

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

La religión en la era mediática

3 JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD: Presentación

9 LEONILDO SILVEIRA CAMPOS: Os evangélicos e os desafios da montagem de uma mídia religiosa televisiva no Brasil contemporâneo

43 DENNIS A. SMITH: Televisión religiosa en Guatemala: la experiencia pentecostal

59 GERMÁN GUTIÉRREZ: Comunicación y teología en la era mediática

71 CARLOS A. VALLE: Religión y medios. Orígenes e implicancias de la religión comercial

87 JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD: Índice *Vida y Pensamiento*: 1981-2005

INDICE TEMÁTICO DE VIDA Y PENSAMIENTO: 1981-2005 p. 87

Volumen 25 Número 2 ♦ Segundo Semestre 2005 ♦ San José, Costa Rica

♦

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad.

Los autores y las autoras se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

♦

JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ,
Director

♦

Edición
ELISABETH COOK

♦

Diagramación
DAMARIS ALVAREZ

♦

Copyright © 2005
Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000
San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /283-8848/283-4498/224-2791
Fax.: (+506) 283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
ISSN 1019-6366



Institución que da continuidad
a las labores educativas
iniciadas por el Seminario
Bíblico Latinoamericano

*La religión
en la era mediática*

Vida y Pensamiento 25,2
Segundo Semestre 2005

Presentación

Dedicamos este número de la revista a un tema de gran actualidad: la religión en la era mediática. Los artículos que presentamos a continuación ofrecen distintas visiones de este tema desde el contexto latinoamericano.

El artículo de Leonildo Silveira analiza la forma en la que la propiedad y el control de emisoras de televisión ha incidido en el crecimiento del pentecostalismo en Brasil. Se considera, de modo particular, el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que ha logrado tener una significativa presencia tanto en los medios de comunicación como en la política brasileña. Silveira hace algunas consideraciones históricas en las que analiza el fenómeno de una religión literaria que llega a un país en fase de alfabe-

tización. El protestantismo llega a Brasil como la expresión de una sociedad industrializada que se encuentra con una sociedad en una fase pre-literaria, en la que impera una cultura de oralidad. Un siglo después, a finales del siglo veinte, esa misma sociedad se encuentra inmersa en un proceso de saturación mediática en donde la imagen, no el texto, viene a ocupar el papel central. Así, la etapa oral y la mediática, siendo profundamente distintas tecnológicamente, comparten una curiosa coincidencia: en ninguna de ambas predomina el componente literario, que presupone niveles de alfabetización y educación ajenos a los que existen en la realidad. El éxito de la nueva "Iglesia Electrónica" se basa, precisamente, en que representa una combinación ideal entre la palabra y la imagen; es decir, entre el mundo pre-literario y el mundo post-literario. Vistas las cosas desde esta perspectiva sociológica, puede decirse que el interés actual en una "religión del espíritu", refleja el intento de la religiosidad cristiana –a nivel popular-, por adaptar la oralidad a una cultura de la imagen electrónica, dejando de lado la antigua "religión del libro".

Dennis Smith nos presenta el caso de la televisión religiosa en Guatemala, vista desde la experiencia pentecostal. Se constata que la tecnologización del proselitismo religioso ha tenido un impacto profundo en el contenido del mensaje religioso en América Latina. Smith analiza la insoslayable paradoja implicada en este proceso,

a saber: que siendo la experiencia religiosa un fenómeno complejo, las estrategias de mercadeo evangelístico requieren mensajes simplificados. Es —precisamente— en esta tarea de simplificación y adaptación del mensaje cristiano a las nuevas demandas del medio (mercado), en donde radica la innovación de los tele-evangelistas pentecostales: se elimina el énfasis doctrinal, reduciendo el mensaje a un intercambio comercial de bienes simbólicos en donde se individualiza el contenido emotivo del mismo. Esto debe ser visto en el contexto de los grandes movimientos sociales del siglo veinte: la modernidad no cumplió con las promesas realizadas. Hoy en día en América Latina la brecha entre ricos y pobres está entre las más profundas del planeta. Esto explica el éxito de este movimiento mediático: la modernidad ha racionalizado el mundo, lo ha dejado sin magia, sin misterio. Según Smith, la iglesia electrónica está devolviendo la magia a las religiones que se habían intelectualizado, que se habían desencantado; echan mano de las tecnologías de la imagen y del sentimiento para captar la exaltación mesiánica. En una palabra: los espectáculos televisivos devuelven al discurso religioso, la supremacía del símbolo, del gesto y del sentimiento, envuelto todo en una aura de misterio, de autoridad y de trascendencia. Ofrecen a una población hundida en crisis permanente, un sentido de esperanza, de significado y de trascendencia. En el caso particular de Guatemala, región con fuertes tradiciones chamánicas, estos tele-predicadores se ofrecen

como intermediarios de la trascendencia; manifestación en el campo religioso del populismo tan profundamente arraigado en la cultura política de América Latina.

El artículo de Germán Gutiérrez profundiza en importantes aspectos ideológicos de la comunicación, de modo particular, en la religiosidad secular del poder mediático. Según la visión tecnocrática imperante en nuestras sociedades contemporáneas, los medios son sólo instrumentos técnicos de una comunicación neutra que contribuye a la democratización de nuestras sociedades. Pero esta visión de una comunicación que “humaniza, moderniza y democratiza”, es una constante en la lógica del poder, y expresa la visión utópica de los medios que, al potenciar la comunicación e información a escalas nunca antes vistas, producen de manera automática un gran beneficio para toda la humanidad. Ahora bien, según Gutiérrez, este utopismo mediático requiere de un utopismo ético-comunicacional de acuerdo con el cual, la función principal del profesional de la comunicación es informar con veracidad y con ello limitar las tendencias del poder a la dominación arbitraria y a la manipulación de la opinión, convirtiendo así al comunicador en un luchador por la verdad y la libertad. Lo cierto, sin embargo, es que existe una cierta religiosidad secular de los medios que enlaza de manera funcional, con lo que en América Latina se ha llamado idolatría de mercado

y que ha devenido en la estrategia planetaria de un novedoso mono-teísmo: una única cultura válida (occidental), con una economía de mercado capitalista, con un modelo político de democracia electoral y dependiente de los grandes capitales transnacionales. Sin embargo, la omnipresencia de los medios en la vida cotidiana de las sociedades, choca con las necesidades básicas de la población y con la potencialidad de los sujetos para construir nuevas formas y contenidos culturales. A pesar de todo, los seres humanos no pierden del todo el sentido común. Hay sospechas, resistencias y sueños, porque sigue habiendo dignidad humana y con ella actos dignos y caminos de liberación y de libertad.

Carlos Valle analiza los orígenes e implicaciones de la religión comercial, señalando un pro y un contra de la llamada “iglesia electrónica”. Debe reconocerse que esta iglesia ha desarrollado un ajustado diagnóstico del hambre espiritual de millones de personas que están reaccionando intuitivamente contra una cosmovisión inhumana. Este acercamiento se convierte, sin embargo, en un instrumento ideológico de dominación, ya que ha quedado cautivo del sistema comercial de comunicación y sus demandas. Resulta claro que los valores implícitos en sus programas son aquellos mismos que dice rechazar de la sociedad secular, y que ofrecen respuestas falsas a la búsqueda religiosa del pueblo, ya que traban sus aspiraciones y esfuerzos por vivir su fe y construir una

liberación integral. El autor expone una interesante paradoja. 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. Interesantemente, es la aparición de los medios modernos de comunicación, la que dejó ver que el tutelaje de las iglesias sobre la sociedad había entrado en declive. Las iglesias, sin embargo, encontraron –en esos mismos medios!- la posibilidad de recuperar el terreno perdido y retomar el control de la moral social. Estudios realizados consideran que esta costosa maquinaria comunicacional “no puede ser sólo el resultado ocasional de una fervorosa e ingenua campaña religiosa” sino que, su presencia “responde a una estrategia lanzada desde el centro de poder mundial y tiende a reforzar la situación de dominación de los países periféricos”.

Finalmente, incluimos en este número un índice de la revista desde 1981, que esperamos sea de utilidad para los y las lectoras.

*José E. Ramírez Kidd
Director VyP*

Os evangélicos e os desafios da montagem de uma mídia religiosa televisiva no Brasil contemporâneo*

LEONILDO SILVEIRA CAMPOS**

ABSTRACT

Os pentecostais brasileiros controlam hoje diretamente 93 emissoras de televisão, usam 603 estações retransmissoras e cobrem totalmente o território do país. Porém, a montagem de um sistema brasileiro de comunicação religiosa está muito ligada ao norte-americano, com o qual há mais continuidades do que

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

** Leonildo Silveira Campos é Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, onde pesquisa e dá cursos em Sociologia do Protestantismo e do Pentecostalismo.

rupturas, a respeito de um crescente processo de nacionalização do sistema. Por isso, é fundamental para se entender o atual campo religioso no Brasil, uma análise do crescimento numérico do pentecostalismo ao lado de sua fome por ter as suas próprias emissoras de rádio e de televisão. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é de longe a que possui um maior número de emissoras de televisão, enquanto outras, como a Igreja Assembléia de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus ou a Igreja Apostólica Renascer em Cristo, estão aumentando cada vez mais a sua participação nessa “invasão” da mídia televisiva. Foi, contudo, a IURD que inaugurou um estilo próprio de visibilidade pentecostal na televisão, graças a um sistema de centralização de todas as ofertas em dinheiro oriundas de todas as redes de templos, em direção a um caixa único, o que lhe permitiu, em pouco menos de 25 anos, assumir uma enorme presença no espaço público, tanto na mídia como na política brasileira. Por isso mesmo, a sua programação tende a se transformar continuamente, assumindo características de transmissão racionalmente planejada, dinâmica e com capacidade de assimilar características de seus adversários e competidores, usando estratégias típicas do marketing e da propaganda empresarial modernos.

Palavras chaves: Comunicação Religiosa; Evangélicos e Comunicação; Pentecostais e Televisão.

INTRODUÇÃO

Os protestantes, hoje mais conhecidos como evangélicos, chegaram ao Brasil na segunda metade do século XIX, quando o país ainda possuía um grande número de pessoas excluídas do círculo da literalidade – os analfabetos. O alto índice de analfabetismo e de subdesenvolvimento era visto então pelos

evangélicos como uma “praga social” ou uma herança do catolicismo, que por “maldade” de seu clero, mantinha muitas pessoas no estágio de cultura iletrada ou de oralidade. Os evangélicos acreditavam que a Bíblia poderia ser lida e explicada diretamente pelos crentes e até mesmo sozinha poderia desempenhar um papel transformador de quem a lia.

Aqueles missionários pioneiros, todavia, vinham de uma sociedade em fase adiantada da urbano-industrialização. Nela, a cultura literária estava estabelecida há vários séculos, e a Bíblia ocupava um papel fundamental tanto no processo civilizador como até mesmo nas revoluções, como nos mostram historiadores como Christopher Hill (2003) ou Peter Burke e Roy Porter (1993). Houve então, como não poderia deixar de ser, um descompasso entre missionários e nativos, gerando falhas no processo de comunicação, talvez um dos motivos foi a falta de um crescimento explosivo do protestantismo tradicional. Uma maior identificação com a cultura latino-americana, católica, indígena e negra somente viria acontecer décadas mais tarde, já no século XX, com o segmento pentecostal.

É claro que esse distanciamento entre emissores e receptores da nova religiosidade protestante no Brasil e América Latina, deu origem a comunidades religiosas em que interagiam pessoas distantes para não dizer renunciantes da cultura popular. Isto porque, a conversão implicava no abandono das culturas de origem, e na inserção dos recém convertidos em comunidades alternativas e contra-culturais. Nelas havia uma cultura mediada pela literatura ou pelas escrituras sagradas, a qual pretendia ser no futuro, a cultura ideal e hegemônica dentro de um mar de analfabetismo e oralidade. Daí terem esses pregadores, oriundos da modernidade urbana e de uma cultura centrada na escrita no mundo anglo-saxão, recebido de um historiador do protestantismo brasileiro, Emile-G. Leonard (1963), a reputação de serem eles

portadores de uma “religião do livro”. Coincide também, essa inserção protestante no Brasil, com o que Richard Graham chamou de descoberta da “salvação individual”¹, que segundo Antonio Gouvêa Mendonça (1984), foi um fenômeno que envolveu no mundo rural brasileiro “homens livres e pobres” soltos no espaço social e que por isso mesmo se tornaram os primeiros adeptos da salvação da alma individual e da corrida em direção da Canã celestial.

Todavia, aquele estilo de religiosidade centrado no texto escrito, no século seguinte, cederia lugar a uma “religião do espírito”, que mais facilmente iria se adaptar à esfera da oralidade, em um primeiro momento e, ao mundo das imagens eletrônicas, numa fase posterior. No entanto, essa fama assumida pelos protestantes de serem portadores de uma “religião literária”, se deveu também à ênfase dos reformadores do Século XVI ao texto escrito da Bíblia, às confissões de fé, aos catecismos e comentários bíblicos. Essa estratégia assumida pelos reformadores tinha por finalidade esvaziar a legitimação do catolicismo, que se baseava em redes de tradições milenarmente estabelecidas. Contudo, no que pese a centralidade protestante no livro, não se pode separar a palavra falada da experiência com o sagrado, por mais privilégios que se outorguem aos relatos escritos, como bem assinala Walter Ong.²

O fenômeno das religiões de transe e do pentecostalismo expressa a importância que se dá, não somente no Brasil, mas em todas as sociedades em que cultura da oralidade leva vantagem, à criação de processos comunicacionais em que uma vasta parcela

¹ Graham, Richard. *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914)*. São Paulo. Brasiliense. 1973, 287.

² Ong, Walter J. *Oralidade y escritura: Tecnología de la palabra*. México. Fondo de Cultura Económica. 2001, 78.

da população, geralmente formada pelas camadas mais baixas da sociedade, criam os seus próprios meios de comunicação, nos quais inscrevem códigos de linguagem e canais paralelos e marginais de comunicação social, como demonstrou Luiz Beltrão (1980) em uma obra pioneira sobre a comunicação dos marginalizados, o que ele chamava de “folkcomunicação”.

Não nos interessa nesta apresentação fazer uma análise histórica da pregação evangélica por meio da imprensa escrita, mas, sobretudo através do rádio e da televisão. Mesmo assim é necessário começar pela vocação literária do protestantismo, desde os tempos de Lutero e Calvino. Porém, inserimos neste texto um rápido bosquejo histórico de como se deu o despertar dos evangélicos, da segunda metade do século XX, para o uso da televisão como um dos principais meios de comunicação social, principalmente após os anos 80, com o fortalecimento das igrejas “neopentecostais”.

Apresentamos também aqui uma síntese histórico-descritiva de como se deu a ocupação de partes da mídia televisiva brasileira pelas igrejas neopentecostais, particularmente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) e Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC), todas surgidas após 1977, a partir do Rio de Janeiro ou de São Paulo, cidades àquela altura com mais de cinco milhões de habitantes.

Deixamos de lado neste texto o notável despertar da Igreja Católica Apostólica Romana para o uso da televisão, estratégia que tem sido vista por vários especialistas, entre outros Brenda Carranza (2000) como o principal esforço para reduzir a sangria de fiéis para o pentecostalismo no Brasil. Essa Igreja, que possuía centenas de emissoras de rádio no país, somente há cerca de 10 anos, principalmente por meio da Renovação Carismática Católica, passou a investir com mais força na mídia televisiva.

Um importante papel está desempenhando na sociedade brasileira de hoje a “Rede Vida de Televisão”, assim como algumas outras emissoras regionais, tais como a “Canção Nova” e a “Século XXI”, ambas no interior de São Paulo, que juntamente com outras emissoras católicas de TV, estão comprometidas com o movimento de renovação carismática católica. Todas elas inauguraram uma nova forma católica de se fazer televisão no país, porém, não muito distante da forma neopentecostal de usar essa mídia.

1. DA ORALIDADE À TELEVISÃO: UM BOSQUEJO HISTÓRICO DO JEITO EVANGÉLICO DE USAR E ABUSAR DA TELEVISÃO.

A história do surgimento de novas formas de comunicação social entre os evangélicos pentecostais acompanhou passo a passo o processo de secularismo e de pluralidade cultural hoje predominante na cultura brasileira. Mas, a que se deve o sucesso do estilo carismático ou pentecostal? De que maneira a passagem do estágio da oralidade para uma cultura mediática eletrônica e televisiva contribuiu para a explosão pentecostal entre nós? Quentin J. Schultze³ ofereceu uma tentadora explicação ao adotar a tese de que “a primazia do oral sobre a cultura literária entre os pobres latino-americanos garante que qualquer impulso protestante existente mova essas pessoas em direção de um pentecostalismo tradicional”.

³ Schultze, Quentin J., "Orality and power in Latin American Pentecostalism", en Miller, Daniel R. (editor). *Coming of age: Protestantism in Contemporary Latin America*, Lanhan MD. University Press of America. 1994, 67.

Fica claro, portanto, que estamos diante de processos comunicacionais contraditórios, que apesar de nascidos de culturas “orais-auditivas” e de outras “literariamente centradas” fazem dialogar pessoas oriundas do mundo pré-literário e pós-literário. Nesse sentido, as relações do tele-evangelista norte-americano, Jimmy Swagart, com a mídia eletrônica, conforme analisado por Schultze, se mostram como um casamento perfeito entre a oralidade e o mundo da televisão, isto é, entre o oral e o imagético. Esse enlace permite uma melhor compreensão da construção das bases sobre as quais funcionam alguns dos grandes impérios de comunicação religiosa no coração do capitalismo como nos mostra Alec Foege (1996), em um texto sobre a máquina mediática criada por Pat Robertson nos EUA, com profundas implicações para a ascensão política da direita norte-americana. Análise semelhante faz Jacques Gutwirth (1998) ao relacionar os modelos norte-americanos de igrejas eletrônicas às possíveis chances de aparecimento de um tele-evangelismo “a la francesa”.

Voltando à histórica vocação literária do protestantismo recordamos que as atividades dos missionários pioneiros no Brasil se deram enquanto eles pressupunham que se comunicavam de uma forma clara a sua mensagem, as quais eram bem entendidas pela população nativa. Todavia, o próprio Ashbel Green Simonton (1833-1867), iniciador do presbiterianismo no Brasil, depois de escrever um de seus primeiros sermões quando ainda aprendia a língua portuguesa a ser apresentado a um pequeno grupo de pessoas, registrou em seu diário que somente percebeu ter surgido alguma empatia com o auditório quando resolveu abandonar o sermão escrito e falar espontaneamente sobre a sua experiência de fé. Dá-se para entender o motivo pelo qual a síntese entre emoção e razão, predominante no meio reavival dos EUA e sintetizado pelo movimento metodista, produziu no Brasil um protestantismo mais “cordial”, portador de características ligadas ao coração (de cordis), para se usar as palavras de um historiador

Sérgio Buarque de Hollanda (1963), que criou a expressão “homem cordial” para designar o “sentimentalismo” do homem brasileiro resultante da mescla indígenas-negros-portugueses.

A atividade “literária” daqueles missionários giravam ao redor de hinários, panfletos, textos didáticos e catequéticos, quase sempre traduzidos do inglês para o português. Nesse contexto, seria quase inevitável que a Bíblia se tornasse um objeto de culto, uma espécie de fetiche para muitos. Além da Bíblia e de porções dela, os missionários divulgavam catecismos e uma literatura piedosa, mística e evasiva, escritas com o objetivo de converter pessoas. Entre outros livros estava *O Peregrino*, de John Bunyan (1628-1688), um clássico do pietismo e puritanismo inglês. Mas, essa chegada dos missionários na América Latina foi antecipada pela visita à região de agentes das sociedades bíblicas americana e inglesa, que tal como James Thomson (1781-1854), que distribuíam Bíblias no Brasil e na América hispânica desde as primeiras décadas do século XIX.

Ora, essa ênfase na literatura levaria os protestantes a se unirem aos liberais latino-americanos, que incluíam em seus projetos políticos a difusão de redes de escolas destinadas à popularização da escrita e leitura entre a população de um modo geral, dentro de uma herança iluminista, fato esse apontado por diversos escritores como Jean-Pierre Bastian (1997). Como resultado de acordos ideológicos com os liberais nasceu uma atuação missionária voltada à implantação de escolas. Isso significa que o processo de alfabetização se tornou uma mola mestra na ação pioneira dos evangélicos no Brasil. Desse esforço surgiriam escolas e mais tarde universidades como a Universidade Presbiteriana Mackenzie, em São Paulo, ou a Universidade Metodista de Piracicaba.

Um outro sinal dessa vocação missionária pela “religião literária” foi a inclusão na liturgia de batismo infantil da promessa

dos pais de que no momento oportuno iriam ensinar à criança as primeiras letras, a fim de que elas ao crescerem pudessem ler, por si mesmas, as sagradas escrituras. Um outro exemplo vem de Simonton que, como representante religioso norte-americano formado em Princeton, não somente introduziu o presbiterianismo no Brasil, mas lançou o primeiro jornal não-católico no país: a “*Imprensa Evangélica*” (1864), organizando também o primeiro seminário teológico para a formação de um clero que pudesse fundamentar a sua pregação em uma leitura fundamentada numa exegese e hermenêutica corretas dos textos bíblicos. Não é de se admirar que até o final do século XX, o pastor presbiteriano brasileiro ainda não se reconciliou com as câmeras de televisão e com um ministério midiático.

No entanto, o sucesso da propagação da mensagem evangélica entre o povo mais pobre, num país predominantemente católico e de longa tradição oral-auditiva, se deu muito mais por meios não-literários do que pela difusão da literatura evangélica. Por outro lado, a existência de pessoas letradas nas cidades oferecia condições para o surgimento no Brasil, já na passagem do século, de diversas editoras e gráficas evangélicas. Essa preocupação com a comunicação escrita levou os grupos evangélicos, além dos presbiterianos, batistas, metodistas, luteranos, e mais tarde, até mesmo os pentecostais, à organizarem suas casas publicadoras, editando, imprimindo e distribuindo suas respectivas literaturas. De modo semelhante Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia e Espíritas Kardecistas, também se tornaram religiões literárias em um país em fase de alfabetização. Juntos esses grupos publicam hoje milhões de exemplares anuais de livros e revistas inspirados em seus fundadores. Mas, por motivos que não vem ao caso registrar aqui, nos anos 80 e 90, os metodistas, presbiterianos, batistas e pentecostais da Igreja Assembléia de Deus tiveram muitas dificuldades para manterem suas enormes casas publicadoras. Algumas delas, como a Metodista e a Batista (Juerp),

simplesmente faliram. Não seria indício dos limites da comunicação religiosa escrita numa sociedade a caminho da “aldeia global”?

A introdução no Brasil nos anos 70 e 80 da “igreja eletrônica” norte-americana, se deu com a tradução e apresentação de programas produzidos pelos televangelistas Jimmy Swaggart e Rex Humbard. Naquele período assistimos as primeiras tentativas de se transplantar para os canais de comunicação latino-americanos uma realidade que ultrapassava a tudo o que até então se produzia nos países ao sul do Rio Grande. Uma tentativa pioneira e seminal de abordagem dessa fase, que parecia ser dentro da “teoria conspiratória” mais um desdobramento do imperialismo norte-americano, foi sem dúvida o estudo de Hugo Assmann (1986) intitulado: *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*, por ele mesmo considerado apenas um esboço introdutório as pesquisas na área da comunicação religiosa. Entretanto, essa obra marcou época nos estudos da comunicação religiosa brasileira, captando um momento em que um processo de aculturação dos tele-evangelistas nativos do novo meio de comunicação tido como a “última palavra em termos de pregação do evangelho.”

Assim, já no decorrer dos anos 80, surge uma geração de tele-evangelistas nativos, que com muitas dificuldades, na maioria dos casos, começou a partir de casos isolados, criar conglomerados de comunicação religiosa, dos quais a Rede Record de Televisão, adquirida no final de 1989 pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) se tornaria o exemplo de maior sucesso. Ora, nos primeiros tempos os evangélicos alugavam espaço nas rádios e emissoras de televisão, submetendo-se aos preços e caprichos de uma elite empresarial brasileira. Porém, no início dos anos 90, eles passaram a deter capital financeiro suficiente para comprar seus próprios veículos de comunicação, criando desde então um

estilo próprio de se comunicar com a sociedade brasileira. Levou vantagem nessa corrida a IURD que conseguiu estabelecer formas originais de captação de recursos, estabelecendo um caixa único para o qual atraem-se o dinheiro oriundo de toda a rede capilar de templos, atingindo-se mais de dois mil deles, somente no Brasil.

No entanto, essa ligação entre organizações religiosas e investimentos no campo da mídia tem exigido, além dos esforços de todos os fiéis, como no caso da Igreja Renascer em Cristo ou da Igreja Internacional da Graça de Deus, um conjunto de decisões e investimentos considerados pela Polícia Federal, Receita Federal e Judiciário brasileiro, formas pouco adequadas à legislação do país, para não se dizer da ética pregada por essas igrejas. Por exemplo, a compra da Rede Record pela IURD, no final de 1989, segue até hoje, 16 anos depois, o balancear do pêndulo entre a denúncia e o esquecimento por parte da opinião pública de “escândalos” que envolviam remessa de dinheiro ao exterior, não pagamento de impostos e taxas e outras inúmeras ilegalidades, segundo denúncias da imprensa, que desde o final dos anos 80 não deixa a IURD em paz. Apenas alguns exemplos: Na *Folha de S.Paulo* (10-8-99, caderno 1, p.8) podia-se ler: “Polícia Federal investigará empresas da Universal” ou “Localizadas em paraíso fiscal, companhias remeteram dinheiro usado na compra da TV Record do Rio”. Vinte dias antes, em uma entrevista ao mesmo jornal (20-7-99) Dermeval Gonçalves, superintendente da Rede Record, informava que a Rede era formada por 60 emissoras, sendo 18 próprias. Perguntado sobre o peso da Igreja no faturamento da TV e os mecanismos de montagem da rede da IURD de comunicação social ele respondeu:

A Igreja representa cerca de 15% do faturamento bruto. Com o dinheiro pago pela Universal, saneamos as finanças, compramos emissoras e equipamentos e construímos instalações novas (...) só em São Paulo a Universal gastou US\$100 milhões em terrenos,

equipamentos e construções. Seguramente já foram investidos mais de US\$500 milhões na Rede Record (incluindo a compra de emissoras). Hoje a Record vale pelo menos dois bilhões de dólares. (...) Temos dois canais na África e cobrimos a América Latina por satélite. Estamos negociando a compra de uma TV no Paraguai. A Argentina, como o Brasil, proíbe capital estrangeiro em radiodifusão, mas estamos preparando pastores argentinos para comprarem uma emissora. [Mas, vocês não temem que um pastor estrangeiro abandone a Igreja e fique com a TV?] É um risco. No Brasil, eu tenho como controlar, mas fora do país fica mais difícil. No momento em que o pastor ou bispo se torna acionista de uma emissora, assina um outro contrato, com a data em branco, transferindo suas cotas. Se ele morrer, ou se abandonar a Igreja, ponho uma data anterior no contrato e transfiro as cotas para outro líder da Igreja.

Como resultado dessa política de investimentos, na mesma época, a *Folha de S.Paulo* (26-7-99) informava que o Ibope (índice de audiência das emissoras de TV em São Paulo) da Record havia triplicado em 32 meses, crescendo 200% naquele período. Porém, já em 1995 a Rede Globo de Televisão estava temerosa da concorrência da emissora dos novos pentecostais. Por isso mesmo, apresentou durante dias seguidos, em seus principais telejornais, muitas denúncias sobre a ligação Rede Record-IURD. No final dessa “guerra religiosa”, que era muito mais uma batalha pelo controle da audiência, o então Presidente Cardoso mandou cessar o clima de belicosidade, por intermédio de seu Ministro das Comunicações.

Por parte da IURD-Record “a guerra religiosa” terminou com uma série de concentrações públicas de protesto contra a Rede Globo, usando para isso o velho slogan protestante: “a liberdade de culto no Brasil está sendo ameaçada” (*Folha de S.Paulo*, 5-1-96). Essas denúncias iam desde a lavagem de dinheiro doado pelo tráfico de drogas da Colômbia até propaganda abusiva de milagres. Dessa

época algumas denúncias foram apresentadas a Justiça de São Paulo, que com a eleição de um dos implicados, bispo Marcelo Crivella ao Senado, foi acolhida obrigatoriamente pelo Supremo Tribunal Federal em maio de 2005. Os investigadores, Promotores da Justiça, conseguiram rastrear a saída do Brasil de dinheiro coletado em templos, que foram parar em paraísos fiscais no Caribe, retornando ao país na forma de empréstimos à pessoas físicas, as únicas em condições de adquirirem ações de emissoras de televisão. Documentos reproduzidos pela revista semanal *IstoÉ* (nº 1858, de 25/5/2005) renderam a manchete: “As contas secretas da Igreja Universal. Documentos inéditos mostram como é desviado o dinheiro do dízimo e apontam o senador Marcelo Crivella (PFL-RJ) como o operador de empresas *offshore* nas Ilhas Cayman”. Segundo a revista, até o momento, o esquema teria “lavado” um total de 18 milhões de dólares norte-americanos.

Mesmo assim, apesar dos escândalos denunciados, há uma atração especial dos evangélicos pela mídia radiofônica e televisiva, uma vocação que se inscreve numa longa história de expansão e de mudanças que começaram, não no Brasil ou na América Latina, mas no interior do campo religioso norte-americano já nas primeiras décadas do século XX. Assim, em uma primeira etapa do uso evangélico da mídia radiofônica e televisiva houve, especialmente no caso da televisão, uma reprodução na América Latina do fenômeno norte-americano da “igreja eletrônica” e, mais recentemente, no campo da rede mundial de computadores (WEB) por meio da Internet.

Entretanto, a história dessa atração dos evangélicos pelo mundo da comunicação de massa está ligada, desde o seu início, já no século XVI, quando da Reforma protestante. Desde então, mais do que os católicos romanos, os evangélicos estão sempre interessados nas novas tecnologias de comunicação social. Isto ocorreu, a nosso ver, porque o protestantismo, surgido como

uma força minoritária dentro do campo religioso católico romano, porém aliado à modernidade, para se expandir precisou criar estratégias missionárias dinâmicas a fim de ganhar adeptos, aumentar o seu rebanho e vencer na guerra contra outras modalidades de cristianismo, particularmente o catolicismo. O resultado foi a criação de uma cultura peculiar, competitiva e agressiva, que passou a orientar as relações da IURD com quaisquer outros tipos de concorrência religiosa. Talvez isso tenha provocado o aparecimento de um círculo vicioso da IURD, que criou um império para fazer a Igreja sobreviver, mas que agora depende do dinheiro da Igreja a qualquer custo para dar continuidade ao controle de suas empresas pertencentes ao campo da comunicação social. Afinal de contas, a IURD para conseguir se legitimar num espaço religioso altamente competitivo, teve que jogar um jogo político e econômico para os quais a sua ética e moralidade explícitas não oferecem cobertura. Trata-se da formação de um concorrido mercado religioso, que segundo Lemuel Dourado Guerra (2003), funciona dentro de uma realidade mais facilmente captada à luz de metáforas como “mercado”, “competição” e “demanda” por bens religiosos, provocando o fortalecimento de uma notável “dinâmica na esfera da religião”.

Ora, na América Latina, um continente que esteve fechado ao Protestantismo até o início do século XIX, a religião evangélica se tornou “evangelizadora”, “missionária” ou “proselitista”, portanto, portadora de fortes traços anti-culturais. As suas formas de comunicação com essa sociedade iriam refletir essa dimensão apologética. Isso é possível perceber na linguagem de seus hinos mais tradicionais, em sua maioria compostos ou adaptados na segunda metade do século XIX, graças ao casal de missionários escoceses Sara e Robert Reid Kalley. Nesses cânticos predomina a retórica e a marcha de guerra, em que o Cristo aparece sempre como o “general” que vai à frente dos fiéis “soldados de Jesus”, os

quais estão em “guerra contra as trevas” e “contra os infiéis”, nos quais se incluíam, naturalmente, os “romanos” ou “ateus”. Uma análise dessa linguagem guerreira pode ser encontrado na análise de Mendonça (1984) já citada anteriormente.

Para legitimar essa retórica guerreira, os teólogos protestantes disseminaram a idéia de que era preciso recuperar a “pureza da Igreja”, que teria sido maculada por um processo de “paganização” desde o século IV. Daí a construção de “comunidades religiosas imaginadas”, que receberam o nome de “Igreja primitiva” com o objetivo de deslegitimar a Igreja resultante do processo de institucionalização no contexto do Império Romano, ou seja, o Catolicismo romano. Talvez esse fervor missionário anticatólico tenha sido o principal estímulo para que cada descoberta de novas tecnologias comunicacionais fosse encarada como uma “oportunidade dada por Deus” para a expansão de seu reino na face da terra.

Essa busca precoce dos evangélicos pelas melhores formas de se comunicar com a sociedade torna difícil imaginar a trajetória e os rumos da Reforma protestante desde Lutero (1483-1546) ou de Calvino (1509-1564), sem que se analise a ampla distribuição de livros e, mais recentemente, da utilização por eles, com desenvoltura profissional na maior parte das vezes, dos novos meios eletrônicos de comunicação de massa. Essa vocação dos evangélicos pela mídia radiofônica e televisiva se inscreve numa longa história de expansão e de mudanças que começaram, não no Brasil ou na América Latina, mas no interior do campo religioso norte-americano, já nas primeiras décadas do século XX. Assim, numa primeira etapa do uso evangélico da mídia radiofônica e televisiva houve, especialmente no caso da televisão, uma reprodução na América Latina do fenômeno norte-americano da “igreja eletrônica” e mais recentemente, no campo da rede mundial de computadores (WEB), conforme

pesquisas de Rita Laura Segato (1998), Airton Luiz Jungblut (2000, 2002).

Daí a constatação de que é necessário, para estudarmos a convivência dos evangélicos com esses meios de comunicação desde a imprensa até o surgimento da Internet, fazermos uma análise do fenômeno surgido nos EUA, já na era do rádio e da televisão, de um fenômeno que os especialistas, por falta de um termo melhor, têm chamado de “tele-evangelismo” ou de “igreja eletrônica”. Alguns desses estudos aparecem em textos de Robert Abelman e Stewart M. Hoover (1990); Hugo Assmann (1986), Steve Bruce; Quentin J. Schultze (1991); Jacques Gutwirth (1998). Porém, não podemos deixar de lembrar que houve muito antes da civilização da imagem, o estágio da palavra falada ou da oralidade, que somente mais tarde foi sucedido pelo da palavra escrita. Ora, foi no cristianismo, já do final do segundo século quando foi produzida e depois canonizada uma literatura que poderia ser dividida em hagiográfica, epistolar e teológica, produzida no decorrer do primeiro século cristão. Todos esses escritos foram reunidos em um cânon conhecido como Novo Testamento em oposição à Bíblia judaica.

Apesar dessa cristalização, na Idade Média ocidental, *verbum* e *scriptura* conviveram, embora de forma desigual, em um contexto em que a operacionalidade da revelação dependia da hierarquia da Igreja. Naqueles tempos, a comunicação da religião se dava dentro do circuito boca-ouvido-boca, nos púlpitos, nos confessionários e na dramatização da missa. Apesar dessa ênfase na tradição oral-auricular, na Idade Média ainda era possível ouvir, inclusive na literatura religiosa como nos mostra Paul Zumthor (1993) em seus estudos sobre a “literatura” medieval, o rumor de algo dinâmico, que precede a escrita religiosa vinda das profundezas do imaginário, explicitando uma rede de tradições na qual a palavra falada se aninhava.

Portanto há uma pré-história comunicacional, presumida e assumida pelos reformadores Lutero e Calvino, que sugere ser a compreensão protestante de difícil fundamentação na tradição medieval, carente de uma base exclusivamente escriturística, isto é, *sola scriptura*. Isso gerou o que Emile Leonard chamou de “religião do livro”, que pretendia ser iconoclasta em relação a outras formas de se comunicar. Nesse sentido, foi a “literalidade” e não a “oralidade”, para se usar expressões de Walter Ong, a marca dos evangélicos que hoje são chamados de “históricos” para se diferenciarem do pentecostalismo ou do carismatismo. Por isso, no Brasil do século XIX, devido a esse apego à Bíblia, os evangélicos mais antigos levavam para o templo, debaixo do braço, o exemplar de sua velha e surrada Bíblia de capa preta. Esse hábito, em algumas partes do país, fez com que os evangélicos recebessem o apelido de “bíblías”.

Com a chegada dos missionários-pregadores ao Brasil, a partir de 1855, começava uma ampla transformação do campo religioso, que depois viria acolher religiões não-católicas, algumas de origem protestante, entre elas o adventismo, os mórmons ou os russelitas. Após 1910, chegaram os pentecostais, que em São Paulo e Paraná (1910) deram início a Congregação Cristã no Brasil e no Pará (1911) o que posteriormente viria ser conhecido por Assembléia de Deus. Resultou desse crescimento que o campo religioso se tornou mais complexo, pluralista e competitivo. Um novo período de convulsões no subcampo protestante iria acontecer após a Segunda Guerra Mundial com o aparecimento no Brasil do “pentecostalismo da cura divina”. Foi então que novas expressões de pentecostalismo começaram a ganhar corpo nas grandes cidades, todos eles tendo como centralidade a pregação da cura, o exorcismo e a prosperidade.

Por isso mesmo é inútil estudar a visibilidade protestante na mídia, assim como a expansão pentecostal no rádio e televisão sem que se faça algumas referências às origens, desenvolvimento

e transformações do campo religioso brasileiro, assim como à atual competição por adeptos e à busca de uma presença significativa na esfera política.

Se tornaram atores privilegiados nessa arena os recém-chegados: Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça (1980) e Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986) do lado pentecostal e o Movimento de Renovação Carismático da Igreja Católica (1986) de outro lado. O rádio primeiro, depois a televisão, se tornariam os dois principais meios de comunicação social nas mãos dos novos pregadores.

Mas, por que os evangélicos sempre se deram melhor que os católicos no uso dos meios de comunicação de massa? Temos aqui uma pergunta importante, porém de difícil abordagem nos curtos limites desta exposição. Mas, basta verificarmos que a Igreja Católica, não obstante o seu pioneirismo na comunicação visual e sonora dos templos medievais (sinos, torres, vestes clericais, luz de velas, incensos, imagens de santos e mártires, etc.) descobriu o rádio, a televisão e a Internet sempre depois dos evangélicos. Seria a facilidade protestante fruto do espírito missionário, que na América Latina se tornou sinônimo de anticatolicismo?

Não pretendemos responder diretamente essa questão, mas devemos assinalar que o século XIX foi um período em que floresceram empreendimentos protestantes na América Latina, África e Ásia. Naqueles cem anos surgiram sociedades para editar e distribuir a Bíblia; grandes empreendimentos missionários especializados na pregação aos “povos pagãos”; estabelecimento de formas indiretas de propaganda religiosa por meio de escolas e hospitais; editoras e finalmente estações de rádio e de televisão. A mídia eletrônica é, pois, mais um capítulo dessa expansão missionária que visa “levar Cristo aos perdidos”, para se usar a linguagem dos evangélicos.

No entanto, essa necessidade de se “pregar o Evangelho a toda a criatura” era apresentada como uma exigência decorrente para os evangélicos da “grande comissão” dada por Jesus Cristo antes de seu desaparecimento. Conseqüentemente, os evangélicos viam nos meios de comunicação uma oportunidade para antecipar o final dos tempos, como nos mostra Jeffrey K. Hadden. A mentalidade que iria operacionalizar as novas mídias se implantou ainda no século XIX nos EUA.

Uma figura emblemática nesse início de modernização seria Dwight L. Moody (1837-1899). Moody era um pregador leigo, oriundo do comércio atacadista de calçados de Chicago, que aproveitou a experiência comercial para sofisticar as técnicas de comunicação religiosa. Entre as estratégias consagradas por ele estava a constituição de comitês locais que planejavam meticulosamente a sua campanha em uma determinada cidade. Na divulgação dos eventos usavam-se cartazes, folhetos, e publicação nos jornais, convocando a população para assembléias que reuniam milhares de pessoas em busca do reavivamento espiritual ou de conversões.

Paralelamente a essa expansão mundial do Protestantismo, nos EUA já no final do século XIX, a população abandonava rápida e maciçamente o meio rural, aglomerando-se nos centros urbanos que se industrializavam, exigindo o aparecimento de novas tecnologias que dessem conta da necessidade humana de se comunicar e de quebrar o isolamento individual nas grandes cidades. Foi assim que os novos meios de comunicação caíram nas mãos da iniciativa privada, se tornando uma atividade comercial semelhante a quaisquer outras. A lógica capitalista ao prevalecer no controle da mídia iria exigir que os evangélicos aprendessem a usá-la caso quisessem ocupar algum espaço no mundo da “aldeia global”.

2. EVANGÉLICOS E MÍDIA TELEVISIVA NO BRASIL: RUPTURAS E CONTINUIDADES COM OS MODELOS COMUNICATIVOS TRADICIONAIS.

O uso da mídia radiofônica pelos religiosos nos EUA data dos primeiros dias de implantação do novo sistema de comunicação social, no início dos anos 20. Pouco menos de 30 anos depois, muitos dos evangelistas radiofônicos passam a usar a com desenvoltura a televisão. No final dos anos 60 já havia um considerável número de tele-evangelistas fazendo sucesso naquele país.

A partir de 1978, a mídia brasileira começou a vender tempo para alguns tele-evangelistas norte-americanos. Rex Humbard foi o primeiro deles, permanecendo no ar até 1984. Nessa mesma época foi apresentado durante algum tempo o *Clube 700*, de Pat Robertson. Mas, quem mais sucesso fez no Brasil foi Jimmy Swaggart, graças ao apoio recebido pela Assembléia de Deus brasileira, como observa Alexandre Fonseca Brasil (2003). Esses atores religiosos certamente exerceram uma forte influência tanto sobre empresários da televisão como sobre os pregadores pentecostais que aspiravam ter um espaço mais amplo na mídia. Muitos empresários da TV e outros do rádio, com problemas financeiros em suas empresas, tiravam proveito do “amor dos pregadores” pelas “almas perdidas” do Brasil, alcançando assim um faturamento melhor tal como faz hoje a Rede Bandeirantes, cujo horário nobre é alugado para a Igreja Internacional da Graça, do missionário R.R.Souares, segundo fontes paralelas não confirmadas, por cinco milhões de reais ao mês.

É claro que a inserção dos evangélicos na mídia televisiva brasileira sempre esbarrou no alto custo de cada minuto na TV, mas isso não era problema para os pregadores norte-americanos.

Também por isso, poucos programas evangélicos surgidos no início dos anos 60, no Brasil, conseguiram ficar no ar por muito tempo. As tentativas da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo em transmitir seus cultos e programas no antigo canal operado pela TV Continental, vizinha de seu templo, se limitaram a poucas experiências. Além do mais, fomos testemunhas disso, o coral de fundo, o púlpito emprestado pelo templo e o pastor devidamente togado, mostravam que evangélicos estavam despreparados para tirar partido desse novo e revolucionário veículo de comunicação social.

Os metodistas, em 1961, liderados pelo leigo Joel de Melo (*O Expositor Cristão*, 1-6-61) transmitiam todos os domingos, por meio do Canal 9 TV Excelsior de São Paulo, o programa “O cântico de nossa fé”, que segundo o jornal metodista alcançava 5% dos aparelhos ligados da cidade. Em 1963 já eram dois programas metodistas, sendo o segundo intitulado: “Vida Cristã” (*O Expositor Cristão*, 15-2-63). Naquela época três milhões de famílias brasileiras, geralmente as de classes mais altas, possuíam um aparelho de TV em casa. Uma outra experiência na TV, da Igreja Batista de Vila Mariana, transmitida por uma pequena estação de TV de São Paulo, a TV Gazeta, está no ar há mais de 35 anos. Seu programa *Um pouco de sol* sobreviveu ao seu fundador o Rev. Rubem Lopes.

No Rio de Janeiro, também no início dos anos 80, o batista Nilson do Amaral Fanini apresentava um programa de TV, chamado *Reencontro*, que chegou a ser transmitido por 88 emissoras. Fanini costumava encher estádios e, em 1982, conseguiu levar para o estádio do Maracanã cerca de 120 mil pessoas, inclusive o último presidente do ciclo militar, General João Figueiredo. Como resultado dessa colaboração dele, e por ter pedido votos para o partido da ditadura, Fanini foi agraciado, em 1983, com a concessão do Canal 13 do Rio de Janeiro, por 15 anos. Hugo Assmann (1986) descreve os bastidores da cessão desse

canal ao pastor batista. Aliás, a TV-Rio havia pertencido aos padres capuchinhos, proprietários da TV Difusora, em Porto Alegre. Na tentativa inicial de salvar a TV-Rio, que possuía muitas dívidas, os capuchinhos venderam a TV Difusora para a Rede Bandeirantes.

Mesmo assim, a TV-Rio acabou indo à falência e os capuchinhos acabaram perdendo os dois espaços estratégicos conseguidos pela Igreja Católica na área televisiva. No entanto, tudo parecia fazer de Fanini o Pat Robertson brasileiro. Mas, a sua estação, montada em parte com donativos norte-americanos (Billy Graham Evangelistic Association, Convenção Batista do Sul e, possivelmente com ajuda da Worldvision) e recursos oriundos da rica família de seu sogro, somente entrou no ar três anos depois. Mesmo assim, o ambicioso projeto não decolou e, alguns anos depois, pressionado por enormes dívidas, Fanini vendeu a sua participação majoritária (75% das ações) na empresa Radiodifusão Ebenéser Ltda, por meio de um contrato semi-oficial que se tornou definitivo, somente em 1997, quando encerrou o período obrigatório de 15 anos dado pelo governo para um empreendedor manter sob o seu domínio um canal de TV. O comprador foi Edir Macedo, da IURD. O grande problema de todos esses empreendedores era a falta de caixa de suas mantenedoras por um lado e de outro o desinteresse dos empresários da televisão em abrir espaço para a religião. Talvez eles acreditassem que o Brasil caminhava para o secularismo, pois mesmo os espaços cedidos para as missas católicas se limitaram durante décadas a uma pequena apresentação nas manhãs de domingo nas emissoras da Globo e na TV Cultura de São Paulo.

Essa situação de penúria quanto à sonhada participação na mídia televisiva levava os interessados no seu uso ao investimento nos horários decadentes ou nas madrugadas, quando então o preço de cada minuto era leiloado entre os que poderiam oferecer alguns

dólares a mais. A saída foi a aquisição pelos evangélicos de seus próprios meios de comunicação. Dessa forma eles passaram de *compradores* a *vendedores* de tempo, acrescentando ainda a vantagem de não precisarem se submeter aos preços e caprichos dos que lhes ofereciam espaço na mídia. R. R. Soares (IIGD) foi bem objetivo em uma entrevista (revista *Veja*) afirmando que os proprietários de emissora de televisão alugavam um horário para um pastor apenas temporariamente. Pois, bastava haver uma melhora na situação financeira para eles “chutarem o traseiro” do pastor. A saída para ele não é a de se acomodar com o horário nobre, que atualmente ocupa na Rede Bandeirantes, mas dar continuidade à montagem de seu próprio canal (uma TV a cabo que entrou em operação no final de 2004, que recebeu o nome de Rede de Televisão Internacional - RTI).

Portanto, a aquisição de suas próprias estações de TV possibilitou aos pentecostais alcançarem um melhor padrão de qualidade em seus programas, que deixaram de ser artesanais para se tornarem mais profissionais. Porém, isso só se tornou possível com o surgimento de empreendimentos religiosos que fossem mais eficientes na captação de recursos financeiros, que centralizassem em um *caixa único* as ofertas oriundas de todos os templos. Aperfeiçoaram-se assim as formas de gerenciamento desses recursos, dotando-os de liberdade para serem usados para bancar transações em faixas acima dos cinco milhões de dólares à vista, em qualquer momento.

Essa possibilidade de livre negociação, dentro de bases comerciais, somente se tornou realidade com a consolidação da IURD, fundada por Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares e Roberto Augusto Lopes. Macedo, um antigo membro da Igreja de Nova Vida e ex-funcionário da empresa estatal de loteria, no Rio de Janeiro, a partir de 1977 começou a montar o seu próprio empreendimento religioso aliando, nos anos seguintes, os seus

companheiros fundadores. Passados 28 anos, a Igreja Universal do Reino de Deus é o maior sucesso “empresarial-religioso” do terceiro-mundo, com filiais em dezenas de países do hemisfério norte, conforme escritos de Ari Pedro Oro, André Corten e Jean-Pierre Dozon (2003).

O negócio empreendido pela IURD, no campo da comunicação social, não se limitou à compra da Televisão Record, adquirida em 1989 por 45 milhões de dólares e modernizada em março de 1995. Mas, acrescente-se a esse negócio a compra da sede e equipamentos da “TV Jovem Pan” pelo preço de 15 milhões de dólares. Ora, a Record é composta por cerca de 30 emissoras de TV no país e de outras estações de TV no interior do país. A Rádio Record de São Paulo, por sua vez, passou a comandar um *pool* de outras 30 emissoras de rádio. Este vasto império inclui mais de quatro mil templos, espalhados nas grandes e médias cidades brasileiras (com alguma dificuldade de penetração nas pequenas localidades), emissoras de rádio e de televisão no exterior; jornal *Folha Universal*, um semanário com uma tiragem superior a um milhão e meio de exemplares; um moderno parque gráfico; um pequeno Banco; uma empresa de turismo e até mesmo uma fábrica para produzir móveis e equipamentos para os templos, que geralmente são instalados em antigas lojas, supermercados, cinemas ou galpões industriais adaptados para funcionarem como igrejas.

No esquema de marketing da IURD, veículos de mídia como rádio, televisão, jornais, revistas e sites na Internet caminham juntos, empregando as mesmas ênfases para levar, a qualquer custo, as pessoas para o “endereço da benção” – os templos – transmitindo na mídia os rituais realizados nos vários templos locais, principalmente nos mega-templos construídos no Rio de Janeiro e em São Paulo, inserindo vinhetas e jingles, ressaltando os milagres, prodígios e resultados alcançados pela sua auto-proclamada eficiência simbólica. A insistência nos resultados, o

oferecimento de soluções para uma classe média premida pela crise econômica e para camadas pobres em busca de ascensão social, acrescido pelas mutações provocadas pela “pós-modernidade”, tudo fez com que a comunicação dessa Igreja escolhesse como meta a satisfação dos *sonhos* e *desejos* do público-alvo.

Para isso, a IURD se apropriou de símbolos tradicionais da religiosidade popular (a água abençoada, sal, óleo sagrado, pão e vinho, pedra-símbolos, flores abençoadas, manto sagrado etc.), da lógica e da linguagem operante no kardecismo, catolicismo, protestantismo popular e nas religiões afro-brasileiras. Há, por causa de sua atuação criativa no mercado dos bens simbólicos, diversos imitadores formados por seitas neocatólicas como por exemplo a “Rede Católica de Missões” ou outros pequenos empreendedores religiosos com poucos recursos de produção simbólica.

A Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC) foi fundada em São Paulo no ano de 1986. Hoje atende mais de 50 mil pessoas, que semanalmente passam por um antigo cinema no bairro do Cambuci ou em suas filiais espalhadas por toda a Grande São Paulo. Essa Igreja tem como líderes o casal de pastores Estevan Hernandez Filho, que usa o título de “Apóstolo” e de Sônia Hernandez, conhecida como “Bispa”. Toda a estratégia de Hernandez é montada sobre a moderna teoria de marketing (área na qual ele se profissionalizou desde quando foi gerente de marketing na IBM e na Itautec, empresas da área de informática). No entanto, a IARC se diferencia de outras na medida em que não esconde a sua estratégia e opção mercadológica. Muito pelo contrário, no seu organograma, a assessoria de marketing ocupa lugar proeminente. Ao montar a sua estratégia de trabalho Hernandez escolheu como público alvo a juventude. Para ela é dirigido o seu principal produto: “a música gospel”, que é uma mistura de vários ritmos como *rock*, jazz, samba com a música

protestante tradicional. A IARC opera várias emissoras de rádio e um canal de televisão, tendo em maio de 2005 inaugurado uma torre de retransmissão com mais de 100 metros de altura no centro financeiro de São Paulo.

É claro que após conquistarem um lugar seguro na mídia, os neopentecostais começaram a enfrentar pressões por parte de outras instâncias sociais produtoras de bens simbólicos. Rapidamente a “obscura seita carioca”, como o jornal *O Estado de S. Paulo* chamava a IURD no final de 1989. Alguns meses depois, nesse mesmo jornal, a IURD passou a ser considerada uma “ameaça pública”. Isso aconteceu precisamente quando Edir Macedo adquiriu a Rede Record de Televisão. Até então a IURD, ao lado da IIGD, de R.Soares, comprava espaço nas várias emissoras e dependia da boa vontade ou da sede de lucros dos empresários que mantém o controle sobre os veículos produtores de bens culturais – a TV brasileira. Foi aquela aquisição que consolidou uma tendência, também presente nos Estados Unidos, de os evangélicos penetrarem cada vez mais, no principal centro gerador de símbolos e mitos da cultura ocidental - a televisão.

A IIGD, organizada em 1980, se tornou o primeiro clone da IURD, para se usar um termo usado por Marion Aubré em alguns de seus escritos. Todavia, essa Igreja não se desenvolveu tanto quanto a matriz-concorrente, mais antiga e maior. Seu líder Romildo Ribeiro Soares, talvez não possua a mesma desenvoltura que Macedo demonstra ter para negócios, e por não ter tido a mesma visão “macediana” do dinheiro no culto, tem maiores dificuldades de obter recursos para alimentar on-line o seu caixa único. Macedo não se preocupa com os “colaboradores” de R.R.Soares e nem com os “Gideons” da Igreja Renascer em Cristo. O seu problema de captação rápida de recursos faz parte do mecanismo do próprio culto “iurdiano”. Mesmo assim, R.R.Soares mantém controle sobre 900 templos no Brasil, mas sobre apenas

alguns poucos no exterior. Seus programas diários, que já foram apresentados em horários “mortos” em termos de audiência (TV Gazeta, das 6h00 as 8h00 e TV Bandeirantes, das 5h30 as 7h00 da manhã), atualmente ocupam, por uma hora diária, o horário nobre da Rede Bandeirantes, todas as noites.

Enquanto isso, R.R. Soares monta e consolida a sua própria rede, neste momento disponível apenas em UHF e via satélite. Em 4/9/2003 a Agência Nacional de Telecomunicações – Anatel formalizou a autorização para a operadora “Rádio e Televisão Modelo Paulista” para operar em todo o território brasileiro (o governo brasileiro se considera o dono do espaço usado pelas emissoras de rádio e TV no país). O sócio-gerente desse empreendimento é Romildo Ribeiro Soares, que se apresentou como advogado, jornalista, empresário e pastor evangélico, pagando no ato a taxa de DTH no valor de R\$370 mil reais. Foi lhe dado um prazo de 18 a 24 meses para entrar em operação e a empresa, segundo o missionário, visa atingir as classes C, D e E, operando inicialmente 36 canais com uma pregação religiosa que visa “levar a palavra de Deus a essa geração”.

A programação atual da R.R. Soares na “TV Bandeirantes” tem o sugestivo nome de “Show da Fé”. Quem assiste ao culto em seu templo principal, um antigo cinema da capital de São Paulo, percebe que a liturgia foge da tradição protestante, assumindo a fórmula de módulos televisivos, os quais depois de gravados são transformados em programas distintos, sendo levados ao ar inclusive os quadros interativos nos quais o missionário dialoga com telespectadores distantes ou conversa com imagens que aparecem em um telão na frente da platéia.

Quanto a programação da IURD, desde 2002, tem apresentado uma forte ligação com os ritos mágicos e imaginário dos cultos afro-brasileiros, especialmente a Umbanda. É muito comum na

programação haver a convocação para uma híbrida cerimônia espiritual “de descarrego”, em que os pastores se apresentam com roupa toda de branco, falando em “pai das luzes” em um programa de TV intitulado “ponto de luz”, convidando as pessoas para a cerimônia mágica de libertação dos feitiços no “Templo Maior”, usando todo o aparato simbólico da Umbanda brasileira. No momento da oração final nos programas de TV, o pastor aparece com um copo de água na mão, fazendo uma associação imediata e subliminar com os rituais dos cultos afro-brasileiros. Na tela aparecem cachoeiras e beira-mar, lugares especiais de ligação com o sagrado na tradição africana. São nesses lugares que “pais” ou “mães de santo” aguardam a visita de seus guias, oferecendo aos orixás e entidades africanas os sacrifícios de seus adoradores.

Às vezes os programas da IURD apresentam os bens religiosos que serão distribuídos naquele dia nos “pontos de venda” (templos), entre outros: a “rosa ungida”, o “sal grosso”, o “manto branco sagrado”, a “pedra abençoada” (que teria sido pisada por Moisés no Monte Sinai), objetos que se transformam pelo toque das mãos dos “consagrados homens de Deus” (os pastores) em “abençoados meios de salvação e cura”. Tais recursos icônicos procuram exteriorizar uma graça invisível, trazer o “celeste porvir” para o “abençoadado presente” e levar para o templo as pessoas, cujos “endereços da felicidade” desfilam pela tela durante todo o tempo da programação.

O milagre, todavia, depende da frequência aos cultos, da disposição para o “supremo sacrifício” de uma sociedade capitalista (oferecer à Igreja seus dízimos e ofertas) e da participação nas várias “correntes de fé” em que a semana é dividida. Para cada grupo de carências há uma “corrente” formada por um ritual específico. O dinheiro ocupa um lugar central nas programações religiosas nesse tipo de pentecostalismo, pois, para receber “bênçãos” e “milagres” é preciso fazer uma “aliança com Deus”. O telespectador é instado

a cumprir a sua parte nesse pacto, contribuindo generosamente com seus bens materiais. Deus (“que nunca falhou e jamais falhará”) garante a benção e fará a parte dele. Se nada ocorreu é porque, obviamente, não houve fé suficiente por parte do fiel. Nesse caso, *a priori*, a culpa não é da Igreja (intermediária) ou de Deus, mas sim do ser humano que fez algo errado, ou então, duvidou em algum momento de que o milagre fosse possível. A profecia inicial (quase sempre formulada interiormente com dúvidas e receios) de qualquer forma se cumpre, preservando a fórmula mágica de quaisquer fracassos.

COMCLUSÃO

Diante dos comentários aqui expostos podemos concluir, que o processo de aproximação do *Templo* com o *Mercado* está em franco progresso no Brasil, e que a mídia eletrônica favorece tal realidade. Até porque, esses fenômenos religiosos ou mercadológicos estão sendo diariamente colocados diante dos receptores através das programações religiosas direcionadas por um eficiente sistema de marketing. Assim, mesmo sem discutirmos longamente, podemos perceber que tais fenômenos religiosos (ou comerciais?) trazem no seu bojo uma nova forma de relacionar “religião” e “comércio”, televisão de massa e atendimento seletivo das pessoas, provocando também uma recomposição de crenças num contexto marcado pela predominância da mídia nesse processo de reorganização dos valores de uma sociedade em transformação rápida e profunda. Certamente, muitos dos paradigmas tradicionais não mais conseguem registrar tais mudanças e nem dão conta da complexidade existente por detrás dessa nova realidade.

Por outro lado, estamos diante de um processo de globalização, que opera em nível econômico, cultural e social. Somente ingênuos

achariam que a prática religiosa iria permanecer intocada. Desse novo panorama emergem novas ideologias, processos institucionais e estratégias de comunicação, exigindo novos perfis de “crentes” e de “agentes pastorais”. A visão de mundo, como um enorme *shopping center*, tende a fundir “templo” e “mercado” da mesma forma como se dá a fusão entre “religião” e “entretenimento”, um tema abordado pelo pesquisador brasileiro Daniel Galindo (2004). Não é um mero acaso, portanto, que num dos principais centro de compras (Mall) de São Paulo há uma capela, pois pessoas aborrecidas de comprar “mercadorias materiais” devem ter ali um espaço para a aquisição de “mercadorias espirituais”.

Para esse momento novo há também “novos movimentos religiosos”. Assim o “consumidor”, o rei do pedaço, poderá “livremente” exercitar o seu direito de escolher o melhor “cardápio simbólico” para si, independente da tradição teológica ou religiosa. Ou, para sermos mais coerentes com a hipótese aqui exposta, o consumidor poderá, a partir dos ingredientes oferecidos, ele mesmo montar o prato com os alimentos que lhe convém. No entanto, até agora ninguém questionou que, antes de ser colocado no “balcão”, algum agente religioso, obedecendo a certas lógicas “ocultas”, fez a escolha antecipadamente para “facilitar” a vida do “consumidor” religioso.

O modelo de fazer televisão varia de um para outro grupo religioso. Programas da IURD conseguem levar o telespectador a participar ao vivo por meio do uso do telefone, fax ou e-mails que são lidos ou das palavras que são colocadas no ar pelo apresentador do programa. Nas madrugadas, pessoas que trabalham a noite, ou perderam o sono por causa dos problemas, encontram um “pronto socorro espiritual”, onde um conselheiro lhe pode oferecer alguma ajuda psicológica ou espiritual.

Essa invasão neopentecostal do espaço midiático brasileiro gerou uma rede de estações de televisão que a tabela abaixo nos permite visualizar:

| Emissoras de TV pertencentes a evangélicos e católicos no Brasil | | |
|---|--------------|-----------------|
| Emissora de TV | Nº emissoras | Retransmissoras |
| Rede Vida | 01 | 325 |
| Canção Nova | 02 | 268 |
| Século 21 | 01 | 15 |
| Record** | 90 | 500 |
| Boas Novas** | 01 | 27 |
| Renascer** | 01 | — |
| Rede Internac.de Televisão-R.R.Soares | 01 | 76 |
| Fonte: Ministério das Comunicações. | | |

Bibliografia

- Abelman, Robert / Hoover, Stewart M. (edit.). *Religious Television. Controversies and Conclusions*. Norwood, New Jersey. Ablex Publishing Corporation. 1990.
- Assmann, Hugo. *A igreja eletrônica na América Latina*. Petrópolis. Vozes. 1986.
- Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México. Fondo de Cultura Económica. 1997.
- Beltrão, Luiz. *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo. Cortez Editora. 1980.
- Bruce, Steve. *Pray TV. Televangelism in America*. London and New York. Routledge. 1990.
- Burke, Peter / Porter, Roy (org.). *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo. Unesp, 1993.
- Carranza, Brenda. *Renovação carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. 2ª ed. Aparecida. Editora Santuário. 2000.
- Fooge, Alec. *The empire God built: Inside Pat Robertson's media machine*. New York. John Wiley & Sons, Inc. 1996.
- Fonseca, Alexandre Brasil. *Evangélicos e mídia no Brasil*. Bragança Paulista. Editora Universidade São Francisco. 2003.
- Galindo, Daniel. "Religião, mídia e entretenimento: o culto tecnofun", em *Estudos de Religião*", año XVIII, n. 26, 24-52.
- Grahan, Richard. *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914)*. São Paulo. Brasiliense. 1973.
- Guerra, Lemuel Dourado. *Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa. Idéia. 2003.
- Gutwirth, Jacques. *L'église électronique: la saga des télévangélistes*. Paris. Bayard Éditions. 1998.
- Hadden, Jeffrey K. HYPERLINK «<http://www.religiousbroadcasting.lib.virginia.edu/radio,html>», www.religiousbroadcasting.lib.virginia.edu/radio,html, capturado em 26/2/04.
- Hadden, Jeffrey K. *The rise and fall of American televangelism*. Annals, APSS. May 1993, 113-130.

Hill, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2003.

Hollanda, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Brasília. UnB. 1963.

Jungblut, Airton Luiz. *Nos chats do Senhor: um estudo antropológico sobre a presença evangélica no ciberespaço brasileiro*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Porto Alegre. 2000.

Jungblut, Airton Luiz. *Os evangélicos brasileiros e a colonização da Internet*, em Ciências Sociais y Religión, Ano 4, n. 4, Porto Alegre. 2002, 149-166.

Léonard, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo. ASTE. 1963.

Mendonça, Antonio Gouvêa. *Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, 1ª ed. São Paulo. Paulinas. 1984.

Ong, Walter J. *Oralidad y escritura: Tecnología de la palabra*. México. Fondo de Cultura Económica. 2001.

Oro, Ari Pedro / Corten, André / Dozon, Jean-Pierre. (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo. Paulinas. 2003.

Schultze, Quentin J. *Televangelism and American Culture. The business of Popular Religion*. Grand Rapids. Baker Books. 1991.

Schultze, Quentin J., "Orality and power in Latin American Pentecostalism", en Miller, Daniel R. (editor). *Coming of age: Protestantism in Contemporary Latin America*, Lanhan MD. University Press of America. 1994, 65-88.

Segato, Rita Laura. "La economía del deseo en el espacio virtual: conversando cristianismo en el Internet", en: Masferrer, Elio (org.). *Sectas o iglesias: Viejos y nuevos movimientos religiosos*. México. Aler/ Plaza J. Valdes Editores. 1998.

Thompson, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis. Vozes. 1998.

Zumthor, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo. Companhia Das Letras. 1993.

Televisión religiosa en Guatemala: la experiencia pentecostal*

DENNIS A. SMITH**

1. LOS LÍMITES DE LA MODERNIDAD

Nos prometieron otra cosa. La modernidad, nos dijeron, nos traería todos los beneficios de la razón humana: la ciencia y la tecnología nos otorgarían el control sobre el medio ambiente, se acabaría toda carencia; la pasión ciega daría lugar al entendimiento; hasta nuestros demonios interiores quedarían apaciguados por las bondades del progreso. Cuando Brasil, por ejemplo, emprendió su aventura accidentada hacia la modernidad en el siglo 19, tomaron como lema “Orden y Progreso.”

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

** Dennis A. Smith, licenciado en comunicación social, presidente de la Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana [región América Latina].

*A pesar de los esfuerzos
heroicos de la sociedad
cívil, lo cierto es que la
seguridad, el estado del
derecho, la tolerancia
social y el desarrollo
socioeconómico no han
logrado florecer en
América Latina.*

Hasta la religión promovería las bondades de la modernidad. Los dictadores liberales desde México y Guatemala hasta Brasil encontraron en la empresa misionera protestante, un aliado ideológico imprescindible en su lucha contra la institución más rica y más poderosa que existía en América Latina en aquel entonces: la Iglesia Católica Romana. Las escuelas y hospitales construidos por los protestantes, junto con el espíritu práctico y empresarial de sus misioneros, motivaría la cultura latinoamericana a acoplarse a las ideologías emergentes de Europa y los Estados Unidos. Además, una liturgia basada en el discurso teológico y razonado de los protestantes y un discurso basado en el análisis científico del texto escrito, desafiarían el –así considerado– “obscurantismo medieval de los católicos”.

Algo nos pasó rumbo al imperio de la razón. Dos siglos de modernidad nos han paseado por un sin fin de conflictos políticos y económicos. Hoy nos encontramos en la misma situación en la que iniciamos esta aventura: somos una fuente de mano de obra barata y de recursos naturales para los países industrializados del Norte. Algunos latinoamericanos, sin duda, han cosechado los beneficios del progreso, pero hoy en América Latina la brecha entre ricos y pobres, mujeres y varones, zona urbana y rural, terratenientes y campesinos sin tierra está entre las más profundas del planeta.

El sistema que nos prometió el bienestar fundamentado en la ciencia nos ha traído la exclusión, la enajenación y el agotamiento. A pesar de los esfuerzos heroicos de la sociedad civil, lo cierto es que la seguridad, el estado del derecho, la tolerancia social y el

desarrollo socioeconómico no han logrado florecer en América Latina. La encuesta “*Latinobarómetro*” señala que el cincuenta y cinco por ciento de la población aceptaría un gobierno no democrático siempre y cuando tenga la capacidad de generar un amplio desarrollo económico.¹

El siglo XX iba a ser, supuestamente, un siglo secular. Sin duda, muchas de las instituciones religiosas tradicionales, tanto católicas como protestantes, han entrado al nuevo milenio en un profundo estado de crisis. Pero la religiosidad en sí, y el sentido profundo de espiritualidad del pueblo, es hoy más fuerte que nunca. En el caso latinoamericano, una expresión importante de esta religiosidad la encontramos en la televisión religiosa pentecostal. En este ensayo, analizaremos los antecedentes del movimiento pentecostal en Guatemala y la experiencia de cuatro telepredicadores guatemaltecos.

2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL PENTECOSTALISMO EN GUATEMALA

El movimiento pentecostal llegó temprano a Guatemala. En 1910 misioneros pentecostales independientes empezaron a trabajar en los departamentos de Totonicapán y El Quiché. En 1935, las misiones protestantes tradicionales, que sintieron desafiado su status por la presencia del movimiento pentecostal, respondieron a este reto creando el Sínodo Evangélico de Guatemala. Los grupos pentecostales nunca se sujetaron a la autoridad del sínodo, restándole así viabilidad y representatividad

¹ *Latinobarómetro 2004: Una década de mediciones*. 13 de agosto 2004, en “<http://www.latinobarometro.org>”.

al proyecto desde el principio.² Entre 1930 y 1950, los protestantes fundamentalistas, profundamente influidos por el sector conservador del movimiento “evangelical” de los Estados Unidos, llegaron a ser los árbitros de la ortodoxia protestante en Guatemala. Es en este período que los protestantes guatemaltecos llegaron a ser conocidos como *evangélicos*.

La electrificación del pentecostalismo

Hasta ese momento el movimiento pentecostal en Guatemala se había concentrado en pequeños pueblos y entre personas de escasos recursos económicos. En la década de los 50 se da un nuevo período de efervescencia al incursionar en el mundo de los grandes espectáculos religiosos urbanos. T. L. Osborne, un predicador estadounidense, inició en Guatemala la era de campañas de sanidad divina cuando llegó al país en febrero y marzo de 1953.

Durante su apogeo en los años 80, la presencia de la iglesia electrónica estadounidense en Centroamérica creó una situación incómoda para las iglesias locales. En un estudio realizado en 1985, el Consejo Evangélico Latinoamericano de Estudios

Entre 1930 y 1950, los protestantes fundamentalistas, profundamente influidos por el sector conservador del movimiento “evangelical” de los Estados Unidos, llegaron a ser los árbitros de la ortodoxia protestante en Guatemala.

Pastorales midió el impacto de la programación religiosa estadounidense entre la población cristiana activa, tanto católica como evangélica, de la región. Se encontró que el setenta por ciento de la muestra encontró más utilidad para sus vidas cotidianas en las

² Garrard-Burnett, Virginia. *Living in the New Jerusalem. Protestantism in Guatemala*. Austin. University of Texas Press. 1998, 40.

enseñanzas de Jimmy Swaggart que en las enseñanzas de su iglesia local. Caracterizaron los beneficios de sus programas con palabras como “bendición espiritual,” “consolación,” “consejos acertados,” “sanidad” y “bendición para la vida familiar”. Interesantemente, el estudio demostró al mismo tiempo, que el público no necesariamente confía en los telepredicadores. Al preguntar si Jimmy Swaggart, Luis Palau o el Hermano Pablo merecían su confianza, solamente el cuarenta por ciento de la muestra respondió positivamente. Aparentemente, ser confiable no es requisito para llegar a ser portador de bendición.³

La tecnologización del proselitismo religioso ha tenido un impacto profundo en el contenido del mensaje religioso en América Latina. La fe religiosa, y especialmente la conversión, son fenómenos muy complejos. Sin embargo, la televisión como medio requiere mensajes simples. Por eso, los pioneros en la producción de mensajes religiosos para los medios electrónicos, orientados por los principios doctrinales imperantes en el fundamentalismo religioso en los EUA, diseñaron estrategias de mercadeo evangelístico en términos simplificados e individualizados.⁴

La gran innovación de los telepredicadores pentecostales ha sido

³ Smith, Dennis A. y Adolfo Ruiz. "Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central". *Pastoralia*. San José, Costa Rica. CELEP 18 (1987), 147-155.

⁴ Smith, Dennis A. "The Gospel According to the United States: Evangelical Broadcasting in Central America", en *American Evangelicals and the Mass Media* (Schultze, ed.). Grand Rapids. Academie Books. 1990, 296.

*...los pioneros en la
producción de mensajes
religiosos para los medios
electrónicos, orientados por
los principios doctrinales
imperantes en el
fundamentalismo religioso
en los EUA, diseñaron
estrategias de mercadeo
evangelístico en términos
simplificados e
individualizados.*

El ser humano es capaz de superar muchas carencias, pero al arrebatarle el sentido de misterio y de trascendencia se pone en riesgo su misma humanidad.

simplificar el mensaje, eliminando el énfasis doctrinal y reduciendo su mensaje a un simple intercambio comercial de bienes simbólicos, individualizando el contenido emotivo de la televisión religiosa. “¿Quiere esperanza? ¿Anhela el perdón y la liberación? ¿Desea la sanidad, la riqueza, el poder?” Los televidentes son retados a demostrar su fe entregando su ofrenda al predicador, quien se presenta como el canal de la trascendencia, como

intermediario del misterio sagrado. Como sello de garantía se otorga un símbolo de lo sagrado: una rosa, un frasco de agua bendita, unas gotas de aceite ungido; asegurando que al emplear el símbolo sagrado en la forma indicada “Dios le liberará de sus demonios y le resolverá sus problemas”.

Jesús Martín Barbero señala que “La modernidad no ha cumplido muchas de sus promesas de liberación social, de liberación política, de liberación cultural. Pero hay una promesa que sí ha cumplido: y es la de desencantarnos el mundo. . .Ha racionalizado el mundo. Lo ha dejado sin magia, sin misterio”.⁵ El ser humano es capaz de superar muchas carencias, pero al arrebatarle el sentido de misterio y de trascendencia se pone en riesgo su misma humanidad. Confrontado con el desencanto, el ser humano ha construido siempre mecanismos de reencantamiento. Hoy, uno de estos mecanismos es la iglesia electrónica. Comenta Martín Barbero:

A mi modo de ver la iglesia electrónica está devolviendo la magia a las religiones que se habían intelectualizado, que se habían

⁵ Martín Barbero, Jesús. *Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático*. Lima. Diálogos. FELAFACS. 41 (1995), 71.

enfriado, que se habían desencantado. . .echa mano de las tecnologías de la imagen y. . .del sentimiento para captar la exaltación mesiánica, apocalíptica, y a la vez para dar rostro y voz. . .a las nuevas comunidades que son sobre todo ritual y moral, y mucho menos doctrina.⁶

Hoy, los espectáculos televisivos devuelven al discurso religioso la supremacía del símbolo, del gesto y del sentimiento, envuelto todo en una aura de misterio, de autoridad, de trascendencia.

3. ¿QUIÉN ES QUIÉN EN LA TELEVISIÓN RELIGIOSA EN GUATEMALA?

Alcanzar el éxito como “apóstol” presupone acceso a los medios electrónicos. A pesar de que la radio sigue siendo el medio de comunicación más importante en Guatemala, la televisión es el medio más prestigioso. Cuatro son los telepredicadores más importantes en este momento en Guatemala.

Jorge H. López, quien fundó la Fraternidad Cristiana en 1978, recibió capacitación teológica en los Estados Unidos y logró éxito ministrando a profesionales urbanos y a personas de negocios. Los programas de televisión de la Fraternidad Cristiana tienden a ser una simple transmisión de sus cultos religiosos. Estos cultos, sin embargo, no son típicos de la liturgia protestante guatemalteca, sino que presentan espectáculos muy elaborados. La música religiosa es presentada por músicos profesionales y artistas invitados, y se alterna con emotivos testimonios. El equipo de animación organiza el

*Alcanzar el
éxito como
"apóstol"
presupone
acceso a los
medios
electrónicos.*

⁶ *Ibid*, 76.

espectáculo en ciclos de cantos y testimonios diseñados para mover a la multitud hacia una catarsis emocional, expresada en un período de ferviente oración. Los programas de televisión producidos por la Fraternidad recuerdan las extravagancias religiosas del predicador estadounidense Jimmy Swaggart en la década de los 80, pero con valores técnicos más rústicos.

Fernando Solares empezó como un vendedor de seguros y orador motivacional. Se describe a si mismo como un ex-católico que participaba en las sociedades secretas de la masonería. Como dueño de un canal de televisión, puede decidir cuáles de los empresarios religiosos locales podrán colocar programación en su canal. Solares es muy conocido en Guatemala por la forma en que emplea su canal para recaudar fondos. Cada año realiza un programa donde solicita donativos tanto en efectivo como en especie. Durante el programa, las instalaciones del canal adquieren un ambiente carnavalesco: las y los fieles donan aparatos electrodomésticos, animales de granja y joyas de la familia que se ponen a la venta al público para beneficio del canal. El público alcanzado es de un estrato social menos acaudalado que el de sus competidores. Solares también se ha ubicado como el portador de la bandera del sionismo cristiano en Guatemala: defiende al estado de Israel y a los partidos políticos derechistas israelíes, justificando su interpretación de ciertas profecías bíblicas. Para consolidar su protagonismo en este movimiento, Solares ha construido un complejo llamado Tierra Santa. El gobierno de Israel ha reconocido a Tierra Santa como La Embajada Internacional Cristiana de Jerusalén en Guatemala.

Harold Caballeros es abogado de profesión. Estableció la iglesia El Shaddai en 1983. A partir de 1987, empezó a divulgar sus campañas de milagros y sanidad por el Canal 21. En 1988 se adjudicó el título de apóstol. El carisma especial de Caballeros es la guerra espiritual. En su libro, *De Victoria en Victoria: Conceptos*,

experiencias y técnicas sobre la guerra espiritual, Caballeros describe una visión que tuvo un día que estaba orando en su estudio, en la cual él se encontró cara a cara con una enorme serpiente. Después del incidente, se puso a investigar y llegó a la conclusión que la serpiente representaba la figura mítica de Quetzalcoatl, la serpiente emplumada que representa una de las más importantes deidades del antiguo panteón mejicano [azteca]. Llegó a la conclusión que la serpiente representaba un demonio que habitaba en un sitio arqueológico maya cercano dedicado al Quetzalcoatl. Además, empezó a creer que la historia guatemalteca, tan llena de dolor y desgracia, se debía a un trato que la población maya había hecho con este supuesto demonio. Por eso estableció como objetivo de su iglesia, equipar a un ejército espiritual capaz de instalar a Jesús como el verdadero y único Señor de Guatemala.⁷

Carlos A. Cash Luna. El ha entendido que en una sociedad de consumo, el dinero expresa valor: la forma en la que gastamos nuestro dinero expresa aquello en lo cual creemos. Se describe a sí mismo como un vehículo por medio del cual “el vino del Espíritu embriaga” a los fieles. El fruto de este vino, afirma, es la sanidad divina. Sus programas de televisión destacan sus “ministraciones del espíritu,” similares a las del

Estos cuatro telepredicadores guatemaltecos tienen fuertes nexos ideológicos y doctrinales con los Estados Unidos. A la vez, cada uno ha demostrado su capacidad para modificar los modelos importados según las exigencias particulares del contexto guatemalteco.

⁷ Caballeros, Harold. *De Victoria en Victoria. Conceptos, experiencias y técnicas sobre la guerra espiritual*. Miami. Caribe/Betania. 1999, 17.

telepredicador estadounidense Benny Hinn, donde las personas “ministradas” se desploman en un estado de éxtasis. En el programa, se asegura, hay médicos que constatan la veracidad de los milagros de sanidad. Luna tiene tres programas diarios en la red Enlace y en el servicio hispano de TBN. Su página de Internet incorpora, además, un enlace directo a esta cadena. Este predicador ofrece lo novedoso, lo atrevido, explorando siempre los límites del encuentro con la trascendencia. Siempre habrá un Cash Luna en la televisión religiosa: el mercado de bienes simbólicos exige su presencia.

Estos cuatro telepredicadores guatemaltecos tienen fuertes nexos ideológicos y doctrinales con los Estados Unidos. A la vez, cada uno ha demostrado su capacidad para modificar los modelos importados según las exigencias particulares del contexto guatemalteco.

4. COMPITIENDO POR EL MERCADO RELIGIOSO EN GUATEMALA

¿Por qué hay tantos telepredicadores en Guatemala? Guatemala es un país relativamente pequeño: ciento ocho mil kilómetros cuadrados; una población de trece millones de habitantes; cuarenta por ciento de la población vive en el área urbana; cuarenta y dos por ciento es menor de quince años; cuatro por ciento tiene más de sesenta y cinco años.

*Entre los
evangélicos, en
Guatemala, del
setenta al ochenta
por ciento son
pentecostales.*

La ciudad de Guatemala y su área metropolitana cuentan con dos millones y medio de habitantes; es la ciudad más grande de Centro América.⁸ En el campo religioso, el cincuenta

⁸ Cf. <www.prb.org>

y ocho por ciento de la población se considera católica, el veintiseis por ciento evangélica, el catorce por ciento sin nexos religiosos y el dos por ciento “otros”.⁹ Entre los evangélicos del setenta al ochenta por ciento son pentecostales.

El sociólogo y teólogo guatemalteco Héctor Castañeda, quien durante muchos años ha observado a los telepredicadores locales, considera que gran parte de su público son mestizos del área urbana.¹⁰ La etnicidad es un concepto fluido en Guatemala. Aproximadamente la mitad de la población es maya; una pequeña minoría de guatemaltecos, menos del dos por ciento, conserva una identidad étnica europea o norteamericana; el resto de la población son mestizos, conocidos en Guatemala como *ladinos*. Por siglos, los gobiernos han empleado tácticas desde el genocidio hasta la asimilación en su relación con la población maya. El ser maya hoy, no se limita a una cuestión étnica. Después de tantos años de violencia sexual, económica y cultural contra la población maya, son muy pocas las personas que pueden atribuirse raíces puras. En Guatemala hoy, mayas son aquellos que eligen identificarse como tales y quienes, a la vez, son aceptados como mayas por sus comunidades de referencia.

La población ladina cuenta también con una identidad ambigua. Hay personas mestizas que construyen identidades híbridas a partir de las cosmovisiones indígenas y occidentales que las rodean. Sin embargo, subyace en la identidad ladina el saberse fruto de la violencia sexual, cultural y económica perpetrada por siglos contra la población maya. Es común entre los ladinos despreciar a los mayas y descalificar sus tradiciones religiosas como una forma de “brujería”. Entre los ladinos pobres,

⁹ SEPAL. *Estado de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala. 2003, 5.

¹⁰ Héctor Castañeda. Entrevista grabada, 21 de octubre 2004.

por ejemplo, se oye frecuentemente el refrán: “Soy pobre, pero no soy indio”. Mucha de la literatura y arte de la región busca dilucidar estos conflictos. Un excelente ejemplo encontramos en la obra *The Divine Husband*, del guatemalteco-estadounidense Francisco Goldman.¹¹

A partir de estas características podemos hacer algunas observaciones preliminares sobre los telepredicadores guatemaltecos:

1. Guatemala siempre se ha caracterizado por la fragmentación religiosa. La espontaneidad y dinamismo del pentecostalismo ha servido como un espacio fecundo para el surgimiento de empresarios religiosos que, a partir de su liderazgo carismático, han establecido centenares de iglesias independientes. Estas figuras pelean entre sí para lograr ser reconocidos como portavoces legítimos del movimiento evangélico en Guatemala por autoridades gubernamentales y por los medios noticiosos. A principios del 2004, Jorge H. López de la Fraternidad Cristiana dio la bienvenida al nuevo gobierno de Oscar Berger y su gabinete, por medio de un culto interdenominacional de oración que fue televisado en vivo por la cadena Enlace a toda América.

La espontaneidad y dinamismo del pentecostalismo ha servido como un espacio fecundo para el surgimiento de empresarios religiosos que, a partir de su liderazgo carismático, han establecido centenares de iglesias independientes.

Siguiendo el ejemplo de los pentecostales chilenos, que habían organizado cultos anuales de oración a favor de Pinochet, López llamó su evento un *Te Deum Evangélico*. Por medio de este evento, que contaba con la presencia de muchos líderes religiosos y políticos de todo el país, López logró ubicarse como portavoz de facto del movimiento evangélico en el país.

—
¹¹ Francisco Goldman. *The Divine Husband*. New York. Atlantic Monthly Press. 2004.

2. En Guatemala, los telepredicadores no han logrado ganar espacios en los medios comerciales. Ellos continúan operando en el gueto de los medios religiosos que no han demostrado la capacidad de incidir de manera importante en la sociedad en general. Una estrategia empleada por ellos para multiplicar su impacto, es formar alianzas con estrellas pentecostales de los Estados Unidos. Especialmente codiciada es la adquisición de la “franquicia” local o regional para importantes bienes simbólicos provenientes del norte. Ya detallamos varios ejemplos: Fernando Solares y el sionismo cristiano; Harold Caballeros y la guerra espiritual; Cash Luna y la sanidad divina por medio de dones espirituales exóticos. En este mismo sentido, Jorge López busca consolidar su posición en el mercado ubicándose como vocero del movimiento evangélico en Guatemala.

3. En una región con fuertes tradiciones chamánicas, estos telepredicadores se ofrecen como intermediarios con la trascendencia. Lo que, sin duda, representa una manifestación en el campo religioso del populismo y autoritarismo tan profundamente enraizados en la cultura política de América Latina.

4. En los últimos años, la iglesia electrónica ha llegado a constituirse, según el analista peruano Rolando Pérez, en “una suerte de iglesia paralela a las congregaciones comunitarias.” Pérez considera que este fenómeno forma parte de “un movimiento paraeclesialístico que se mueve en el mundo de los megaeventos, de los movimientos misioneros transnacionales. Es decir, estamos asistiendo a la construcción de iglesias desterritorializadas, en donde los códigos de la cultura de masas se incorporan fácilmente”.¹²

¹² Pérez, Rolando. *La iglesia y su misión en la opinión pública en Iglesias, medios y estrategias de evangelización*. Buenos Aires. Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana-América Latina. 1997, 21.

5. CONCLUSIÓN

En una sociedad globalizada de consumo, los telepredicadores han comprendido que, a pesar de la ambigüedad que rodea el contacto humano con lo trascendente, este contacto se puede ofrecer como otro producto más de consumo individual. En este sentido, han comprendido que para muchas personas hoy, la relación con Dios es más un asunto individual que colectivo.

Una nueva generación de empresarios religiosos ha descubierto como acceder a los recursos espirituales colectivos de la región, empaquetarlos en drama y presentarlos con la fuerza y el atractivo del misterio. Ofrecen a una población hundida en crisis permanente y que lucha por sobrevivir, un sentido de esperanza, de significado y de trascendencia. Esto, en un contexto en donde los medios comerciales difunden miles de anuncios que muestran que toda la experiencia humana, desde los valores éticos hasta las relaciones íntimas y el encuentro con lo numinoso, puede ofrecerse a la venta según la lógica de mercado.

*Los y las
consumidores, sea cual
sea su clase social,
entran al mercado
para adquirir lo que
necesitan para
resolver sus necesi-
dades personales: una
dosis de auto-estima,
de esperanza, de
perdón. En fin, una
suerte de encuentro
con lo divino.*

Estos telepredicadores ofrecen al mercado una religión individualizada. Los y las consumidores, sea cual sea su clase social, entran al mercado para adquirir lo que necesitan para resolver sus necesidades personales: una dosis de auto-estima, de esperanza, de perdón. En fin, una suerte de encuentro con lo divino. Todo mezclado según la receta de cada uno y utilizado según su necesidad. Es obvio que estos predicadores están llenos de contradicciones personales pero, por medio de la televisión, muchos han llegado a convertirse en canales de acceso al ámbito sagrado.

Bibliografía

Caballeros, Harold. *De Victoria en Victoria: Conceptos, experiencias y técnicas sobre la guerra espiritual*. Miami. Caribe/Betania. 1999.

Campos, Bernardo (2004). "El Post Pentecostalismo: Renovación del Liderazgo y Hermenéutica del Espíritu", *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, #13. www.pctii.org

Castañeda, Héctor. Entrevista grabada, 21 de octubre 2004.

Escobar, Rafael. Correspondencia personal, 5 de noviembre 2004.

Garrard-Burnett, Virginia. *Living in the New Jerusalem. Protestantism in Guatemala*. Austin. University of Texas Press. 1998.

Goldman, Francisco. *The Divine Husband*. New York, NY. Atlantic Monthly Press. 2004.

Haymaker, E.M. "Footnotes on the Beginnings of the Evangelical Movement in Guatemala". Manuscrito inédito, Guatemala. 1946.

Latinobarómetro 2004: *Una década de mediciones*. 13 Aug 2004. www.latinobarometro.org

Martín Barbero, Jesús. "Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático", en *Diálogos*. Lima. FELAFACS. 41(1995), 71-81.

Noble, David F. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York. Alfred A. Knopf. 1997.

Pérez, Rolando. "La iglesia y su misión en la opinión pública" en *Iglesias, medios y estrategias de evangelización*. Buenos Aires. Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana-América Latina. 1997.

SEPAL. *Estado de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala, Guatemala. 2003.

Smith, Dennis A. y Adolfo Ruiz. "Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central" en *Pastoralia*. San José, Costa Rica. CELEP 18 (1987), 129-161.

Smith, Dennis A. "The Gospel According to the United States. Evangelical Broadcasting in Central America", en *American Evangelicals and the Mass Media* (Schultze, ed.) Grand Rapids. Academie Books. 1990.

Waldrop, Richard E. "Sinopsis Histórica de la Iglesia de Dios Evangelio Completo", documento inédito.

Comunicación y teología en la era mediática

GERMÁN GUTIÉRREZ*

1. EL MISTERIO EN LA COMUNICACIÓN HUMANA

La comunicación humana tiene una dimensión de opacidad, de misterio, de trascendencia. Y como, a pesar de los constantes desencuentros comunicativos, nos comunicamos a diario con otros seres humanos y somos capaces de tejer relaciones más o menos estables, debemos preguntarnos: ¿qué hace posible este hecho?

* Germán Gutiérrez, investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones [DEI] en San José, Costa Rica; actualmente con licencia de estudios en Hamburgo, Alemania.

Lo que nos motiva a comunicarnos no es lograr una comunicación perfecta, sino acercarnos más unos a otros como seres humanos y poder vivir mejor.

En este punto se da un encuentro entre comunicación y teología. A pesar de las dificultades de una comunicación “clara y distinta” podemos comunicarnos, porque, a nivel intersubjetivo, tenemos fe unos en otros. No somos receptores pasivos de una comunicación, sino activos y además solidarios. Constantemente hacemos donaciones de sentido que completan o especifican lo que otros nos comunican. No aspiramos a la comprensión completa de lo comunicado, sino a la comprensión suficiente. Lo que nos motiva a comunicarnos no es lograr una comunicación perfecta, sino acercarnos más unos a otros como seres humanos y poder vivir mejor. Esto es, resolver problemas comunes y concretos con ayuda de la comunicación, de manera que la atención a tales problemas subordina el grado de claridad de lo comunicado.

Juan Luis Segundo [en un texto memorable titulado “Fe, revelación y signos de los tiempos”, ubicado como primera parte de las conclusiones de su libro *El dogma que libera*], plantea que la *revelación* implica un problema comunicativo, pues no es evidente cómo un ser infinito e intemporal, puede comunicarse en un lenguaje finito y temporal que es el único que podemos entender. También aquí, la comunicación es problemática, y la pretensión de claridad y distinción propia del racionalismo -esta vez teológico- no cabe. J.L. Segundo sostiene que el Concilio Vaticano II enfrenta este problema en una perspectiva novedosa y muy cercana a la perspectiva que luego haría propia la Teología Latinoamericana: “... según el Concilio, la “revelación” de Dios no está destinada a que el hombre sepa algo (que de otra manera le sería imposible o

difícil saber), sino a que el hombre *sea* de otra manera y viva a un nivel más humano”.¹

De manera que el problema no es lograr la perfecta comprensión de la verdad de Dios en sí misma, sino poder enfrentar los problemas históricos hacia soluciones más humanas. Por otra parte, el cristiano no “posee” la verdad de la palabra de Dios por el hecho de entenderla, sino por su capacidad de convertir esa palabra entendida como “diferencia” humanizadora de sí mismo, de su comunidad y de su sociedad en el interior de la historia: “Hasta que la ortopraxis (praxis concreta, humanizante) se vuelva realidad, no importa cuán efímera y contingente sea, el cristiano no *sabe* todavía la *verdad*. Debe, pues, y por un imperativo de la conciencia moral, “unirse a los demás hombres (cristianos y no cristianos) para *buscar la verdad*”. No a pesar de la revelación, sino por la misma naturaleza de ésta”.²

*...el problema no es
lograr la perfecta
comprensión de la
verdad de Dios en
sí misma, sino
poder enfrentar los
problemas históricos
hacia soluciones
más humanas.*

Aparece aquí con gran claridad un aspecto crucial de la comunicación humana: su carácter práctico y colectivo. Esto significa que para la comprensión no es suficiente nuestra razón. Necesitamos además de instancias colectivas y de experiencia práctica para discernir lo que nos es “revelado”.

Se precisan actos de fe de diversa índole, apertura de sensibilidad a lo Otro y a los otros diferentes, sin los cuales no es posible ni caminar, ni hacer camino. Esto plantea el carácter ético de nuestra praxis en general y de nuestra praxis comunicativa.³

¹ Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera*. Santander. Sal Terrae, 1989, 368.

² *Ibid.*

³ Ver German Gutiérrez. "Vulnerabilidad, corporalidad, sujeto y política popular", en *Pasos 121*. San José. DEI. 2005 (en prensa).

2. LA RELIGIOSIDAD SECULAR DEL PODER MEDIÁTICO

La visión predominante acerca de la comunicación de masas en nuestras sociedades contemporáneas ha sido utópica, ideológica y tecnocrática. Según esta visión, los medios son sólo instrumentos técnicos de una comunicación neutra que masificada, gracias a los desarrollos tecnológicos, contribuye ostensiblemente a la democratización y modernización de nuestras sociedades. Esta visión de una comunicación que humaniza, moderniza y democratiza, es una constante en la lógica del poder, y expresa la visión utópica de los medios que al potenciar la comunicación e información a escalas nunca antes vistas, producen de manera automática un gran beneficio para toda la humanidad.

No obstante, el populismo utilizó en América Latina los medios masivos de comunicación como instrumentos en la conformación de una unidad cultural e identidad nacionales con fuertes rasgos ideológicos. El rol del cine mexicano en la primera mitad del siglo XX, o el de la radio en Brasil, para integrar la música y la identidad cultural de la población negra en la matriz cultural nacional, son ejemplos destacados del rol que dichos medios

...el populismo utilizó en América Latina los medios masivos de comunicación como instrumentos en la conformación de una unidad cultural e identidad nacionales con fuertes rasgos ideológicos.

jugaron para la constitución de una identidad nacional, en sociedades en las cuales el Estado nacional antecedió los procesos de constitución de un imaginario y una identidad nacionales. A mediados del siglo XX y todavía hasta bien entrados los años sesenta, el desarrollismo promovió la educación de grupos rurales y urbanos marginales mediante radioemisoras y canales estatales de televisión.

A partir de los años setenta, se inicia en América Latina un proceso acelerado de mercantilización, privatización y transnacionalización de los medios de comunicación de manera que hoy en día, las pautas mediáticas obedecen no tanto a necesidades nacionales (ideologizadas o no), sino sobre todo a “razones del mercado”, y a los intereses estratégicos políticos de los capitales privados locales y transnacionales. Es en esta última fase, cuando se consolida el utopismo mediático ligado a la ideología neoliberal, que convierte al mercado en el instrumento regulador por excelencia, no sólo de la economía sino, de toda la vida social incluida la cultura. Esto corresponde a las pautas del capital transnacional cuya estrategia es el control global de la información, el entretenimiento y la imaginación colectiva.

Este utopismo mediático es producto de un desarrollo histórico que se consolida en la primera mitad del siglo XX, y se exagera en los finales del siglo XX, gracias a los adelantos tecnológicos propiciados por la revolución informática, que integra cada día más las diversas tecnologías de comunicación. Hoy en día, la comunicación es un capítulo más de la fascinación que ejerce el desarrollo científico y técnico. Sin embargo, el utopismo mediático no descansa sólo en el utopismo tecnológico. Requiere además un utopismo ético-comunicacional, desarrollado en los orígenes mismos de las llamadas profesiones liberales, de acuerdo con el cual la función principal del profesional de la comunicación es informar con verdad y veracidad, y con ello limitar las tendencias del poder a la dominación arbitraria y a la manipulación de la opinión. El comunicador se convierte así, en un luchador por la verdad y la libertad.

*...el utopismo
mediático...
convierte al mercado
en el instrumento
regulador por
excelencia, no sólo de
la economía sino, de
toda la vida social
incluida la cultura.*

En un ámbito en donde lo crucial es la expansión de determinadas creencias y modos de pensar, es decisivo que los “misioneros”, en este caso los profesionales de la comunicación, tengan fe en su misión, mística de entrega a su trabajo y capacidad de transmitirlos al público. De esta manera, la profesión del comunicador se permea de un aura de “misión”, que hace posible su instrumentalización por las estructuras. Lo que ha cambiado con el tiempo es la distancia original que la profesión tenía respecto del poder. Hoy en día la utopía comunicacional y tecnológica se han alineado completamente con el sistema de dominación, y la fe y la mística del profesional de la comunicación tienen que ver con la defensa de un sistema social que, de la mano de los medios, avanza hacia su perfección.

Este utopismo mediático es religioso. Implica una idea de reino, del camino necesario para acercarse a ese reino, y de los instrumentos (humanos e institucionales) necesarios para ello. Imagina una sociedad de comunicación total que se identifica con ideas como la de bienestar, democracia y libertad. Ve el desarrollo tecnológico y científico como el camino que acerca automáticamente a ella; promueve los nuevos misioneros (los comunicadores), y sacraliza la institución que hace posible el cumplimiento de esa misión, es decir, los medios.

La idea de una sociedad de información global es proclamada en los años 90 con un discurso mesiánico. El mito de la comunicación que, automáticamente y por sí misma, crea una nueva “polis” global, es constitutivo de la llamada ideología de la comunicación. Este carácter ideológico se transforma en “fe” ciega en ese automatismo, y deriva en una auténtica idolatría del medio y del sistema de comunicación dominante.⁴

⁴El problema no es el medio técnico sino el sujeto. Es decir, el uso que se le da al medio en función de la sociedad o en función de la utilidad económica o del sistema ideológico y político de control de las conciencias y las acciones

3. LA RELIGIOSIDAD MEDIÁTICA Y LA RESISTENCIA SOCIAL A LA INVOLUCIÓN DE LA HUMANIDAD

Es interesante observar cómo esa religiosidad secular de los medios, se enlaza de manera funcional con lo que en América Latina se ha llamado *idolatría de mercado*, y que ha devenido en la estrategia planetaria de un novedoso *Mono-teísmo*.

Como dice muy certeramente Boaventura de Souza Santos⁵, el proyecto imperial es el proyecto de un Mono-pensamiento o llamado Pensamiento único, una única Mono-cultura válida, la occidental burguesa, que incluye una Mono-economía, la economía del mercado total capitalista, un Mono-poder imperial que declara obsoleta la llamada sociedad de naciones (ONU), un

humanas. Tras el pretendido automatismo se oculta una estrategia a menudo cínica, de mentira y crueldad de poder, por parte de los poderes efectivos y reales que determinan el rumbo de tales medios, como hemos visto en sobrados casos en los últimos años en América Latina y también a nivel internacional. Que el problema no es de medios técnicos lo muestra el uso que miles de comunidades populares hacen del Internet para establecer redes de coordinación de sus luchas y resistencias, pero también para intercambiar saberes y experiencias a fin de mejorar sus condiciones de vida. Otro ejemplo de ello es la iniciativa de Telesur, un canal de TV auténticamente latinoamericano, con criterio social y no mercantil, que se intenta desarrollar desde Venezuela, Cuba, Brasil y Argentina rechazando los medios de comunicación transnacionales y nacionales de los grandes capitales norteamericanos y latinoamericanos. Esto, en un contexto en el cual, de acuerdo con el Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD, de 1999, América Latina importa 70% de su programación de TV (62% proviene de USA y 8% de Europa y Asia).

⁵ En su intervención en el Encuentro de Teólogos previo al último Foro Social Mundial 2005.

Este Imperio de los “Monos” ha acumulado tal poder en todos los ámbitos de la vida social, que desde la sacralización de su Mono-cultura declara el fin o la relativización de toda otra producción cultural. Promueve el pluralismo religioso a partir de la única religión efectivamente sagrada, cual es la del mercado y la del destino manifiesto del poder imperial.

Mono-modelo político, que es la democracia formal, electoral, mercantilizada, elitista y dependiente de los grandes capitales transnacionales, una Mono-religión que es la religión del mercado y del carácter sagrado del poder, ante la cual todas las demás (incluida la cristiana) son apéndices y a veces instrumentos, una mono-cultura o cultura única global de carácter consumista, pero de un consumo pautado por las grandes empresas globales, y un Mono-polio de la Información y el Entretenimiento de baja calidad, tal y como los grandes poderes mediáticos intentan implantarlo.

Este Imperio de los “Monos” ha acumulado tal poder en todos los ámbitos de la vida social, que desde la sacralización de su Mono-cultura declara el fin o la relativización de toda otra producción cultural. Promueve el pluralismo religioso a partir de la única religión efectivamente sagrada, cual es la del mercado y la del destino manifiesto del poder imperial. Proclama la libertad total de producción artística y literaria, en tanto toda ella se halle sometida a las reglas de la mercantilización de la cultura; y declara una política abierta a todas las tendencias, siempre y cuando se respeten los límites puestos por el sistema económico y nadie desafíe el poder global. Las comunidades pueden producir y consumir lo que

deseen, siempre y cuando tal producción y consumo no afecte los mercados de las grandes empresas globales. Cualquier democracia o dictadura es aceptable, en tanto abra las puertas a las empresas transnacionales y privatice y mercantilice los recursos, incluidos aquellos recursos básicos para la subsistencia, como por ejemplo el agua y las semillas para la producción alimentaria.

La metafísica mercantil y su correlato mediático quedan evidenciados en los proyectos actuales del gran capital mediático. De acuerdo con Jeremy Rifkin⁶, la propiedad más valiosa en materia de comunicaciones actualmente, es el llamado “espectro electromagnético”, es decir, las radio-frecuencias por las que se hacen posibles las comunicaciones inalámbricas (celulares, internet, radiolocalizadores, radios, TV, internet con conexión inalámbrica, y con ello tanto las computadoras de las redes estatales, empresariales y financieras como los personales. Como anota Rifkin, es interesante que hasta este momento, el espectro electromagnético ha sido considerado siempre un bien público o “propiedad común” y por lo tanto, en ocasiones entregado “en concesión” a empresas privadas de comunicación con determinadas restricciones. Los poderosos medios intentan ahora hacerse de la propiedad de las ondas, arrebatando así el control del espectro de ondas al gobierno estadounidense, modelo que tendería a universalizarse. Rifkin afirma que:

En la era industrial, el intercambio de propiedades en los mercados era la condición sine qua non del comercio. La función de los Gobiernos nacionales era proteger la propiedad y los mercados. Pero, en el nuevo mundo comercial que nace, el acceso a la información que fluye por las redes de comunicaciones se vuelve, por lo menos, tan importante como el intercambio de propiedades

⁶ Rifkin, Jeremy. "La venta del siglo". El País. España, 5 de mayo de 2001.

...las grandes empresas transnacionales pretenden el control total del espacio de comunicaciones, lo que significaría la incomunicación de quienes no puedan pagar las tarifas respectivas, sector que representa hoy en día cerca de un 70% de la población mundial.

en los mercados. Quien controle los canales de comunicación por los que un número cada vez mayor de gente llevará a cabo una parte creciente de su actividad comercial y social, dictará las condiciones de la vida cotidiana.⁷

El riesgo, según Rifkin, es que las grandes empresas transnacionales pretendan el control total del espacio de comunicaciones, lo que significaría la incomunicación de quienes no puedan pagar las tarifas respectivas, sector que representa hoy en día cerca de un 70% de la población mundial. Algo como esto implicaría, entre otras cosas: la censura global de aquellos puntos de vista diferentes a los de los grandes propietarios privados; el control a los flujos comunicacionales (celulares, bancos, internet, etc.); la homogenización cultural y la monopolización de la economía mundial; en síntesis, el fin de la democracia y las libertades básicas.

4. LA IMPOTENCIA DE LA OMNIPRESENCIA DE LOS MEDIA

Ahora bien, pensar que los medios masivos de comunicación puedan reemplazar las mediaciones sociales mediante las cuales los seres humanos producen *sentido*, es una utopía de la concepción mediática dominante. La omnipresencia de los medios

⁷ *Ibid.*

en la vida cotidiana de las sociedades choca, de manera evidente, con las *necesidades* básicas de la población y con la *potencialidad* de los sujetos para construir nuevas formas y contenidos culturales, en los cuales sus necesidades vitales puedan ser tomadas en cuenta como centro de su acción social, a saber: un sentido de dignidad, de estima y de reconocimiento; un sentido de comunidad y solidaridad, y la responsabilidad de dejar a las generaciones futuras un espacio habitable con una calidad de vida esencial.

Justamente desde ese universo cotidiano y social, atravesado por la comunicación directa entre los seres humanos, y subestimado por el utopismo mediático, se producen constantemente nuevos sentidos, y se desarrollan nuevas estrategias y tácticas de resistencia que el mundo mediático intenta subsumir bajo la mercantilización. Importantes producciones culturales tienen su origen en las llamadas culturas populares que, aún en condiciones de inmensa precariedad, recrean la vida como un manantial de producción inagotable, generando nuevas formas y contenidos culturales que alimentan sus luchas.

Por ello, es adecuado echar mano al sentido común, que nos muestra que las super-potencias no son tan poderosas como se proyectan. Recientemente hemos visto como el Imperio más poderoso del planeta, se manifiesta incapaz de atender las necesidades básicas de su propia población en tiempos de crisis. Ha fracasado, igualmente, en su intento de desvirtuar el proyecto de revolución bolivariana en Venezuela, y de ocultar los verdaderos motivos de la invasión a Irak. El mundo en que vivimos se vuelve más complejo cada día, y las concepciones fáciles y mono-lineales se ven rebasadas

*El mundo en que vivimos
se vuelve más complejo
cada día, y las
concepciones fáciles y
mono-lineales se ven
rebasadas por una
ciudadanía que reclama
cada día con más fuerza
otro mundo, otra cultura.*

por una ciudadanía que reclama cada día con más fuerza otro mundo, otra cultura.

La impotencia de la pretendida omnipotencia se da porque los seres humanos no pierden, aún, el sentido común. Hay sospechas, resistencias, sueños y deseos, porque sigue habiendo dignidad humana y con ella, miles de actos dignos y caminos de libertad y liberación.

Bibliografía

Barbero, Jesús Martín. *De los medios a las mediaciones*. Bogotá. Convenio Andrés Bello. Bogotá. 1987 (5a. ed. de 1998).

Declaración sobre los Derechos de la Comunicación, en: <http://www.veeduría.org.pe/artic2.htm>

García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. México. Nueva Imagen. 1982.

Gómez, Gustavo. *La radio comunitaria en América Latina*, en: <http://www.veneno.com/2001/v-52/v-52.html>

Barbero, Jesús Martín. *Procesos de comunicación y matrices de cultura*. México. Editorial Gili. 1987.

Ramonet, Ignacio. *Globalización de la información y concentración de la propiedad de los medios*, en <http://www.lahaine.org/index.php>

Rifkin, Jeremy. La venta del siglo. *El País*. España, 5 de mayo de 2001.

Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera*. Santander. Sal Terrae. 1989.

Vega, Patricia, (ed.). *Comunicación y construcción de lo cotidiano*. San José. DEI. 1999.

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.

Indice *Vida y Pensamiento* 1981-2005

JOSÉ E. RAMÍREZ KIDD*

El índice temático está organizado a partir de veintiseis entradas:

| | |
|------------------------|--------------------------|
| Análisis de coyuntura | Negritud |
| Biografías | Pastoral |
| Cristianismo y cultura | Paz |
| Cristología | Personajes bíblicos |
| Documentos | Sermones |
| Eclesiología | Sujetos |
| Educación Teológica | Teología bíblica |
| Espiritualidad | Teología latinoamericana |
| Género | Teología |
| Historia | Teólogos |
| Indigenismo | Textos bíblicos |
| Literatura | UBL / SBL |
| Misionología | Varios |

* José E. Ramírez Kidd, Doctor en Antiguo Testamento, profesor de la U.B.L. y director de la Revista Vida y Pensamiento.

Estas 26 categorías se agrupan, sistemáticamente del siguiente modo:

I. Teología

Teología

- Educación teológica
- Sujetos teológicos
- Teología latinoamericana
- Teólogos

Cristología

Eclesiología

II. Biblia

Textos bíblicos

- Antiguo Testamento
- Nuevo Testamento

Teología bíblica

Personajes bíblicos

III. Historia

Análisis de coyuntura latinoamericana

Historia del Cristianismo

- Biografías
- Cristianismo y cultura

Historia institucional SBL/UBL

IV. Pastoral

Espiritualidad

Misionología

Pastoral

- Alteridad
 - Género
 - Indigenismo
 - Negritud
 - Otros sujetos
- Paz
- Otros
 - Literatura
 - Doc./Sermones

1. Por año / volumen

| | | |
|-----------|----------|--|
| 1981-1990 | 1.1-10.2 | |
| 1991* | 11.1 | Conquista y evangelización. |
| 1991 | 11.2 | Conflicto y unidad en la iglesia. |
| 1992 | 12.1 | Cultura, resistencia y fe. |
| 1992 | 12.2 | Hacia una espiritualidad de la liberación. |
| 1993 | 13.1 | Hacia una teología negra para América Latina. |
| 1993 | 13.2 | Setenta años de producción teológica. |
| 1994 | 14.1 | Teología y género. |
| 1994 | 14.2 | Reconciliación. |
| 1995 | 15.1 | Relectura de la Biblia. |
| 1995 | 15.2 | Iglesia y nuevas perspectivas. |
| 1996 | 16.1 | Teología y literatura. |
| 1996 | 16.2 | Protestantismo en América Latina 1916-1996. |
| 1997 | 17.1 | Niños/as y adolescentes trabajadores. |
| 1997 | 17.2 | Dios en América Latina. |
| 1998 | 18.1 | 75 Aniversario: 1923 - 1998. |
| 1998 | 18.2 | Jubileo y Ecumenismo. |
| 1999 | 19.1 | El Espíritu Santo en América Latina. |
| 1999 | 19.2 | Apocalipsis en el año 2000. |
| 2000 | 20.1 | Jesucristo en América Latina. |
| 2000 | 20.2 | Educación teológica: sujetos y contextos. |
| 2001 | 21.1 | Exégesis y compromiso. |
| 2001 | 21.2 | Utopías históricas. |
| 2002 | 22.1 | Acusando la violencia. |
| 2002 | 22.2 | Diálogo interreligioso. |
| 2003 | 23.1 | Manifestaciones religioso-teológicas contemporáneas. |
| 2003 | 23.2 | Traficantes de la religión. |
| 2004 | 24.1 | ¿Dónde acamparán las multitudes de migrantes? |
| 2004 | 24.2 | La misión de Dios en los caminos de la historia. |
| 2005 | 25.1 | Gracia divina, empoderamiento humano. |

* Los números temáticos de la revista se inician en 1991.

2. Por temas

Análisis de coyuntura:

| | | |
|------|--|-----------------------|
| 81/1 | Protestantismo en Costa Rica | Craig, R. / Araya, V. |
| 82/2 | Iglesia cost. frente a la crisis ecológica | Spencer, Daniel. |
| 88/1 | En Costa Rica ¿Qué es paz? | May, Roy. |
| 82/2 | Religión y proyecto político en C.A | Opazo, Andrés. |
| 84/1 | Coyuntura evangélica en C.A. | Piedra, Arturo. |
| 96/2 | Iglesia y estado en Guatemala | Méndez, Hermenegildo. |
| 96/2 | Iglesia y estado en Honduras | Zaldívar, Raúl. |
| 96/2 | Guerra en Salvador y protestantismo | Saravia, Roberto. |
| 04/1 | Los migrantes que no debieron ser | Castañeda, Héctor. |
| 96/2 | Cristianismo en la cultura de A.L. | Piedra, Arturo. |
| 96/2 | Ejército Zapatista y religión | Limón, Francisco. |
| 02/1 | Violencia y paz hoy en A.L. | Gutiérrez, Germán. |
| 91/1 | 500 años: perdón y reconciliación | Ferguson, Chris. |
| 91/1 | 500 años: reencuentro con la esperanza | Fallas Baldi, Oscar. |
| 97/1 | Infancia y violencia | Regalado, José. |
| 97/1 | Niños y niñas trabajadores | Baltodano, Mireya. |
| 97/1 | Niñas y adolescentes trabajadoras | Rosas, Yolanda. |
| 97/2 | Dios y la guerra del fin del mundo | Prieto, James. |
| 97/2 | Dios en la era de la globalización | Richard, Pablo. |
| 02/1 | Motivos ocultos de la “guerra santa” | Duque, José. |
| 03/1 | La guerra contra Irak | Prieto, James. |
| 03/2 | Análisis religioso de G.W. Bush | Stam, Juan. |

Biografías:

| | | |
|------|-----------------------|--------------------|
| 86/2 | Rubén Lores | Bonilla, Plutarco. |
| 95/1 | Ricardo Foulkes | Prieto, James. |
| 95/2 | Richard Shaull | Piedra, Arturo. |
| 00/2 | Ross y Gloria Kinsler | Duque, José. |

| | | |
|-------------------------|--|---------------------------|
| 01/1 | Irene Foulkes | Prieto, James. |
| 01/2 | Juan José Tamayo | Editor. |
| Cristianismo y cultura: | | |
| 81/1 | Protestantismo en Costa Rica | Craig, R. / Araya, V. |
| 82/1 | Cristianismo y socialismo | Craig, Roberto. |
| 83/1 | Proyecto social del protestantismo | Viviers, Gerardo. |
| 85/2 | Cristianismo y humanización | Lores, Rubén. |
| 96/2 | Cristianismo en la cultura de A.L. | Piedra, Arturo. |
| 01/2 | Nietzsche y el cristianismo | Tamayo, Juan José. |
| 03/2 | Futuro del crist. en Occidente | Richard, Pablo. |
| 03/2 | Caminata del crist. en A.L. | Tamez, Elsa. |
| Cristología: | | |
| 83/1 | ¿Platón o Jesucristo? | Legget, Pablo. |
| 86/2 | Mujer y cristología | Ritchie, Nelida. |
| 90/1 | Hacer cristología en A.L. | Baker, Ineke. |
| 00/1 | Jesucristo liberador | Araya, Victorio. |
| 00/1 | Jesús proclama el reino como jubileo | Kinsler, Gloria/Ross. |
| 00/1 | Crist. Lat. a la luz de los nuevos sujetos | Tamez, Elsa. |
| 01/1 | El Jesús histórico y la A.L. pobre | Mahecha, Guidoberto. |
| 01/2 | La esperanza de Jesús | Tamayo, Juan José. |
| 01/2 | El ser humano Jesús de Nazareth | Tamayo, Juan José. |
| 02/1 | La guerra de Jesús: mesías asesinado | Araya, Victorio. |
| Documentos: | | |
| 81/1 | Mujeres y hombres en la iglesia | S.B.L. |
| 86/2 | Encuentro lat. de teol. feminista | ASETT documento final. |
| 86/2 | Cuando llegue la hora | Esquivel, Julia. |
| 88/1 | Padre nuestro por la paz | Salanic, María P. |
| 92/1 | Fe cristiana y conquista | Seminario Integrado 1992. |
| 94/2 | Conflicto y reconciliación | Seminario Integrado 1993. |

Eclesiología:

| | | |
|------|--|---------------------|
| 85/2 | La iglesia como institución humana | Lores, Rubén. |
| 87/1 | Eclesiología y realidad en C.A. | Cook, Guillermo. |
| 87/1 | Iglesia hispana en Estados Unidos | Costas, Orlando. |
| 90/1 | Teol. anabautista de la liberación | Brun, Washington. |
| 91/2 | Conflicto y unidad en la iglesia | Míguez B., José. |
| 91/2 | Comunidades eclesiales de base | Cook, Guillermo. |
| 95/2 | Iglesia: crisis y perspectivas | Shaul, Richard. |
| 95/2 | Opción de la igl. por los pobres | Shaul, Richard. |
| 95/2 | Eclesialidad de la iglesia | Duque, José. |
| 01/2 | Un concilio para el siglo XXI | Tamayo, Juan José. |
| 01/2 | Teólogos bajo sospecha | Tamayo, Juan José. |
| 05/1 | Sincretismo y culturas | Isidoro, José Luis. |
| 98/2 | Ecumenismo hoy | Fonseca, Nidia. |
| 00/2 | El aprendizaje ecuménico | Ortega, Ofelia. |
| 02/2 | Hacia una <i>Ecumene</i> de las religiones | Tamayo, Juan José. |
| 91/2 | El CMI en perspectiva latinoam. | Míguez B., José. |
| 98/2 | Presencia del CMI en A.L. | Batista, Israel. |
| 01/1 | Palabra de Dios y comunidades de base | Richard, Pablo. |
| 90/1 | Exp'cia pentecostal realidad y posibil. | Waldrop, R. |
| 99/1 | Exper. pentec. en igl. anabautistas | Prieto, James. |
| 03/1 | ¿Fundamentalismo entre los pentecost.? | Schäfer, Enrique. |
| 04/2 | Sanidad en el pentecost. latinoam. | Chiquete, Daniel. |
| 05/1 | Pentecostalismo y gracia | Chiquete, Daniel. |

Educación Teológica (E.T.):

| | | |
|------|--|------------------------|
| 88/2 | Preguntas para la educ. a distancia | Ramírez, Alonso. |
| 87/1 | La E.T. desde la perspectiva del Prodiadis | Soto, Rolando. |
| 88/2 | La biblioteca a distancia | Pérez, Alvaro. |
| 90/2 | E.T. por extensión: una evaluación | Prog. de E.T. del CMI. |
| 88/2 | Red de E.T. diversificada | Kinsler, Ross. |

| | | |
|-----------------|--|--------------------------|
| 88/2 | Educación teológica no formal | Cook, Guillermo. |
| 90/2 | E.T. diversificada en el SBL | Kinsler, Ross. |
| 90/2 | Experiencia de E.T. abierta | Fonseca, Nidia. |
| 90/2 | E.T. por extensión: una visión | Kinsler, Ross. |
| 93/2 | Producción teol. del SBL: perfil hist. | Prieto, James. |
| 90/2 | Realidad Latinoam. y E.T. | Ruiz, Adolfo. |
| 96/2 | Educación teol. en A.L. 1916-1996 | Kinsler, Ross. |
| 88/2 | Nuevos rumbos de la E.T. en Bolivia | Condori, R. / Mamani, P. |
| 88/2 | Comunidad Teol. Ev. de Chile: perfil | Wit, Hans de. |
| 90/2 | La mujer latinoam. en la E.T. | Rodríguez, Raquel. |
| 00/2 | Desafíos educativos para las mujeres | May, Janet. |
| 97/1 | Escuela dominical y niñez trabajadora | Ramírez, Alonso. |
| 84/1 | Producción bíblico-pastoral en el SBL | Editor. |
| 85/2 | Transformación de la educ. cristiana | Cascante, Fernando. |
| 89/2 | Pastoral e instituciones teológicas | García, Edgardo. |
| 88/1 | Educación Teológica para la paz | Kinsler, Ross. |
| 83/1 | Requisitos fundamentales de la E.T. | Ramírez, José E. |
| 88/2 | Kairós en la E.T. | Kinsler, Ross. |
| 88/2 | Investigación socioreligiosa y E.T. | Piedra, Arturo. |
| 88/2 | Un marco de planificación para la E.T. | Esterline, David. |
| 89/2 | Pastoral y educación teológica | Hurtado, Roberto. |
| 90/2 | Un nuevo modelo de la E.T. | Duque, José. |
| 90/2 | E.T. como afirmación para la vida | Cuerpo docente SBL. |
| 90/2 | El SBL y su misión | Duque, José. |
| 98/1 | Formación teol. para la vida | Kinsler, Ross. |
| 98/1 | E.T.: conversación y comunión | Tamez, Elsa. |
| 00/2 | E.T. y diálogo interreligioso | Otzoy, Antonio. |
| 00/2 | Formac. teol. como búsqueda de Dios | Mena, Francisco. |
| Espiritualidad: | | |
| 88/2 | Formación espiritual contextual | Pagura, Federico. |
| 90/1 | Espiritualidad evangélica contextual | Barrera, Pablo. |

| | | |
|------|-------------------------------------|----------------------|
| 92/2 | Espiritualidad de la liberación | Esquivel, Julia. |
| 92/2 | El lugar del más grande amor | Esquivel, Julia. |
| 92/2 | La casa de todos | Esquivel, Julia. |
| 92/2 | La señal inequívoca | Esquivel, Julia. |
| 98/2 | Jubileo y utopía: espiritualidad | Cervantes, Leopoldo. |
| 00/2 | Formac. teol. como búsqueda de Dios | Mena, Francisco. |
| 01/2 | El negocio de la espiritualidad | Tamayo, Juan José. |
| 05/1 | Espiritualidad y salud | Mora, Edwin. |

Género:

| | | |
|------|--|-----------------------|
| 86/2 | Leer la Biblia como mujer lat. | Tamez, Elsa. |
| 86/2 | María ejemplo de liberación | Pérez, Guillermo. |
| 94/1 | Hermenéutica feminista | Melano, Beatriz. |
| 98/1 | De profetas y profetisas | Lima, Silvia de. |
| 01/1 | Misoginia en el A.T. | Ramírez, José E. |
| 94/1 | Teología, liberación y paradigma de género | Ingianna, Yolanda. |
| 86/2 | Mujer y cristología | Ritchie, Nelida. |
| 86/2 | Concepto de Dios desde la mujer | Verhoeven, Alida. |
| 86/2 | Mujer y autoridad en la nueva creación | Rodríguez, Raquel. |
| 94/1 | Teoría feminista y metodol. teológica | Deifelt, Wanda. |
| 94/1 | Patriarcalismo y espiritualidad | Radford R., Rosemary. |
| 94/2 | Reconciliación: construc. de lo femenino | Lima, Silvia de. |
| 01/2 | Mujeres y teología cristiana | Tamayo, Juan José. |
| 89/1 | Pastoral desde la persp. de la mujer | Ritchie, Nelly. |
| 88/2 | Proceso educ. en la past. de la mujer | May, Janet. |
| 89/1 | Pastoral de la mujer: un reto | Rodríguez, Raquel. |
| 86/2 | La mujer en C.A.: meditación | Tamez, Elsa. |
| 88/1 | Teol. de la paz: persp. feminista | Foulkes, Irene. |
| 90/2 | La mujer latinoam. en la E.T. | Rodríguez, Raquel. |
| 91/1 | 500 años: en perspectiva de género | Borjas, Beatriz. |

| | | |
|--------------|---|-----------------------|
| 93/2 | Entre amigas | May, Janet. |
| 96/2 | Mujer en la Igl. Apostólica, México | León, Concepción. |
| 00/2 | Pedagogía teológica y género | Foulkes, Irene. |
| 00/2 | Optica de género en la psicol. past. | Baltodano, Sara. |
| 02/1 | Violencia de género en las iglesias | Baltodano, Mireya. |
| 00/2 | Desafíos educativos para las mujeres | May, Janet. |
| 94/1 | Espiritualidad de la liberación feminista | Radford R., Rosemary. |
| 94/1 | Espiritualidad de Mujer-iglesia | Radford R., Rosemary. |
| Historia: | | |
| 85/2 | Valor de la historia para la iglesia | Piedra, Arturo. |
| 95/2 | Protestantismo tras la guerra fría | Piedra, Arturo. |
| 96/2 | Congreso de Panamá 1916 | Piedra, Arturo. |
| 96/2 | Protestantismo en el Perú | Santos, Catalina. |
| 96/2 | Iglesia Menonita en C.A. | Prieto, James. |
| Indigenismo: | | |
| 81/2 | Cult. indígena e interv. extranjera | Alas, H. / Segreda L. |
| 89/2 | Pastoral aborigen | Mamani, Pascual. |
| 91/1 | Evangelización desde los vencidos | Ordóñez, Jacinto. |
| 91/1 | Abya-yala reverdecerá | Ortega, Hugo. |
| 91/1 | Quetzalcóatl y el Dios cristiano | Tamez, Elsa. |
| 92/1 | Maíz: paradigma teol. de la past. indíg. | Chaj, Benjamín. |
| 92/1 | Religiosidad y resistencia indígena | Barrera, Pablo. |
| 96/2 | Fe cristiana y religión ancestral | León, Ismael. |
| Literatura: | | |
| 96/1 | Lo sagrado en la literatura de A.L. | Rivera Pagán, Luis. |
| 96/1 | Lo sagrado en Alejo Carpentier | Rivera Pagán, Luis. |
| 96/1 | Imágenes bíblicas en León Felipe | Rivera Pagán, Luis. |
| 96/1 | Amor y demonios en García Marquez | Rivera Pagán, Luis. |

Misionología:

| | | |
|-------------------|--|-------------------------|
| 87/1 | Misión de la iglesia en América Latina | Araya, Victorio. |
| 96/2 | España y misioneros en A.L. | Díaz, Julio. |
| 87/1 | Eclesiología en C.A.: pistas misionol. | Cook, Guillermo. |
| 04/2 | Misión crist. en persp. latinoamericana | Piedra, Arturo. |
| 87/1 | El dest. manifiesto y la empresa misionera | Lores, Rubén. |
| 82ne ¹ | Pueblo de Dios y misión | Kinsler, Ross. |
| 83/1 | Misión y liberación | Arias, Mortimer. |
| 87/1 | ¿Qué hay detrás de La Gran Comisión? | Arias, Mortimer. |
| 00/2 | Misión, testimonio y proselitismo | Schäfer, Enrique. |
| 02/2 | Diál. Interrelig.: escenarios de conflicto | Suess, Pablo. |
| 96/2 | Misioneros prot. entre los quichuas | Guamán, Julián. |
| 98/2 | Revelación de Dios en las culturas | Cook, Guillermo. |
| 82ne ² | Misión cristiana y pueblo de Asia | Niles, Preman. |
| 82ne ³ | China: retrospectiva y perspectiva | Ting, K.H. |
| 82ne ⁴ | Teología popular en Bostwana | Sales, R. / Liphoko, J. |
| 04/2 | Paganos, judíos y turcos en J. Wesley | May, Roy. |

Negritud:

| | | |
|------|--|---------------------|
| 91/1 | Teología negra de la liberación | West, Cornell. |
| 92/1 | Fe y conquista desde una madre negra | Hutchinson, Carmen. |
| 93/1 | El negro venezolano y sus luchas | Andrieu, Jean Paul. |
| 93/1 | Surgimiento y desarrollo de la teol. negra | Gray, Miguel. |
| 93/1 | Reflexiones de una <i>Womanist</i> en C.A. | Hutchinson, Carmen. |
| 93/1 | Salvación: una perspectiva negra | Simpson, Juan. |
| 93/1 | Identidad y universalidad negra | Smith, Dennis. |
| 93/1 | ¿Por qué una teología negra? | Williams, L. |

¹Número especial sobre el desarrollo de la iglesia en Asia y Africa.

²Número especial sobre el desarrollo de la iglesia en Asia y Africa.

³Número especial sobre el desarrollo de la iglesia en Asia y Africa.

⁴Número especial sobre el desarrollo de la iglesia en Asia y Africa.

Pastoral:

| | | |
|------|--|-----------------------|
| 91/1 | Evangelización en América Latina | Kinsler, Gloria/Ross. |
| 93/2 | Reflexión y praxis por la vida en A.L. | Brun, Washington. |
| 91/1 | Evangelización desde los vencidos | Ordóñez, Jacinto. |
| 92/2 | Lamento por los cristianos caídos | Foulkes, Ricardo. |
| 01/1 | Palabra de Dios y comunidades de base | Richard, Pablo. |
| 02/1 | Justicia infinita - injusticia sin fin | Tamez, Elsa. |
| 04/2 | Evangelización integral | Blanco, Coralia. |
| 81/2 | Campeños y tierra prometida | May, Roy. |
| 89/2 | Pastoral aborigen | Mamani, Pascual. |
| 95/2 | Pastoral de fin del milenio | Smith, Dennis. |
| 04/2 | .. Porque otro mundo es posible | Duque, José. |
| 05/1 | Comunidades en búsqueda de gracia | Baltodano, Sara. |
| 89/2 | EIRENE: pastoral familiar en A.L. | Maldonado, Jorge. |
| 89/2 | La past. familiar: una contribución | López, León. |
| 88/2 | Formación de asesores familiares | Savage, Pedro. |
| 88/2 | Proceso educ. en la past. de la mujer | May, Janet. |
| 89/1 | Pastoral desde la persp. de la mujer | Ritchie, Nelly. |
| 95/1 | Teología de los niños | Sánchez, Edesio. |
| 02/1 | Violencia de género en las iglesias | Baltodano, Mireya. |
| 89/2 | Pastoral en situaciones de conflicto | Cook, Guillermo. |
| 84/1 | Protesta ante el sufrimiento | González, Ingrid. |
| 89/1 | Pastoral en tiempos de guerra | Sandoval, Luis. |
| 89/2 | La pastoral en el conflicto: un caso | Fonseca, Nidia. |
| 88/2 | Pastoral de acompañamiento | Segreda, Luis. |
| 04/1 | Los migrantes que no debieron ser | Castañeda, Héctor. |
| 04/1 | Migración y desarraigo en la Biblia | Tamez, Elsa. |
| 04/1 | Migrantes: el espacio compartido | Baltodano, Mireya. |
| 04/1 | Desplazados: su corporalidad | Navía, Carmaña. |
| 93/2 | Liturgia: obra del pueblo | Mora, Edwin. |
| 99/1 | Espíritu Santo y liturgia | Araya, Victorio. |

| | | |
|----------------------|--|---------------------|
| 82/1 | Revolución en la predicación | Van Seters, Arthur. |
| 89/1 | Bases bíblicas para la pastoral | Sánchez, Edesio. |
| 84/1 | Testimonio evangélico a pobres | Hanks, Tomás. |
| 85/2 | Justicia y paz vistas desde el reino | Opazo, Andrés. |
| 89/2 | Pastoral y educación teológica | Hurtado, Roberto. |
| 89/2 | Pastoral e instituciones teológicas | García, Edgardo. |
| 89/1 | La teol. pastoral que busca el SBL | Araya, Victorio. |
| 02/1 | Enfermedad en tiempos de Jesús | Mora, Edwin. |
| 02/1 | Sanidad interior ¿curación o agresión? | Baltodano, Sara. |
| 03/1 | Las leyes mágicas de la prosperidad | Ocaña, Martín. |
| Paz: | | |
| 88/1 | ¿Queda un reposo para C.A.? | May, Roy. |
| 88/1 | “Mi paz os dejo” | Foulkes, Ricardo. |
| 88/1 | Teol. de la paz: persp. feminista | Foulkes, Irene. |
| 88/1 | Educ. Teol. para la paz | Kinsler, Ross. |
| 88/1 | En Costa Rica ¿Qué es paz? | May, Roy. |
| 02/2 | Religión, guerra y paz: apuntes | Rivera P., Luis. |
| Personajes bíblicos: | | |
| 83/1 | Agar | Tamez, Elsa. |
| 94/2 | Betsabé | May, Janet. |
| 97/1 | Eliseo | Torres, Fernando. |
| 00/1 | Lidia | Tamez, Elsa. |
| 86/2 | María | Pérez, Guillermo. |
| 86/2 | Mujer de Magdala | Foulkes, Irene. |
| 92/1 | Mujer samaritana | Rozotto, Verónica. |
| 94/1 | Nicodemo | May, Janet. |
| Sermones: | | |
| 84/1 | ¿Pueden ser las cosas de otro modo? | Ramírez, José. E. |
| 84/1 | Tensiones: famil. del seminarista y de Jesús | Foulkes, Ricardo. |

| | | |
|-----------|--|-------------------------|
| 85/1 | Llamados a estudiar para servir | Araya, Victorio. |
| 86/1 | Justificación y justicia en Mt 18,23s. | Foulkes, Irene. |
| 86/1 | El privilegio de sufrir con Cristo | Arias, Mortimer. |
| 89/1 | Filipenses: diversidad pastoral | Bonilla, Plutarco. |
| 89/1 | La pastoral del camino a Emaús | Segreda, Luis. |
| 89/1 | Crisis y desafíos pastorales | Soto, Rolando. |
| Sujetos: | | |
| 84/1 | Pobres: exigencia de solidaridad | Araya, Victorio. |
| 85/1 | La crisis del refugiado | Tamez, Elsa. |
| 91/1 | Teología negra de la liberación | West, Cornell. |
| 93/1 | Surgimiento y desarrollo de la teol. negra | Gray, Miguel. |
| 94/1 | Teoría feminista y metodol. teológica | Deifelt, Wanda. |
| 95/1 | Teología de los niños | Sánchez, Edesio. |
| 95/2 | Pobres y pentecostalismo | Shaul, Richard. |
| 97/1 | Niños y adolescentes trabajadores | Cusiánovich, Alejandro. |
| 97/2 | Comunidades negras de Brasil | Aparecido, Antonio. |
| 00/1 | Crist. Lat. a la luz de los nuevos sujetos | Tamez, Elsa. |
| 02/2 | Diálogo interreligioso: los ancianos | Otzoy, Antonio. |
| Teología: | | |
| 81/2 | Fe y conocimiento de Dios | Alvarez, Carmelo. |
| 81/2 | Reino de Dios: símbolo y actualización | Viviers, Gerardo. |
| 82/1 | Dios es amor: interpret. liberadora | Araya, Victorio. |
| 83/1 | ¿Platón o Jesucristo? | Legget, Pablo. |
| 85/1 | Ética del reino en A.L. | Hoefferkamp, Roberto. |
| 86/2 | Concepto de Dios desde la mujer | Verhoeven, Alida. |
| 94/2 | Reconciliación: exigencia ética y política | May, Roy. |
| 95/1 | El Dios de la luz | Araya, Victorio. |
| 97/2 | Dios en la era de la globalización | Richard, Pablo. |
| 97/2 | El Dios de la historia, hist. de Dios | Araya, Victorio. |

| | | |
|------|--|--------------------|
| 97/2 | La tierra y el discurso sobre Dios | May, Roy. |
| 01/2 | Rehabilitación crítica de la utopía | Tamayo, Juan José. |
| 01/2 | Antrop. y teol. de la esperanza | Tamayo, Juan José. |
| 02/1 | Justicia infinita - injusticia sin fin | Tamez, Elsa. |
| 02/2 | Hacia una Ecumene de las religiones | Tamayo, Juan José. |
| 03/1 | ¿Qué es el fundamentalismo? | Pixley, Jorge. |
| 03/1 | Fundamentalismo y diál. interrelig. | Tamayo, Juan José. |
| 03/1 | Nuevos lugares teológicos | Lima, Silvia de. |
| 05/1 | El Dios de toda gracia | Araya, Victorio. |

Teología bíblica:

| | | |
|------|--------------------------------------|--------------------|
| 91/1 | Racismo en la Biblia | Gutimanco, Goyo. |
| 81/2 | Campeños y tierra prometida | May, Roy. |
| 04/1 | Migración y desarraigo en la Biblia | Tamez, Elsa. |
| 01/1 | Teología bíblica de la luz | Araya, Victorio. |
| 01/1 | Misoginia en el Antiguo Testamento | Ramírez, José E. |
| 83/1 | Relectura del éxodo | Sánchez, Edesio. |
| 84/1 | Salmos de lamentación | González, Ingrid. |
| 86/1 | Justificación y justicia en Isaías | Bonilla, Plutarco. |
| 02/1 | Violencia en el A.T. | Ramírez, José E. |
| 04/1 | Inmigrantes en el A.T. | Ramírez, José E. |
| 03/2 | Israel y las naciones | Cook, Elisabeth. |
| 81/1 | Reino de Dios en los evangelios | Foulkes, Ricardo. |
| 82/2 | Economía palestina en el siglo I | Houtart, François. |
| 02/1 | Enfermedad en tiempos de Jesús | Mora, Edwin. |
| 93/2 | Jesús y el esp. de la comun. juanina | Foulkes, Ricardo. |
| 95/1 | Escatología en Jesús y Pablo | Foulkes, Ricardo. |
| 99/1 | Esp. Santo en Juan y 1 Juan | Richard, Pablo. |
| 81/2 | Reino de Dios y Pablo | Foulkes, Irene. |
| 85/1 | Trama y drama del Apocalipsis | Foulkes, Ricardo. |
| 99/2 | Apocalipsis: testimonio histórico | Míguez, Nestor. |

| | | |
|------|---------------------------------------|-----------------|
| 99/2 | Apocalipsis: como visión y profecía | Míguez, Nestor. |
| 99/2 | Condición humana en el Apocalipsis | Míguez, Nestor. |
| 99/2 | Literatura apocalíptica: introducción | Mahecha, Guido. |
| 95/1 | Sanciones económicas de la Bestia | Stam, Juan. |

Teología latinoamericana (T.L.):

| | | |
|------|---|------------------------|
| 90/1 | Teología de liberación aportes anglicanos | Kater, J. |
| 86/1 | Justificación por la fe y T.L. | Brakemeier, Gottfried. |
| 88/1 | Itinerario protestante hacia una T.L. | Arias, Mortimer. |
| 83/1 | Misterio de Dios en la T.L. | Araya, Victorio. |
| 90/1 | T.L. y reforma protestante | Shaul, Richard. |
| 85/2 | Lectura de la Biblia en clave liberadora | Araya, Victorio. |
| 90/1 | Teol. anabautista de la liberación | Brun, Washington. |
| 90/1 | Dando una razón de nuestra esperanza | Araya, Victorio. |
| 95/1 | Hermenéutica de la liberación | Richard, Pablo. |
| 84/1 | Testimonio evangélico a pobres | Hanks, Tomás. |
| 84/1 | Pobres: exigencia de solidaridad | Araya, Victorio. |
| 93/2 | Buena noticia para los pobres | Araya, Victorio. |
| 90/1 | La iglesia en la diáspora | Alvarez, Carmelo. |
| 90/1 | Justificación por la fe desde A.L. | Tamez, Elsa. |
| 98/2 | Jubileo y liberación desde los pobres | Richard, Pablo. |
| 98/2 | Jubileo bíblico y lucha por la vida | Sardiñas, Loida. |

Teólogos:

| | | |
|------|--------------------------------|-----------------------|
| 82/2 | El Wesley de los pobres | Tamez, Elsa. |
| 85/1 | Reino de Dios en Jacques Ellul | Main, Joyce. |
| 86/1 | Viabilidad de Lutero hoy | Hoefferkamp, Roberto. |
| 99/2 | Daniel según Thomas Müntzer | Prieto, James. |
| 04/2 | Universalismo en Juan Wesley | May, Roy. |
| 05/1 | Gracia en Bonhoeffer | Prieto, James. |

Textos bíblicos:

| | | |
|------|----------------------------|----------------------|
| 02/2 | Génesis 10-11 | Míguez, Nestor. |
| 83/1 | Génesis 16 y 21 | Tamez, Elsa. |
| 05/1 | Salmo 130 | Ventura, María C. |
| 85/1 | Salmo 137 | Tamez, Elsa. |
| 95/1 | Eclesiastés | Tamez, Elsa. |
| 86/1 | Mt 18,23-24. | Foulkes, Irene. |
| 95/1 | Mateo 28,16-20 | Jiménez, Pablo. |
| 87/1 | Mateo 28,16-20 | Foulkes, Ricardo. |
| 87/1 | Mateo 28,18-19 | Lores, Rubén. |
| 95/1 | Marcos 2,18-22 | Bonilla, Plutarco. |
| 02/1 | Marcos 5,21-43 | Mahecha, Guidoberto. |
| 94/2 | Marcos 6,30-44 | Barrera, Pablo. |
| 94/2 | Marcos 16 | Myers, Ched. |
| 01/1 | Juan 1,43-51 | Foulkes, Ricardo. |
| 88/1 | Juan 14,27 | Foulkes, Ricardo. |
| 83/1 | Juan 18,36 | Foulkes, Ricardo. |
| 84/1 | Hechos 2 | Sánchez, Edesio. |
| 01/1 | Romanos 1-3 | Tamez, Elsa. |
| 90/1 | Romanos 8 | Barrera, Pablo. |
| 99/1 | Romanos 8 | Schäfer, Enrique. |
| 95/1 | 1 Corintios 6,1-9 | Foulkes, Irene. |
| 01/1 | Gálatas 4,1-10 | Mena, Francisco. |
| 88/1 | Efesios 2 | Jiménez, Pablo. |
| 88/1 | Efesios 2 | Barrera, Pablo. |
| 03/2 | Efesios 6,10-17 | Foulkes, Irene. |
| 95/1 | Santiago 2,1-13 | Mena, Francisco. |
| 01/1 | Apocalipsis 1,9 - 3,23 | Bonilla, Daniel. |
| 97/1 | Apocalipsis 21,1-7; 22,1-5 | Gómez, Aleyda. |

UBL / SBL:

| | | |
|------|---|-------------------------|
| 83/1 | S.B.L.: 60 años de historia | Nelson, W. / Lores, R. |
| 84/1 | Producción bíblico-pastoral en el SBL | Editor. |
| 87/1 | La E.T. desde la perspec. del Prodiadis | Soto, Rolando. |
| 90/2 | E.T. diversificada en el SBL | Kinsler, Ross. |
| 90/2 | Un nuevo modelo de la E.T. | Duque, José. |
| 90/2 | E.T. como afirmación para la vida | Cuerpo docente SBL. |
| 90/2 | El SBL y su misión | Duque, José. |
| 93/2 | Producción teol. del SBL: perfil hist. | Prieto, James. |
| 93/2 | La biblioteca en la vida del SBL | Pérez, Alvaro. |
| 98/1 | Quehacer teol. en la UBL: perfil | Duque, J. / Foulkes, I. |
| 98/1 | Formación teol. para la vida | Kinsler, Ross. |
| 98/1 | Mirada a los orígenes de la UBL | Piedra, Arturo. |
| 98/1 | La generación del /71: memorias | Sánchez, Edesio. |
| 98/2 | Recepción del jubileo en la UBL | Prieto, James. |

Varios:

| | | |
|------|------------------------------------|-------------------|
| 86/1 | Conversación con Porfirio Miranda | Pixley, Jorge. |
| 87/1 | ¿Cuál es nuestro objetivo? | Lores, Rubén. |
| 87/1 | Diálogo exegético Mateo-R. Foulkes | Jiménez, Pablo. |
| 88/2 | La biblioteca a distancia | Pérez, Alvaro. |
| 91/1 | ¿Qué significa perder la patria? | Foulkes, Ricardo. |
| 93/2 | Entre amigas | May, Janet. |
| 93/2 | Concepto campesino de justicia | May, Roy. |
| 93/2 | La biblioteca en la vida del SBL | Pérez, Alvaro. |
| 94/2 | Predicad el evangelio ¿de la paz? | Mena, Francico. |
| 95/2 | En búsqueda de nuevos caminos | Shaull, Richard. |
| 96/1 | Demonios, tambores y razón moderna | Schäfer, Enrique. |
| 97/2 | Confesiones | Tamez, Elsa. |

3. Por Autor/a

| | | |
|-----------------------|------|---|
| Alas, H. / Segreda L. | 81/2 | Cultura indígena e intervención extranjera. |
| Alvarez, Carmelo | 90/1 | La iglesia en la diáspora. |
| Alvarez, Carmelo | 81/2 | Fe y conocimiento de Dios. |
| Andrieu, Jean Paul | 93/1 | El negro venezolano y sus luchas. |
| Aparecido, Antonio | 97/2 | Comunidades negras de Brasil. |
| Araya, Victorio | 00/1 | Jesucristo liberador. |
| Araya, Victorio | 01/1 | Teología bíblica de la luz. |
| Araya, Victorio | 02/1 | La guerra de Jesús: mesías asesinado. |
| Araya, Victorio | 05/1 | El Dios de toda gracia. |
| Araya, Victorio | 83/1 | Misterio de Dios en la T.L. |
| Araya, Victorio | 84/1 | Pobres: exigencia de solidaridad. |
| Araya, Victorio | 85/1 | Llamados a estudiar para servir. |
| Araya, Victorio | 85/2 | Lectura de la Biblia en clave liberadora. |
| Araya, Victorio | 89/1 | La teol. pastoral que busca el SBL. |
| Araya, Victorio | 90/1 | Dando una razón de nuestra esperanza. |
| Araya, Victorio | 93/2 | Buena noticia para los pobres. |
| Araya, Victorio | 95/1 | El Dios de la luz. |
| Araya, Victorio | 97/2 | El Dios de la historia, hist. de Dios. |
| Araya, Victorio | 99/1 | Espíritu Santo y liturgia. |
| Arias, Mortimer | 83/1 | Misión y liberación. |
| Arias, Mortimer | 87/1 | ¿Qué hay detrás de La Gran Comisión? |
| Arias, Mortimer | 88/1 | Itinerario protestante hacia una T.L. |
| ASE'IT docum final | 86/2 | Encuentro lat. de teol. feminista. |
| Baker, Ineke | 90/1 | Hacer cristología en A.L. |
| Baltodano, Mireya | 02/1 | Violencia de género en las iglesias. |
| Baltodano, Mireya | 04/1 | Migrantes: el espacio compartido. |
| Baltodano, Mireya | 97/1 | Niños y niñas trabajadores. |
| Baltodano, Sara | 00/2 | Optica de género en la psicología Pastoral. |
| Baltodano, Sara | 02/1 | Sanidad interior ¿curación o agresión? |
| Baltodano, Sara | 05/1 | Comunidades en búsqueda de gracia. |

| | | |
|-----------------------|------|--|
| Barrera, Pablo | 94/2 | Marcos 6,30-44. |
| Barrera, Pablo | 88/1 | Efesios 2. |
| Barrera, Pablo | 90/1 | Romanos 8. |
| Barrera, Pablo | 92/1 | Religiosidad y resistencia indígena. |
| Batista, Israel | 98/2 | Presencia del CMI en A.L. |
| Blanco, Coralia | 04/2 | Evangelización integral. |
| Bonilla, Daniel | 01/1 | Apocalipsis 1,9 - 3,23. |
| Bonilla, Plutarco | 95/1 | Marcos 2,18-22. |
| Bonilla, Plutarco | 86/1 | Justificación y justicia en Isaías. |
| Bonilla, Plutarco | 86/2 | Rubén Loes. |
| Bonilla, Plutarco | 89/1 | Filipenses: diversidad pastoral. |
| Borjas, Beatriz | 91/1 | 500 años: en perspectiva de género. |
| Brakemeier, Gottfried | 86/1 | Justificación por la fe y T.L. |
| Brun, Washington | 90/1 | Teol. anabautista de la liberación. |
| Brun, Washington | 93/2 | Reflexión y praxis por la vida en A.L. |
| Cascante, Fernando | 85/2 | Transformación de la educ. cristiana. |
| Castañeda, Héctor | 04/1 | Los migrantes que no debieron ser. |
| Cervantes, Leopoldo | 98/2 | Jubileo y utopía: espiritualidad. |
| Chaj, Benjamín | 92/1 | Maíz: paradigma teol. de la pastoral indígena. |
| Chiquete, Daniel | 04/2 | Sanidad en el pentecostalismo latinoamericano. |
| Chiquete, Daniel | 05/1 | Pentecostalismo y gracia. |
| Cook, Elisabeth | 03/2 | Israel y las naciones. |
| Cook, Guillermo | 87/1 | Eclesiología y realidad en C.A. |
| Cook, Guillermo | 88/2 | Educación teológica no formal. |
| Cook, Guillermo | 89/2 | Pastoral en situaciones de conflicto. |
| Cook, Guillermo | 91/2 | Comunidades eclesiales de base. |
| Cook, Guillermo | 98/2 | Revelación de Dios en las culturas. |
| Costas, Orlando | 87/1 | Iglesia hispana en Estados Unidos. |
| Craig, R. /Araya, V. | 81/1 | Protestantismo en Costa Rica. |
| Craig, Roberto | 82/1 | Cristianismo y socialismo. |
| Cuerpo docente SBL | 90/2 | E.T. como afirmación para la vida. |

| | | |
|-------------------------|------|---|
| Cusiánovich, Alejandro | 97/1 | Niños y adolescentes trabajadores. |
| Deifelt, Wanda | 94/1 | Teoría feminista y metodol. teológica. |
| Díaz, Julio | 96/2 | España y misioneros en A.L. |
| Duque, J. / Foulkes, I. | 98/1 | Quehacer teol. en la UBL: perfil. |
| Duque, José | 00/2 | Ross y Gloria Kinsler. |
| Duque, José | 02/1 | Motivos ocultos de la "guerra santa". |
| Duque, José | 04/2 | .. Porque otro mundo es posible. |
| Duque, José | 90/2 | El SBL y su misión. |
| Duque, José | 95/2 | Eclesialidad de la iglesia. |
| Editor | 01/2 | Juan José Tamayo. |
| Editor | 84/1 | Producción bíblico-pastoral en el SBL. |
| Esquivel, Julia | 86/2 | Cuando llegue la hora. |
| Esquivel, Julia | 92/2 | El lugar del más grande amor. |
| Esquivel, Julia | 92/2 | Espiritualidad de la liberación. |
| Esquivel, Julia | 92/2 | La casa de todos. |
| Esquivel, Julia | 92/2 | La señal inequívoca. |
| Esterline, David | 88/2 | Un marco de planificación para la E.T. |
| Fallas Baldi, Oscar | 91/1 | 500 años: reencuentro con la esperanza. |
| Ferguson, Chris | 91/1 | 500 años: perdón y reconciliación. |
| Fonseca, Nidia | 89/2 | La pastoral en el conflicto: un caso. |
| Fonseca, Nidia | 90/2 | Experiencia de E.T. abierta. |
| Fonseca, Nidia | 98/2 | Ecumenismo hoy. |
| Foulkes, Irene | 95/1 | 1 Corintios 6,1-9. |
| Foulkes, Irene | 00/2 | Pedagogía teológica y género. |
| Foulkes, Irene | 03/2 | Efesios 6,10-17. |
| Foulkes, Irene | 86/1 | Justificación y justicia en Mt 18,23s. |
| Foulkes, Irene | 86/2 | Mujer de Magdala. |
| Foulkes, Irene | 88/1 | Teol. de la paz: perspectiva Feminista. |
| Foulkes, Irene. | 81/2 | Reino de Dios y Pablo. |
| Foulkes, Ricardo | 95/1 | Escatología en Jesús y Pablo. |
| Foulkes, Ricardo | 01/1 | Juan 1,43-51. |

| | | |
|----------------------|------|---|
| Foulkes, Ricardo | 81/1 | Reino de Dios en los evangelios. |
| Foulkes, Ricardo | 83/1 | Juan 18,36. |
| Foulkes, Ricardo | 84/1 | Tensiones: familiares del seminarista y de Jesús. |
| Foulkes, Ricardo | 85/1 | Trama y drama del Apocalipsis. |
| Foulkes, Ricardo | 88/1 | “Mi paz os dejo”. |
| Foulkes, Ricardo | 92/2 | Lamento por los cristianos caídos. |
| Foulkes, Ricardo | 93/2 | Jesús y el esp. de la comun. juanina. |
| Foulkes, Ricardo: | 91/1 | ¿Qué significa perder la patria? |
| García, Edgardo | 89/2 | Pastoral e instituciones teológicas. |
| Gómez, Aleyda | 97/1 | Apocalipsis 21,1-7; 22,1-5. |
| González, Ingrid | 84/1 | Protesta ante el sufrimiento. |
| Gray, Miguel | 93/1 | Surgimiento y desarrollo de la teología negra. |
| Guamán, Julián | 96/2 | Misioneros prot. entre los quichuas. |
| Gutiérrez, Germán | 02/1 | Violencia y paz hoy en A.L. |
| Gutimanco, Goyo | 91/1 | Racismo en la Biblia. |
| Hanks, Tomás | 84/1 | Testimonio evangélico a pobres. |
| Hoefferkamp, Roberto | 85/1 | Ética del reino en A.L. |
| Hoefferkamp, Roberto | 86/1 | Viabilidad de Lutero hoy. |
| Houtart, François | 82/2 | Economía palestina en el siglo I. |
| Hurtado, Roberto | 89/2 | Pastoral y educación teológica. |
| Hutchinson, Carmen | 92/1 | Fe y conquista desde una madre negra. |
| Hutchinson, Carmen | 93/1 | Reflexiones de una Womanist en C.A. |
| Ingianna, Yolanda | 94/1 | Teología, liberación y paradigma de género. |
| Isidoro, José Luis | 05/1 | Sincretismo y culturas. |
| Jiménez, Pablo | 95/1 | Mateo 28,16-20. |
| Jiménez, Pablo | 87/1 | Diálogo exegético Mateo-R. Foulkes. |
| Jiménez, Pablo | 88/1 | Efesios 2. |
| Kater, J. | 90/1 | T.L.: aportes anglicanos. |
| Kinsler, Gloria/Ross | 00/1 | Jesús: proclama el reino como jubileo. |
| Kinsler, Gloria/Ross | 91/1 | Evangelización en A.L. |
| Kinsler, Ross | 82ne | Pueblo de Dios y misión. |

| | | |
|------------------|------|---|
| Kinsler, Ross | 88/1 | Educ. Teol. para la paz. |
| Kinsler, Ross | 88/2 | Kairós en la E.T. |
| Kinsler, Ross | 88/2 | Red de E.T. diversificada. |
| Kinsler, Ross | 90/2 | E.T. diversificada en el SBL. |
| Kinsler, Ross | 90/2 | E.T. por extensión: una visión. |
| Kinsler, Ross | 98/1 | Formación teol. para la vida. |
| Kinsler, Ross | 96/2 | Educación teol. en A.L. 1916-1996. |
| Legget, Pablo | 83/1 | ¿Platón o Jesucristo? |
| León, Concepción | 96/2 | Mujer en la Igl. Apostólica, México. |
| León, Ismael | 96/2 | Fe cristiana y religión ancestral. |
| Lima, Silvia de | 94/2 | Reconciliación: construcción de lo femenino. |
| Lima, Silvia de | 03/1 | Nuevos lugares teológicos. |
| Lima, Silvia de. | 98/1 | De profetas y profetisas. |
| Limón, Francisco | 96/2 | Ejército Zapatista y religión. |
| López, León | 89/2 | La past. familiar: una contribución. |
| Lores, Rubén | 85/2 | Cristianismo y humanización. |
| Lores, Rubén | 85/2 | La iglesia como institución humana. |
| Lores, Rubén | 87/1 | El destino manifiesto y la empresa misionera. |
| Lores, Rubén | 87/1 | ¿Cuál es nuestro objetivo? |
| Mahecha, Guido | 99/2 | Literatura apocalíptica: introducción. |
| Mahecha, Guido | 01/1 | El Jesús histórico y la A.L. pobre. |
| Mahecha, Guido | 02/1 | Marcos 5,21-43. |
| Main, Joyce | 85/1 | Reino de Dios en Jacques Ellul. |
| Maldonado, Jorge | 89/2 | EIRENE: pastoral familiar en A.L. |
| Mamani, Pascual | 89/2 | Pastoral aborígen. |
| May, Janet | 94/1 | Nicodemo y la samaritana. |
| May, Janet | 94/2 | La violación de Betsabé. |
| May, Janet | 00/2 | Desafíos educativos para las mujeres. |
| May, Janet | 88/2 | Proceso educ. en la pastoral de la mujer. |
| May, Janet | 93/2 | Entre amigas. |

| | | |
|------------------------|------|---|
| May, Roy | 94/2 | Reconciliación: exigencia ética y política. |
| May, Roy | 97/2 | La tierra y el discurso sobre Dios. |
| May, Roy | 04/2 | Universalismo en Juan Wesley. |
| May, Roy | 81/2 | Campesinos y tierra prometida. |
| May, Roy | 88/1 | ¿Queda un reposo para C.A.? |
| May, Roy | 88/1 | En Costa Rica ¿Qué es paz? |
| May, Roy | 93/2 | Concepto campesino de justicia. |
| May, Roy | 97/2 | La tierra y el discurso sobre Dios. |
| Melano, Beatriz | 94/1 | Hermenéutica feminista. |
| Mena, Francico | 94/2 | Predicad el evangelio ¿de la paz? |
| Mena, Francisco | 95/1 | Santiago 2,1-13. |
| Mena, Francisco | 00/2 | Formac. teol. como búsqueda de Dios. |
| Mena, Francisco | 01/1 | Gálatas 4,1-10. |
| Méndez, Hermenegildo | 96/2 | Iglesia y estado en Guatemala. |
| Míguez B., José | 91/2 | Conflicto y unidad en la iglesia. |
| Míguez B., José | 91/2 | El CMI en perspectiva latinoamericana. |
| Míguez, Nestor | 02/2 | Génesis 10-11. |
| Míguez, Nestor | 99/2 | Apocalipsis: como visión y profecía. |
| Míguez, Nestor | 99/2 | Apocalipsis: testimonio histórico. |
| Míguez, Nestor | 99/2 | Condición humana en el Apocalipsis. |
| Mora, Edwin | 02/1 | Enfermedad en tiempos de Jesús. |
| Mora, Edwin | 05/1 | Espiritualidad y salud. |
| Mora, Edwin | 93/2 | Liturgia: obra del pueblo. |
| Myers, Ched | 94/2 | Marcos 16. |
| Navia, Carmiña | 04/1 | Desplazados: su corporalidad. |
| Nelson, W. / Lores, R. | 83/1 | S.B.L.: 60 años de historia. |
| Niles, Preman | 82ne | Misión cristiana y pueblo de Asia. |
| Ocaña, Martín | 03/1 | Las leyes mágicas de la prosperidad. |
| Opazo, Andrés | 82/2 | Religión y proyecto político en C.A. |
| Opazo, Andrés | 85/2 | Justicia y paz vistas desde el reino. |

| | | |
|-------------------|------|---|
| Ordóñez, Jacinto | 91/1 | Evangelización desde los vencidos. |
| Ortega, Hugo | 91/1 | Abya-yala reverdecerá. |
| Ortega, Ofelia | 00/2 | El aprendizaje ecuménico. |
| Otzoy, Antonio | 00/2 | E.T. y diálogo interreligioso. |
| Otzoy, Antonio | 02/2 | Diálogo interreligioso: los ancianos. |
| Pagura, Federico | 88/2 | Formación espiritual contextual. |
| Pérez, Alvaro | 88/2 | La biblioteca a distancia. |
| Pérez, Alvaro | 93/2 | La biblioteca en la vida del SBL. |
| Pérez, Guillermo | 86/2 | María ejemplo de liberación. |
| Piedra, Arturo | 95/2 | Protestantismo tras la guerra fría. |
| Piedra, Arturo | 95/2 | Richard Shaull. |
| Piedra, Arturo | 96/2 | Congreso de Panamá 1916. |
| Piedra, Arturo | 04/2 | Misión crist. en persp. Latinoamericana. |
| Piedra, Arturo | 84/1 | Coyuntura evangélica en C.A. |
| Piedra, Arturo | 85/2 | Valor de la historia para la iglesia. |
| Piedra, Arturo | 88/2 | Investigación socioreligiosa y E.T. |
| Piedra, Arturo | 98/1 | Mirada a los orígenes de la UBL. |
| Piedra, Arturo | 96/2 | Cristianismo en la cultura de A.L. |
| Pixley, Jorge | 03/1 | ¿Qué es el fundamentalismo? |
| Pixley, Jorge | 86/1 | Conversación con Porfirio Miranda. |
| Prieto, James | 95/1 | Ricardo Foulkes. |
| Prieto, James | 96/2 | Iglesia Menonita en C.A. |
| Prieto, James | 01/1 | Irene Foulkes. |
| Prieto, James | 03/1 | La guerra contra Irak. |
| Prieto, James | 05/1 | Gracia en Bonhoeffer. |
| Prieto, James | 93/2 | Producción teol. del SBL: perfil histórico. |
| Prieto, James | 98/2 | Recepción del jubileo en la UBL. |
| Prieto, James | 99/1 | Exper. pentec. en igl. anabautistas. |
| Prieto, James | 99/2 | Daniel según Thomas Müntzer. |
| Prieto, James | 97/2 | Dios y la guerra del fin del mundo. |
| Radford, Rosemary | 94/1 | Espiritualidad de la liberación feminista. |

| | | |
|-------------------------|------|--|
| Radford, Rosemary | 94/1 | Espiritualidad de Mujer-iglesia. |
| Radford, Rosemary | 94/1 | Patriarcalismo y espiritualidad. |
| Ramírez, Alonso | 97/1 | Escuela dominical y niñez trabajadora. |
| Ramírez, Alonso | 88/2 | Preguntas para la educ. a distancia. |
| Ramírez, José E | 02/1 | Violencia en el A.T. |
| Ramírez, José E | 04/1 | Inmigrantes en el A.T. |
| Ramírez, José E | 91/1 | Misoginia en el A.T. |
| Ramírez, José E. | 83/1 | Requisitos fundamentales de la E.T. |
| Ramírez, José. E. | 84/1 | ¿Pueden ser las cosas de otro modo? |
| Regalado, José | 97/1 | Infancia y violencia. |
| Richard, Pablo | 95/1 | Hermenéutica de la liberación. |
| Richard, Pablo | 97/2 | Dios en la era de la globalización. |
| Richard, Pablo | 01/1 | Palabra de Dios y comunidades de base. |
| Richard, Pablo | 03/2 | Futuro del crist. en Occidente. |
| Richard, Pablo | 98/2 | Jubileo y liberación desde los pobres. |
| Richard, Pablo | 99/1 | Esp. Santo en Juan y 1 Juan. |
| Ritchie, Nelida | 86/2 | Mujer y cristología. |
| Ritchie, Nelly | 89/1 | Pastoral desde la perspectiva de la mujer. |
| Rivera P., Luis | 02/2 | Religión, guerra y paz: apuntes. |
| Rivera P., Luis | 96/1 | Amor y demonios en García Marquez. |
| Rivera P., Luis | 96/1 | Imágenes bíblicas en León Felipe. |
| Rivera P., Luis | 96/1 | Lo sagrado en Alejo Carpentier. |
| Rivera P., Luis | 96/1 | Lo sagrado en la literatura de A.L. |
| Rodríguez, Raquel | 86/2 | Mujer y autoridad en la nueva creación. |
| Rodríguez, Raquel | 89/1 | Pastoral de la mujer: un reto. |
| Rodríguez, Raquel | 90/2 | La mujer latinoam. en la E.T. |
| Rosas, Yolanda | 97/1 | Niñas y adolescentes trabajadoras. |
| Rozotto, Verónica | 92/1 | La mujer samaritana. |
| Ruiz, Adolfo | 90/2 | Realidad Latinoam. y E.T. |
| Salanic, María P. | 88/1 | Padre nuestro por la paz. |
| Sales, R. / Liphoko, J. | 82ne | Teología popular en Bostwana. |

| | | |
|------------------|------|---|
| Sánchez, Edesio | 95/1 | Teología de los niños. |
| Sánchez, Edesio | 83/1 | Relectura del éxodo. |
| Sánchez, Edesio | 84/1 | Hechos 2. |
| Sánchez, Edesio | 89/1 | Bases bíblicas para la pastoral. |
| Sánchez, Edesio | 98/1 | La generación del /71: memorias. |
| Sandoval, Luis | 89/1 | Pastoral en tiempos de guerra. |
| Santos, Catalina | 96/2 | Protestantismo en el Perú. |
| Saravia, Roberto | 96/2 | Guerra en Salvador y protestantismo. |
| Sardiñas, Loida | 98/2 | Jubileo bíblico y lucha por la vida. |
| Savage, Pedro | 88/2 | Formación de asesores familiares. |
| Schäfer, Enrique | 96/1 | Demonios, tambores y razón moderna. |
| Schäfer, Enrique | 00/2 | Misión, testimonio y proselitismo. |
| Schäfer, Enrique | 03/1 | ¿Fundamentalismo entre los pentecostales? |
| Schäfer, Enrique | 99/1 | Romanos 8. |
| Segreda, Luis | 88/2 | Pastoral de acompañamiento. |
| Segreda, Luis | 89/1 | La pastoral del camino a Emaús. |
| Sem Integr 93 | 94/2 | Conflicto y reconciliación. |
| Shaul, Richard | 95/1 | Teología de los niños. |
| Shaul, Richard | 95/2 | En búsqueda de nuevos caminos. |
| Shaul, Richard | 90/1 | T.L. y reforma protestante. |
| Shaul, Richard | 95/2 | Iglesia: crisis y perspectivas. |
| Shaul, Richard | 95/2 | Opción de la iglesia por los pobres. |
| Simpson, Juan | 93/1 | Salvación: una perspectiva negra. |
| Smith, Dennis | 93/1 | Identidad y universalidad negra. |
| Smith, Dennis | 95/2 | Pastoral de fin del milenio. |
| Soto, Rolando | 87/1 | La E.T. desde la perspectiva del Prodiadis. |
| Soto, Rolando | 89/1 | Crisis y desafíos pastorales. |
| Spencer, Daniel | 82/2 | Iglesia cost. frente a la crisis ecológica. |
| Stam, Juan | 95/1 | Sanciones económicas de la Bestia. |
| Stam, Juan | 03/2 | Análisis religioso de G.W. Bush. |
| Suess, Pablo | 02/2 | Diál. Interrelig.: escenarios de conflicto. |

| | | |
|--------------------|------|---|
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | Antrop. y teol. de la esperanza. |
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | El negocio de la espiritualidad. |
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | El ser humano Jesús de Nazareth. |
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | La esperanza de Jesús. |
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | Mujeres y teología cristiana. |
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | Nietzsche y el cristianismo. |
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | Rehabilitación crítica de la utopía. |
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | Teólogos bajo sospecha. |
| Tamayo, Juan J. | 01/2 | Un concilio para el siglo XXI. |
| Tamayo, Juan J. | 02/2 | Hacia una Ecumene de las religiones. |
| Tamayo, Juan J. | 03/1 | Fundamentalismo y diálogo interreligioso. |
| Tamez, Elsa | 97/2 | Confesiones. |
| Tamez, Elsa | 00/1 | Crist. Lat. a la luz de los nuevos sujetos. |
| Tamez, Elsa | 00/1 | Lidia. |
| Tamez, Elsa | 01/1 | Romanos 1-3. |
| Tamez, Elsa | 02/1 | Justicia infinita - injusticia sin fin. |
| Tamez, Elsa | 03/2 | Caminata del crist. en A.L. |
| Tamez, Elsa | 04/1 | Migración y desarraigo en la Biblia. |
| Tamez, Elsa | 82/2 | El Wesley de los pobres. |
| Tamez, Elsa | 83/1 | Agar. |
| Tamez, Elsa | 85/1 | Salmo 137. |
| Tamez, Elsa | 86/2 | La mujer en C.A.: meditación. |
| Tamez, Elsa | 86/2 | Leer la Biblia como mujer latinoamericana. |
| Tamez, Elsa | 90/1 | Justificación por la fe desde A.L. |
| Tamez, Elsa | 91/1 | Quetzalcóatl y el Dios cristiano. |
| Tamez, Elsa | 95/1 | Eclesiastés. |
| Tamez, Elsa | 98/1 | E.T.: conversación y comunión. |
| Ting, K.H. | 82ne | China: retrospectiva y perspectiva. |
| Torres, Fernando | 97/1 | Eliseo, pedagogía de la ternura. |
| Van Seters, Arthur | 82/1 | Revolución en la predicación. |
| Ventura, María C. | 05/1 | Salmo 130. |

| | | |
|------------------|------|---|
| Verhoeven, Alida | 86/2 | Concepto de Dios desde la mujer. |
| Viviers, Gerardo | 81/2 | Reino de Dios: símbolo y actualización. |
| Viviers, Gerardo | 83/1 | Proyecto social del protestantismo. |
| Waldrop, R. | 90/1 | Experiencia pent. realidad y posibilidad. |
| West, Cornell | 91/1 | Teología negra de la liberación. |
| Williams, L. | 93/1 | ¿Por qué una teología negra? |
| Wit, Hans de | 88/2 | Comunidad Teol. Ev. de Chile: perfil. |
| Zaldívar, Raúl | 96/2 | Iglesia y Estado en Honduras. |

Vida y pensamiento
una publicación de la
Universidad Bíblica Latinoamericana

Nuestro deseo es que vida y pensamiento sirva como un instrumento para compartir reflexiones e investigaciones acerca del desarrollo teológico en el continente latinoamericano.

SUSCRIPCION*
(por 2 números al año envío aéreo incluido)

| | América Latina | Otros países |
|--------|----------------|--------------|
| 1 año: | US\$ 14 | US\$ 18 |
| 2 años | US\$ 26 | US\$ 34 |
| 3 años | US\$ 36 | US\$ 46 |

* Consulte nuestra oferta para suscripciones múltiples

Favor enviar cheque en US\$ a nombre de la
Asociación Seminario Bíblico Latinoamericano
a la siguiente dirección:

Vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica.



Universidad Bíblica Latinoamericana
Vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica

Nombre: _____

Dirección: _____

1 año () 2 años () 3 años () Cheque No. _____

Vida y Pensamiento es una revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana que se publica dos veces al año. Cada número, de entre 80 y 150 páginas, trata un tema central de la teología de nuestros países, como: Teología y Género, Teología y Literatura, Protestantismo en América Latina, Dios en América Latina, entre otros; asimismo, lleva también reseñas bibliográficas de nuevas publicaciones teológicas y de otros temas relacionados.

Vida y Pensamiento, como instrumento para compartir reflexiones e investigaciones sobre el desarrollo teológico en América Latina, se pone a la disposición de instituciones afines y de cristianos estudiosos en general.