en principio, con el hecho de que para cumplir ese objetivo era necesario que los potenciales oyentes contaran con aparatos de recepción de onda corta. La experiencia demostró que esta expectativa era difícil de concretar. Primero, por una razón económica. Los aparatos receptores de onda corta eran excesivamente caros para una amplia mayoría. Segundo, la atención de la mayoría se concentra en la emisora local con la cual mantiene una relación casi permanente, porque refuerza su sentido de pertenencia.

... debe reconocerse que la cosmovisión tecnológica es considerada todavía por muchos, como una confrontación de poder entre los medios y la religión.

La proliferación de los medios masivos, especialmente la vertiginosa penetración de la televisión, ha permitido una presencia mucho más evidente e inquietante. Así nombres tales como Rex Humbard, Jimmy Swaggart, el Club 700 entre otros, empiezan a ser nombres familiares en varios países. ¿Cómo logran estos grupos incursionar en los medios? Dado que los medios en América Latina tienen una estructura comercial, abundantes recursos

económicos logran abrir las puertas de canales y emisoras, aún cuando éstos se habían mostrado reacios a cualquier tipo de programa de tinte religioso.

Tal presencia parece tomar por sorpresa a las iglesias. El fantasma de las “sectas” parece empezar a merodear por muchas partes. La respuesta se traduce en varios lugares en temor y confusión. El planteo de la situación parece centrado en definir quién o quiénes son los dueños del terreno religioso. Hay un reclamo de esos espacios espirituales en términos de derecho adquirido. Pero esta no ha sido la única respuesta. En 1986 se reunió en Cuenca, Ecuador un número calificado de representantes de iglesias evangélicas y católico-romana para dialogar sobre el tema, el que se condensó en un documento llamado “Consulta de Obispos de América Latina y el Caribe”. Allí, para referirse a estas nuevas muestras de expresión religiosa no se utiliza el término “secta”, sino que entienden que deben ser consideradas como “Movimientos Religiosos Contemporáneos”, porque consideran que la base confesional de estos grupos no es uniforme, ya que algunos son cristianos, otros paracristianos y también hay quienes no son ni lo uno ni lo otro. Con esto intentan, por una parte, no emitir un juicio a priori desde una particular visión de la fe que no hiciera justicia a la diversidad en la manifestación de las creencias. De esta manera, abrieron el panorama religioso a una configuración más amplia que permite considerar esta nueva presencia religiosa desde una perspectiva contextual y pluralista. Pero, por otra parte, no dejan de ver que, en el contexto de la realidad de pobreza y marginación que vive el continente, estos movimientos “ofrecen falsas respuestas a la búsqueda religiosa del pueblo, traban sus aspiraciones y esfuerzos por vivir su fe y construir su liberación integral”. Propugnan “un modelo de sociedad y de religión importada de EEUU. que resulta a menudo ajena y contraria a los valores del pueblo”. En esta misma línea, Washington Uranga consideraba que esta costosa

maquinaria comunicacional “no puede ser sólo el resultado ocasional de una fervorosa e ingenua campaña religiosa...” Su presencia “responde a una estrategia lanzada desde el centro del poder mundial y tiende a reforzar la situación de dominación de los países periféricos”.⁵

Para poder comprender lo que significa la presencia de estos grupos religiosos, se debe comenzar por recordar que en los Estados Unidos de Norteamérica surge en la década del ‘60 la así llamada “nueva conciencia religiosa”. Hay un despertar religioso por la vía del misticismo oriental. Hay una búsqueda de formas religiosas no institucionales. Hay un rechazo a lo que son y representan las instituciones religiosas. Surgen así los movimientos carismáticos tanto en la Iglesia Católica Romana como en las Iglesias Protestantes.

Por el año 1980, el brazo político del movimiento conservador se lanza a un movimiento multimillonario, una de cuyas expresiones es la “Mayoría moral”, cuya agenda es impulsar los valores tradicionales en la política. De este movimiento se ha

Los conservadores quedaban enfrentados a una amplia vidriera que llamó la atención de muchos a favor y en contra de esta difusión religiosa, que comenzó a denominarse más corrientemente como ‘iglesia electrónica’ (IE).

derivado gran parte de la fuerza, organización e ímpetu de los diversos ministerios en los medios electrónicos. El medio electrónico ha estado en el centro del resurgimiento de la conciencia religiosa y social desde la década del 1960. Una concepción marginal e individual de la religión es un presupuesto que cuadra en el sistema comercial de medios en nuestra

⁵ Washington Uranga en el Prólogo a: Alfredo Sileta. *Las Sectas invaden la Argentina*. Buenos Aires. Contrapunto. 1987, 11.

sociedad. La posibilidad de ejercer tal influencia no fue desaprovechada por los grupos conservadores. Una agresiva presencia en los medios se ha desarrollado a partir de los años 70. Los conservadores quedaban enfrentados a una amplia vidriera que llamó la atención de muchos a favor y en contra de esta difusión religiosa, que comenzó a denominarse más corrientemente como “iglesia electrónica” (IE).

Se propone ejercer su autoridad tanto en los símbolos sociales y culturales, como en las normas y valores, para llegar a ser la mediación para la interpretación de la realidad y fuente de ideología.

La difusión religiosa de la así llamada IE llevada a cabo en los Estados Unidos muestra estas características: a) es una actividad religiosa producida y recibida por las personas que comparten los mismos símbolos, valores y cultura moral, b) está entroncada con el fundamentalismo y el neo-conservadurismo; c) tiene su propia estructura institucional y política; d) tiene influencia en todas las instituciones religiosas y e) marca su impronta en la cultura.

Cuando la IE se expande a otros países su actividad parece centrada en los individuos. La conciencia religiosa moderna parece reconocer una estructura social más impersonal. Esta estructura social provee un amplio contexto donde se establece una relación entre lo personal y lo comunitario. En este sentido el neo-conservadurismo, al afirmar los valores tradicionales, llama a un proceso de adaptación a la sociedad y al mundo. De esta manera la IE usa un medio moderno para llevar una religiosidad del tradicionalismo. Así, por ejemplo, va cambiando la forma de ver la política y la religión. Se propone ejercer su autoridad tanto en los símbolos sociales y culturales, como en las normas y valores, para llegar a ser la mediación para la interpretación de la realidad y fuente de ideología.

Los medios constituyen una parte integral de la cultura, por lo tanto, es importante tratar de comprender los significados antes que los efectos de los medios. Se trata de comprender la integración de los medios en las corrientes culturales. Por eso, para entenderlos plenamente, es importante considerar las fuentes religiosas, históricas y culturales en que se nutren estos movimientos. Así es importante recordar que los movimientos de reavivamiento han tenido sus implicaciones tanto culturales como políticas. Para S. Hoover se distinguen tres dimensiones en estos movimientos. Primero, los procesos personales, están sujetos a la experiencia de quien los experimenta. Se trata de los deseos de los individuos de recuperar la identidad perdida en el seno de un más amplio cambio cultural y social. Segundo, se refuerza la idea de la importancia de las comunidades de referencia. Hoover señala que una de las crisis de este tiempo es “la ausencia de comunidades de memoria compartida”.⁶ Estos movimientos tienden a suplir esa necesidad. De esta manera la comunidad se constituye en “árbitro de la cultura para el individuo”. Tercero, la conciencia religiosa parece reconocer una estructura social más impersonal. Esta estructura social provee un amplio contexto donde se establece una relación entre lo personal y lo comunitario. En este sentido el neo-conservadurismo, al afirmar los valores tradicionales, llama a un proceso de adaptación a la sociedad y el mundo.

De allí que hay que concluir con Hoover que “la iglesia electrónica es más que un nuevo tipo de emisión religiosa. Representa una síntesis de modernidad y tradicionalismo religioso”.⁷ Usan un medio moderno para llevar una religiosidad tradicional. Esta transformación de la difusión conservadora se

⁶ Hoover Stewart, *op.cit.*, 230.

⁷ Hoover, Stewart. *Mass Media Religion. The Social Source of Electronic Church*. Londres. Sage Publications. 1988, 230.

muestra en cuatro áreas específicas. Primero, una diferente estructura. Se aprecia una sofisticación tecnológica en sus producciones, sumada a una serie de servicios aparte de sus emisiones, tales como colegios, casas de retiro y hoteles. Segundo, hay un cambio en las formas de reunir fondos y sus actividades de contacto directo para ofrecer los servicios y lograr esos fondos. Tercero, se ofrece como una programación alternativa que tiene una amplia gama de opciones. Hay una especie de “cristianización” del entretenimiento. Cuarto, y seguramente lo que se considera lo más importante, la IE tiene la intención de producir transformaciones.

Pero esas transformaciones no se limitan al cambio de las mentes y la vida de las personas sino, procuran la transformación de la misma tradición conservadora. De esta manera lo que se logra, es la integración de conservadores y fundamentalistas que lleva a universalizar una forma de conservadurismo. Para ello, los medios modernos de comunicación son las herramientas para cambiar la cultura.

Quienes han analizado el fenómeno de las IE y de las varias expresiones religiosas modernas que se le asemejan, consideran que su impacto no es muy significativo. El mismo Hoover concluye que “El dato empírico muestra que, a pesar de sus intenciones y pretensiones, la iglesia electrónica ofrece una promesa principalmente a aquellos que están fácilmente convencidos, no a una más amplia sociedad en necesidad de algún tipo de ayuda”. No obstante, no puede dejarse de lado que lo que están tratando de hacer, es imponer una determinada cosmovisión de fuerte acento conservador y fundamentalista. Se trata de una cosmovisión donde los elementos religiosos y políticos llegan a

Se trata de una cosmovisión donde los elementos religiosos y políticos llegan a ser uno, convirtiéndose en una formidable ofensiva religiosa que se ampara un objetivo político de penetración y dominación neocolonial.

ser uno, convirtiéndose en una formidable ofensiva religiosa que ampara un objetivo político de penetración y dominación neocolonial. Las políticas neocoloniales también buscan su sustento religioso.

Es interesante constatar que a la presencia de la IE no se le da una mayor trascendencia como fuerza que logre modificar la cultura religiosa. Se acentúa que el carácter pluralista de la sociedad actual hace muy difícil entrever cómo lograrán convencer a una amplia mayoría. No obstante, no puede negarse el papel que la religión ha jugado en la formación de la sociedad.

Si es cierto lo que se afirma acerca del relativo éxito de la IE ¿Por qué preocuparse tanto por ella? Posiblemente porque se trata de una cosmovisión donde los elementos religiosos y políticos llegan a ser uno y asumen, al menos, estas cuatro características. Primero, la IE se presenta como omnipotente en la imagen que los medios masivos le ayudan a promover e imponer en el mundo moderno. Segundo, recibe el sostén de aquellos a quienes les es útil a fin de que puedan ejercer su poder en el mundo, decidiendo

...recibe el sostén de aquellos a quienes les es útil a fin de que puedan ejercer su poder en el mundo, decidiendo qué está bien y qué está mal, premiando a quienes aceptan sus reglas y castigando a quienes las cuestionan.

qué está bien y qué está mal, premiando a quienes aceptan sus reglas y castigando a quienes las cuestionan. Tercero, utiliza la religión porque está en la raíz de la cultura, apela a la sensibilidad de grandes sectores, está íntimamente relacionada con los aspectos emocionales y afectivos. Cuarto, provee para la gente la posibilidad de una nueva identidad. Una identidad que se desentiende del patrimonio que ostentaban las iglesias establecidas porque su propuesta es una apelación a lo trascendente, siendo religiosa no se presenta como partidaria. Por eso le hace sentir a quien la recibe, una

persona libre e integrada, porque su cosmovisión es compartida sin necesidad de mantener lazos concretos.

Después del punto de vista de la comunicación, una pregunta fundamental debe ser hecha. Cuando se procura hacer una crítica de la religión comercializada ¿Cuál es la imagen que se está preservando o dañando de la gente misma? La IE sigue una tradición histórica donde cohabitan lo político, lo cultural y lo religioso como una cosmovisión de carácter único. La IE es una importante expresión de esta tradición, pero no la única. Esto mismo podría decirse de la presencia del cristianismo en el continente. En la historia reciente de varios países, a partir de esta cosmovisión, la religión ayudó a garantizar la autenticidad de regímenes dictatoriales y, en nombre de la tradición religiosa, abortar manifestaciones populares o el ejercicio de la justicia. Como lo planteaba Hugo Assmann “¿Y si fuera verdad que la iglesia electrónica se nutre de viejas idolatrías, a las cuales las iglesias no quieren renunciar?”⁸

Si se tuviera que señalar un pro y un contra de la llamada “iglesia electrónica” debería indicarse que, por un lado, ha desarrollado un ajustado diagnóstico del hambre espiritual de millones de personas que están reaccionando intuitivamente contra una cosmovisión inhumana. Un acercamiento respetuoso hacia las manifestaciones populares ayudaría a limitar algunas críticas que nacen de una postura primordialmente racional y aportar a la “cuestión de la cuestión”. Pero, por otro lado, se convierte en un instrumento ideológico de dominación, ya que ha quedado cautiva del sistema comercial de comunicación y sus demandas, e implicada en una cosmovisión cuyos parámetros se traducen en neoco-

⁸ Assmann, Hugo. *La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina*. San José, Costa Rica. DEI. 1987, 165.

lonialismo, aliena a la gente de sus comunidades, argumentando que los valores implícitos en sus programas son aquellos mismos que dice rechazar de la sociedad secular. Conviene aquí recordar lo que decía Paul Tillich: “La sociedad tecnológica occidental creó métodos para ajustar a las personas a sus exigencias de producción y consumo que son menos brutales, pero que, a largo plazo, son mucho más eficaces que la represión totalitaria. Ellos despersonalizan no porque exijan, sino porque ellos ofrecen, dan exactamente aquellas cosas que tornan superflua la creatividad humana”.

Bibliografía

- Arthur, Chris (ed.). *Religion and Media*. University of Wales Press. Cardiff, 1993.
- Assmann, Hugo. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. DEI. San José de Costa Rica. 1987.
- Babin, Pierre. *A New Era in Religious Communication*. Minneapolis. Fortress Press. 1991.
- Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. Londres. Sage Publications. 1994.
- Fore, William F. *Television and Religion*. Minneapolis. Ausburg Publishing House. 1987.
- Goicoechea, Pedro (ed.). *América Latina. Las comunicaciones de cara al 2100*. Lima. IPAL/WACC. 1991.
- Gronbeck, Bruce E. / Farrell, Thomas J. Soukup, Paul A. (eds.). *Media Consciousness and Culture*. Newbury Park, California. Sage. 1991.

Hoover, Stewart M. *Mass Media Religion. The Social Source of the Electronic Church*. London. Sage Publications. 1988.

Lee, Philip (ed.). *Communication and Reconciliation*. Ginebra. WCC Publications. 2001.

Lee, Philip (ed.). *The Democratization of Communication*. Cardiff, University of Wales Press. 1995.

Lull, James (ed.). *World Families watch Television*. Londres Sage. 1988

Mardones, José M. *El discurso religioso de la modernidad*. Barcelona. Editorial Anthropos. 1988.

Media Development, Vol. XXXI, 1, WACC, Londres, 1984. Número dedicado al tema de las iglesias y su relación con la nueva era de las comunicaciones.

Schiller, Herbert I. *Information Inequality*. New York. Routledge. 1996.

Sumartana, T.H. *Mission at the Crossroads*. PT BPK. Gunung Mulla. Jakarta. 1993.

Thomas, M.M. *The Church's Mission and the Post-modern Humanism*. Delhi. CSS & ISPCK. 2001.

Valle, Carlos A. *Comunicación y Misión, en el laberinto de la globalización*. San Leopoldo. Editora Sinodal, 2002.

Vattimo, Gianni. *Después de la Cristiandad*. Buenos Aires. Paidós. 2004.