

Fundamentos en humanidades
Universidad Nacional de San Luis
Año IV - N° I/II (7/8) 2003 / pp. 173-216

Elementos para una sociolingüística de la solidaridad en la Comunidad Menonita de Bogotá¹

John A. Roberto
e-mail: john.roberto@iula.upf.es

Resumen

El menonita ve a Jesús en el Otro, su “extrañamiento de Dios” lo conduce a buscarlo en el ‘hermano’. La solidaridad es el motor de sus acciones, de sus obras y de sus sermones. Mediante el estudio de su lenguaje encontramos que dicha solidaridad se hace tangible, paralingüísticamente en el llanto y el silencio, lingüísticamente en el uso de las formas pronominales ‘nosotros’ y ‘tú’, y discursivamente, en la imagen metafórica. El proceso es el siguiente: siendo que el ‘yo’ presenta la necesidad de Dios (extrañamiento) y consciente de que por sí solo no conseguirá su objetivo, se solidariza con el ‘otro’ para formar una unidad compacta, el ‘nosotros’, abriendo espacio a una acción lingüística racional – y cooperativa, lógicamente –, cuyo principio fundamental es ser ideal. Pero ¿cómo superar la imperfección del lenguaje? ¿cómo lograr que todos y cada uno de los miembros de la comunidad se sientan tocados y afectados por un único discurso? La respuesta surge de la retórica, con la metáfora, y de la semiótica, con el silencio. La idea no radica en lograr el lenguaje perfecto sino presentarlo de una manera tan inacabada que esté próximo a la pretendida perfección. En efecto, la metáfora y el silencio logran hacer tan ambiguos los enunciados que consiguen los tornan universales. El llanto, por su parte, es sólo corroboración del sentimiento de identificación alcanzado por el fiel quien se siente solidariamente apoyado en su desconsuelo frente a la ausencia de Dios, frente al sufrimiento y la contingencia.

Abstract

The menonist sees the Other in Jesus, its “longing to God” leads him to seek God in his “brother”. Solidarity is the booster of his actions, his work and his sermons.

¹ Agradecimientos al pastor Pedro Stuky.

Through the study of his language, we find out that such solidarity is paralinguistically palpable on the weeping and the silence; linguistically, in the usage of the personal pronouns: “we” and “you”, and discursively, in the metaphorical image. The process can be described as follows: since the “self” has the need of God (longing) and it is aware of the fact that it is not possible to achieve its objective by himself, joins together with the “other” to form a compact unity, the “ourselves”, opening a wide space to a rational linguistic action -logically a cooperative one- (“communicative action”, Habermas, 1987), which main principle is to be *ideal*. But the question is how to overcome the imperfection of language, how to succeed in the goal of making feel every member of the community that it is touched and affected by a unique discourse. The answer emerges from the rhetoric, with the metaphor, and from the semiotic, with the silence. The idea is not to achieve a perfect language, but to present it in such an endless way that it is near the desired perfection. In fact, the metaphor and the silence succeed in making the statements so ambiguous that they turn into universal ones. The weeping, as far as it is concerned, is just a corroboration of the feeling of identification got by the faithful who feels that it is solidary supported in his grief because of the absence of God in the suffering and contingency.

Palabras clave: lenguaje, sociolingüística, religión, menonitas, solidaridad

Key words: language, sociolinguistics, religion, solidarity

1. Presentación

Las páginas que siguen son el resultado de la convivencia con los miembros de la comunidad religiosa de los Menonitas de Bogotá, por un periodo cercano a un año durante 1999. Dada la dificultad de transcribir el corpus recogido mediante grabaciones, aquí solo se expondrán los resultados basados en una pequeña parte, la referente a los momentos de oración. Del título se desprende, además, que este documento trata tan solo de proponer una manera de entender el fenómeno religioso, sin llegar a un análisis profundo del mismo.

2. Hipótesis

Los miembros de la Iglesia Cristiana Menonita recurren a la solidaridad compasiva como vehículo de superación de las contingencias cotidianas. Este princi-

pio social se expresa paralingüísticamente en el silencio y el llanto, y lingüísticamente en el empleo de los pronombres personales ('tú', 'nosotros'), así como de la metáfora en tanto elementos que hacen ambiguo y polisémico el discurso.

3. Marco conceptual: Habermas y la religión: la solidaridad como función de consuelo

El propósito de este apartado es el de efectuar una revisión general del pensamiento del filósofo alemán Jürgen Habermas respecto a la religión. Su *Teoría de la acción comunicativa*, universalmente conocida y convalidada en la modernidad, resulta de un gran interés para corroborar la hipótesis de trabajo. La elección del modelo habermasiano no es fortuita, responde a un interés deliberado por cubrir dos cuestiones: i) su modelo es 'comunicativo' o, por qué no decirlo, lingüístico y, ii) los conceptos de *solidaridad* y *consuelo* explican satisfactoriamente la 'problemática social' característica de la comunidad en estudio (Iglesia Cristiana Menonita).

La visión que Habermas tiene de la sociedad, y con ella de la religión, es de carácter evolutivo; según este filósofo alemán, en la actualidad la evolución socio-religiosa ha alcanzado el nivel de una ética universal comunicativa. Superados los estadios anteriores (sociedades arcaicas y civilizaciones primitivas), la modernidad está tipificada por una tendencia universalista, que para el caso de la religión dio inicio con la entrada en las grandes religiones monoteístas. Dicha tendencia moderna ha convergido en un punto que permite la aparición de ideologías, guía un principio de tolerancia y posibilita el diálogo.

Con el advenimiento de la modernidad se empieza a entender el mundo creado independiente, distinto de su Creador, obediente de sus propias leyes, en donde se accede a la razón crítica como mediadora de la libertad del hombre. Se abre, pues, un abanico extenso de posibilidades ideológicas locales como son el induísmo, el cristianismo —y todas sus variantes— el gnosticismo, el agnosticismo, la nueva era, etc., en un sincretismo que nadie dudaría en calificar de pagano.

Este empleo profano que Habermas hace de las ideas religiosas tiene sus orígenes en la teoría del "*Zimzum*" de Isaak Luria según la cual Dios se 'contrae', se retira, se autolimita, se exilia del mundo para dar paso a la libertad humana. Ahora, lo divino no lo abarca todo como sucedía en las sociedades primitivas, con ello Habermas se mantiene fiel a su sentir sobre la autonomía humana. No

obstante se sigue conservando un indicio, un rastro de la presencia divina en el mundo y por ende el hombre vive con el deseo constante de alcanzar la redención, es una manera que tiene Habermas de conciliar la autonomía humana con el anhelo de lo absoluto en el 'extrañamiento' de Dios por el hombre: "El Dios creador es el Dios que se retira y vuelve a sí. Su presencia es ahora la creación y su 'otro yo' la humanidad." (Mardones, 1998: p. 31)

Podría parecernos que los conceptos habermasianos tienden a negar alguna utilidad a la religión pero, si bien observamos el tránsito evolutivo de las sociedades y en ellas del pensamiento filosófico práctico al crítico tendremos lo siguiente: el propósito de la religión es evitar el caos haciendo soportables las contingencias sociales y religiosas como son la enfermedad, la muerte o el sufrimiento. Es este un proceso en el que se toma conciencia de lo religioso, es decir, se racionaliza, pero que no conduce a la desesperación o el abandono frente a la pesada carga de la realidad, aquí la religión entra a cumplir una «función de consuelo» basada en el principio de aceptación de la contingencia. Si la razón crítica posibilitó tomar conciencia frente a lo antes mítico y mecánico, la religión nos ayuda a convivir con ello.

El sufrimiento, reconoce Habermas, es un hecho que se escapa a todo tipo de racionalidad y, por ende, a toda forma de argumentación o de diálogo, resulta imprescindible, pues, apelar a la solidaridad compasiva del otro; en suma, el sufrimiento no se supera con la razón (individual) sino con la solidaridad (colectiva). Al respecto asegura Mardones (1998: p. 123): "Percibo así que la inteligibilidad plena del sufrimiento se alcanza en el caminar solidario y la praxis de la liberación con el otro."

La acción comunicativa implica que la existencia humana es dependiente del otro, para el caso de la religión, del "otro-víctima": la felicidad de los vivientes – asegura Mardones – está levantada sobre el sacrificio solidario de los mártires, del recuerdo de los muertos, recuerdo de un sufrimiento que, en últimas, nos hace humanos. Aquello no nos resta libertad, todo lo contrario, partimos de ella cuando nos hacemos responsables de ese otro. Pensar en el otro como un 'hermano' da sentido a la existencia y nos salva de las contingencias.

«En suma, el desafío de la *solidaridad* con el "otro-víctima" que está en la base de mi existencia y de las *libertades* concretas de que dispongo, me conduce a la cuestión de si esta relación solidaria tiene un futuro o no, o dicho de otra manera, si la *universalidad* que establece se abre verdaderamente a un horizonte de *esperanza* en el que quepan todos²." (Mardones, 1998: pp. 128–129)

² Cursivas mías.

Ello se debe a que hacemos parte de un mundo de la vida común regido, en este terreno, por el universalismo del sufrimiento, así, la ética universal y la fuerza argumentativa universal tienen sus cimientos en el sufrimiento compartido. El trato igualitario y la solidaridad son las consecuencias lógicas de nuestra pertenencia a una hermandad en el sufrimiento.

No obstante, el resultado de esta sumatoria universalista no puede entenderse como el de semejanza = solidaridad; la acción comunicativa, racional y libre, ha de vivirse mejor en este sentido diferencia = solidaridad o, en términos concretos, “unidad en la diversidad”. Ser solidario implica reconocer que “nosotros” somos diferentes de “ellos”, pues el principio de semejanza carga consigo un grado de comparación triádica malsana “A es más semejante a B que C.”

«El procedimiento universalista corre el peligro de ser ciego a los propios condicionamientos culturales y tratar de hacer pasar una ideología sociocultural particular, nacionalista, por universal. El único modo de hacer justicia a la otredad del otro es reconocer su diferencia. Se trata de un universalismo que funciona dentro de los límites de “nosotros” y de “ellos”». (Mardones, 1998: p. 143)

En conclusión, la evolución racional que percibe Habermas va guiada en dirección de una sociedad secularizada y desacralizada y por ello libre y justa. Habermas confía en la racionalidad enunciativa del hombre para superar la religión, es decir, confía en un hombre con mayoría de edad que acepte racionalmente las diferencias del otro y lo reconozca. Pero acepta, igualmente, el recurso a la función de consuelo para sobreponerse al sufrimiento irracionalizable; consuelo que depende de un(os) otro(s), así comprende y atiende a la solidaridad.

4. Análisis de la muestra

La recolección de la muestra fue efectuada en las Iglesias Menonitas de Teusaquillo y Ciudad Berna de Bogotá, durante los meses de octubre y noviembre de 1999 y luego de un año de permanencia constante en dichas comunidades. Los informantes son en su totalidad 5 (Tabla 1), que podemos caracterizar en términos generales de la siguiente manera:

| No. Informante | Datos generales | Oraciones que pronuncia |
|----------------|--|-------------------------|
| 1 | Pastor principal de la Iglesia de Teusaquillo. Hombre entre los 45 y 55 años de edad. Fundador de la Iglesia a nivel nacional. Nacido en Antioquia pero de padres americanos. | 1,2, 6 |
| 2 | Pastor encargado en la Iglesia de Teusaquillo. Hombre entre los 35 y 45 años de edad. | 3 |
| 3 | Pastor encargado en la Iglesia de Teusaquillo. Mujer entre los 35 y 40 años de edad. | 4, 5 |
| 4 | Pastor encargado, ante la ausencia permanente de un pastor principal, en la Iglesia de Ciudad Berna. Hombre negro, entre 30 y 40 años de edad. Su misión es la de predicar, orar y cantar. | 7,8 |
| 5 | Pastor encargado en la Iglesia de Ciudad Berna. Mujer negra, entre los 35 y 40 años de edad. Coopera con el inf. 4 en la dirección del culto dominical, aunque su labor se limite a las oraciones. | 9 |

Table

En la Tabla 2 se presentan de manera esquemática los resultados generales que arrojó el estudio sobre nueve textos de oraciones y de donde se decidió tomar los pronombres y las construcciones metafóricas como objeto del análisis:

| | O1 | O2 | O3 | O4 | O5 | O6 | O7 | O8 | O9 | Total |
|----------------|----|----|----|----|----|----|----|----|----|-------|
| 1°. Ps | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 11 | 0 | 0 | 0 | 11 |
| 2°. Ps (tú) | 12 | 20 | 18 | 36 | 12 | 41 | 0 | 19 | 11 | 169 |
| 2°. Ps (usted) | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 4 | 0 | 0 | 0 | 4 |
| 3°. Ps | 0 | 0 | 1 | 1 | 0 | 9 | 1 | 0 | 0 | 12 |
| 1°. Pp | 27 | 16 | 18 | 43 | 8 | 17 | 3 | 30 | 6 | 168 |
| 2°. Pp | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| 3°. Pp | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 9 | 0 | 0 | 0 | 9 |
| Total | 39 | 36 | 37 | 80 | 20 | 91 | 4 | 49 | 17 | 373 |

Tabla 2: Frecuencia de uso de las formas pronominales en las oraciones (O) menonitas

Los resultados mostraron que de un total de 373 formas pronominales que aparecen en las 9 oraciones tenemos:

- a) 11 corresponden a la 1ª. Persona del singular
- b) 169 corresponden a la 2ª. Persona del singular en su forma «tú»
- c) 4 corresponden a la 2ª. Persona del singular en su forma 'usted'
- d) 12 corresponden a la 3ª. Persona del singular
- e) 168 corresponden a la 1ª. Persona del plural, «nosotros»
- f) 0 corresponden a la 2ª. Persona del plural
- g) 9 corresponden a la 3ª. Persona del plural

Es decir, que el «tú» y el «nosotros» comprenden más del 80% del total de los pronombres

De otro lado, diremos que son constantes y reiteradas las construcciones de tipo metafórico a niveles diversos: palabras, oraciones, frases y discursos.

| | O1 | O2 | O3 | O4 | O5 | O6 | O7 | O8 | O9 | Total |
|------------------|----------|----------|----------|-----------|----------|-----------|----------|----------|----------|-----------|
| Metáforas | 6 | 5 | 6 | 19 | 4 | 18 | 3 | 9 | 5 | 75 |

Tabla 3: Frecuencia de uso de las construcciones metafóricas en la oración menonita

Al lado de estas unidades cuantificables tenemos otras no cuantificables, pero que hemos de tratar pues son constantes para-lingüísticas adscritas al contexto discursivo del menonita; hablamos del silencio y el llanto, y de ellas trataremos más adelante.

Tipología de la oración Menonita

En este punto pretendemos ofrecer una clasificación general de lo que son los espacios de oración en la Iglesia Menonita. Clasificación que es el producto de la labor como observador – participante efectuada en el transcurso de ocho meses de convivencia con la comunidad y que sin dejar de lado su carácter subjetivo, creemos corresponde con los tipos de interacción verbal reales y concretos establecidos por dicha comunidad para dar gracias a Dios.

La oración dominical en la comunidad menonita no se efectúa siempre de la misma manera, existen una serie de variedades determinadas por el contexto

situacional en que ocurran. Atendiendo a la forma y al contenido es factible ofrecer una clasificación general de las oraciones en tanto su naturaleza flexible, es decir, cambiante y creativa. Así, pues, determinamos diez 'formas puras' de oración que son: comunitaria, grupal, simultánea o polifónica, monofónica, exofórica, endofórica, rítmica, textual, testimonial y reflexiva. La denominación de 'formas puras' responde a un interés netamente teórico, pues en la práctica solo encontramos realizadas 'formas mixtas o complejas'.

| VARIANTES | TIPOLOGÍA | CARACTERÍSTICAS |
|---------------|-------------|--|
| Participantes | Comunitaria | Cuando todos los miembros de la comunidad participan al unísono. |
| | Grupal | Cuando la comunidad se organiza en grupos reducidos de dos, tres o cuatro personas y piden por las necesidades mutuas (en la gran mayoría de los casos resulta imposible de grabar). |
| Voz | Simultánea | No hay una persona en particular que lleve la vocería de la oración sino que múltiples voces se escuchan simultáneamente. |
| | Monofónica | El pastor o un representante de la comunidad efectúa la oración mientras los demás participan de ella en voz baja o en silencio. |
| Modo | Rítmica | Le antecede un himno o cántico que apoya el contenido de la oración. |
| | Textual | Le antecede la lectura, generalmente de un texto bíblico del cual se parte para motivar la oración. |
| | Testimonial | Le antecede una sección de testimonios, en la oración se ruega por las peticiones los testimoniantes. |
| | Reflexiva | Le antecede una reflexión hecha por el pastor o cualquier otro miembro de la comunidad y sobre asuntos variados. |
| Referente | Exofórica | Cuando la oración está motivada por algún acontecimiento exterior que haya despertado en interés de los participantes: "agradecer por las casas que fueron entregadas en Ciudad Bolívar el sábado pasado", "pedir por la salud de Luz Mía". |
| | Endofórica | Cuando no hay un acontecimiento en especial que motive la oración, sino que el vocero escoge espontáneamente un o uno hechos intrascendentes a los cuales hacer alusión. Por lo general son los temas recurrentes como dar gracias por la vida o cuestiones similares. |

Tabla 4: Tipología de las formas "puras" de oración en la comunidad menonita

Un acercamiento analítico a los grados de recurrencia que tenían las formas mixtas en un día normal de culto nos llevo a determinar los siguientes porcentajes: empleo de 7 formas mixtas de oración, de las cuales 3 correspondieron a la forma 'comunitaria-monofónica-endofórica-reflexiva', 2 a la forma 'comunitaria-monofónica-exofórica-testimonial', 1 'grupal-monofónica-exofórica-testimonial' y, 1 'comunitaria-simultánea-endofórica-rítmica'.

A través de un acercamiento similar a las formas simples podemos determinar, en la Tabla 6, las frecuencias de uso de cada una de ellas tomando como dato general un total de 24 oraciones correspondientes a 4 cultos:

| N° Total | Participantes | | Voz | | Modo | | | | Referente | |
|----------|---------------|--------|---------|--------|-------|-------|-------|---------|-----------|-------|
| | Comunit. | Grupal | Simult. | Monof. | Rítm. | Text. | Test. | Reflex. | Exo. | Endo. |
| 24 | 19 | 5 | 4 | 20 | 10 | 4 | 8 | 4 | 9 | 15 |

Tabla 5: Frecuencia de uso de las formas simples en cuatro cultos dominicales

De los análisis cuantitativos efectuados tanto sobre las formas simples como mixtas podemos percibir claramente el predominio de la oración tipo comunitaria-monofónica-rítmica-endofórica.

5. Análisis lingüístico

Semiótica del Silencio

«Julia Kristeva abraza el deseo de que se desarrolle una *lingüística* del habla. No sé si eso es posible, aunque hay que reconocer que ésa es la intención, por lo menos inicial, de Chomsky. A nivel semiótico tenemos la metapsicología lacaniana como, a mi juicio, el mejor de los esfuerzos en este sentido. Como es sabido, fundamenta Lacan su concepción e la tesis de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Expresión no totalmente carente de equívoco, que yo desearía reformular diciendo que el inconsciente está estructurado semióticamente.»

La anterior nota tomada de la ponencia del doctor José Ramírez González, en el marco de apertura del seminario sobre el silencio -efectuado en España en 1992-, nos permite apreciar, con una claridad difícil de obtener, la importancia de

llegar a vincular en un todo coherente las teorías diversas sobre el 'lenguaje' cuando se trata de estudiar el 'lenguaje en uso', que no es lo mismo. Así, pues, saber lo que *dicen* y *hacen* los hablantes implica recurrir a la semiótica como extensión interpretativa de la lingüística en los asuntos de las manifestaciones del habla en contextos comunicativos específicos. A la etnografía del habla le son inherentes las posiciones extralingüísticas, que no por ello dejan de ser socioculturales.

Peirce en su pensamiento lógico ya daba un lugar importante a la semiótica ("teoría general de los signos") al definir el símbolo como aquellas representaciones que tienen existencia en cuanto se actualizan en la presencia del entendimiento. Si el silencio y el llanto pueden ser interpretados es lógico llamarles símbolos y, por qué no, signos con características propias.

El Silencio: decir tácito de los Menonitas

Si asumimos, como lo venimos haciendo, que el silencio está dotado de sentido, hemos de abordarlo como el problema de un signo y por ende compuesto en su estructura de un significante y un significado.

"Siguiendo un poco el modo de ver inspirado por Lacan, diríamos que cada vez que queremos explicar con palabras el significado que da sentido a un significante, lo que hacemos es crear un nuevo significante ... Eso muestra el deseo metonímico, según el cual el significado nunca se deja apresar totalmente." (González, 1998: p. 43)

Con el silencio el problema se resuelve puesto que cubre mucho más de lo que decimos (es polisémico), no obstante, como categoría de análisis no concuerda del todo con las categorías típicamente lingüísticas. Así pues, apoyados en la función expresiva característica del silencio –y del llanto, como lo veremos más adelante– recurriremos a designar el fenómeno lingüístico como un caso particular de lo semiótico.

Para nadie resulta novedoso el valor socio – cultural inscrito al dominio del empleo de los silencios. Quien ha tenido la oportunidad de interactuar bajo el amparo de diferentes culturas y, aún, pequeñas comunidades, sabrá reconocer el valor comunicativo propio a los 'giros' no-sonoros.

Como vemos, el silencio –y el llanto– trascienden el ámbito de lo lingüístico para enmarcarse en la semiología. Sea que hablemos o callemos, nos implicamos continuamente en 'actos de poder', lucha o acto de violencia –en el decir de Maurice Blanchot– que pone al hombre contra la sociedad en la consabida lucha

por la libertad y la individualidad. Sin embargo, el silencio adquiere un sentido anárquico en cuanto constituye la expresión más fiel y, curiosamente, paradójica del ser individual y social a la vez. Es decir, el silencio mantiene la unidad en medio de la diversidad, cohesionando al grupo respetando la individualidad.

Lo anterior nos conduce a aceptar el silencio como un fenómeno concreto, real, empírico, pues, “todo aquello que decimos o pensamos, por el hecho de decirlo o pensarlo, ya es». El no-ser del silencio es «ser» en cuanto comunica algo, no solo las sensaciones visuales o auditivas de la palabra impresa o dicha refieren, el lenguaje puede tener sentido aun cuando la referencia no exista o sólo lo haga por virtud del lenguaje y del pensamiento.

Pero ¿qué podemos decir del papel que desempeñan los continuos silencio, silencios estratégicos, en los momentos de oración menonita? Sin duda mucho. Intentaremos, pues, sintetizar la cuestión tratando de no olvidar elementos importantes, relacionados y/o explicativos.

Primero, debemos mencionar que el silencio en una conversación no es el mismo al interior de una comunidad religiosa en oración. Aquí, varían el propósito, el tiempo (duración) y los efectos. A pesar de esto, y pese a las diferentes clasificaciones que se den del silencio siempre habrá algo que lo caracterice, una esencia permanente que pretendemos desentrañar.

La lógica de las emociones como en la risa, el llanto o el silencio constituyen las tres formas de la experiencia de lo indecible, no se enmarcan como la palabra a regímenes de verdad o de certeza frente a la realidad, pues, precisamente, con ellos se pretende acceder a una dimensión simbólica de lo espiritual, alejarse, distanciarse, desentenderse de lo mundano en la ambigüedad de lo no dicho. No son gratis los espacios consecutivos que el pastor presta a los silencios, en ellos los fieles dicen para sí lo que no pueden decir a los demás, confiesan en público pero a su interior las necesidades, faltas y anhelos.

El menonita requiere de estos espacios anacrónicos para socializar de una forma mística y ritual, esa es la función social del silencio manifiesta en una doble imposibilidad en el habla: no decir nada o decir nada. Hablamos de la apariencia del entendimiento que se da al callar, “el que calla otorga” dice el adagio popular, así se mide el poder majestuoso de la sensibilidad compartida por el grupo.

Este es el principio básico que se da cuando a un grupo accede por vez primera un no miembro, el silencio reprueba y excluye a la persona en tanto ratifica la unidad de quienes efectúan la exclusión. No es, en esencia, lo mismo en la iglesia menonita, aunque no podamos negar que la curiosidad del recién llegado frente a los momentos prolongados de silencio le identifican como advenedizo.

El pastor sabe que con el silencio “toda palabra aumenta de valor” pues refuerza la ya de por sí ambigüedad metafórica de sus discurso produciendo un efecto de cercanía con el beneficiario:

“Señor, ponemos ante ti sus sentimientos de la semana (silencio)
las preocupaciones (silencio)
los hijos - las hijas (silencio)
los padres (silencio)
cada uno va poniendo ante ti Señor (silencio)
las confusiones - las preocupaciones (silencio)”

Sin lugar a dudas todos tenemos sentimientos, padres o familiares por quien preocupamos y los espacios lanzados después de las palabras son llenados por el creyente con sus experiencias particulares, en una forma de discurso complejo en el cual todos intervienen y todos lo construyen.

Un segundo elemento que viene en apoyo de la supuesta solidaridad menonita está dado por el “compartir las tristezas y las alegrías” con la comunidad mediante lo que Tacussel¹ denomina “fraternidad silenciosa de la comunión.”. El silencio religioso suspende toda temporalidad mundana.

Cúspide de la experiencia solidaria que implica necesariamente una cierta dosis de masoquismo que el psicoanálisis² explica en consideración del sometimiento al fetiche. El sujeto llora no por contar sus penas al ‘público’ sino por la solidaridad en el silencio que el grupo le brinda. Tal vez sea esta la razón de que en la mayor parte de los casos el llanto sobrevenga luego de la sesión de peticiones, es decir, en el espacio que abre el pastor para pedir por todos y cada uno de los afligidos. En muchos casos las palabras son impotentes y solo nos resta dejar

³ La sociología de Patrik Tacussel habla del silencio como “aparición de entendimiento”, del silencio de la “resistencia”, el silencio como “ruptura con el mundo”, el silencio como “aposiopesis del ignorante” y el silencio como “indicio de cólera o indiferencia”. Por su parte el psicoanálisis tratado por Juan Davis Nasio nos habla de silencio ‘frío’, ‘opresivo’, ‘provocador’, ‘de desaprobación’, ‘aprobación’, ‘humilde’, ‘apaciguador’ e ‘indulgente’.

⁴ Si efectuamos un estudio un poco más detallado de la experiencia del silencio vista por el psicoanálisis encontraremos elementos en común: “efectos emocionales del silencio”, “sentido oculto”, “el mundo exterior pasa a segundo plano”, “el silencio del analista parece señal de empezar a considerar al otro”. Pero también presenta elementos en contra, el caso principal de la “función catártica” que se confiere a la palabra: así, con la palabra se supera el síntoma (la afección) y no con el silencio, porque en él se mantienen reprimidas y funcionando las patologías, es decir, no se superan las contingencias.

hablar al silencio que por más ambiguo resulta más preciso y mejor consolador de las contingencias cotidianas.

En suma, el silencio supera a la palabra y por la ambigüedad inherente sirve de consolador y socializador reafirmando la unidad de la comunidad menonita, el decir de todos yace en el silencio comunitario en la oración, en la paz lograda en la ruptura con el mundo.

Desde una perspectiva más que comunicativa el silencio surge como una explicación a lo inexplicable, lo que el pastor no atina a concretar pero permanece implícito en la fe del creyente. En el silencio el menonita escucha la voz de Cristo que le habla y le brinda esperanza, consuelo, proximidad; el silencio da la sensación de ser escuchado por Dios, las palabras sólo nos alejan de su sobrenatural presencia.

El estado de éxtasis, de nirvana, corresponde a la nada, al no ser del tiempo y del espacio, al vacío absoluto del instante que se deja en la oración para el silencio, la negación del mundo y de sus contingencias. Y es, precisamente, la expresión de la intimidad individual lo que vincula a la comunidad menonita, lo que los solidariza en torno al temor hacia la violencia del mundo.

Como veremos, al igual que la metáfora, el silencio da pie a la imaginación del devoto. Su referente ambiguo cubre los referentes inalcanzables con palabras, haciendo verosímiles los paraísos temporales que dibuja imperfectamente el pastor, aún a costa de la lógica racional y de las antítesis:

“Te damos gracias porque tú en medio del desierto pones pastizales”

De igual manera es el creyente quien en su hambre de fe atribuye significado al ‘signo’ siempre abierto a la metáfora y el silencio. Tanto la una como el otro están ahí, dispuestos a ser completados con la verdad del usuario. El silencio ha de entenderse a la manera de un signo no convencionalizado (abierto a la interpretación), es decir, que adquiere significado en el instante mismo de su uso, llegando a ser sólo lo que el creyente quiere que sea y signifique. Situación que se percibe con mayor claridad en la oración que parte de los testimonio semanales: cada testificante –cuatro, cinco o seis– pide por la solución de sus dificultades particulares y el silencio único resulta válido para todos, porque el yo-creyente, en ese breve lapso de tiempo, hace suyas las suplicas de los demás. Como el silencio es compartido se hace ambiguo, solo así toca las emociones de cada miembro de la iglesia:

“quiero dar gracias por la oración de estos días pues mi madre está mejor de salud, gracias a todos...”

“...yo tenía pues el deseo de tener un piano y no tenía la forma... económica de conseguirla... el lunes de esta semana me llamó un amigo y me... regaló uno”

“Buenos días para todos yo le pido a mis hermanos con todo el corazón que me ayuden a orar por la suegra de mi hijo que está muy grave...”

Esta interacción a la vez individual y colectiva constituye lo que algunos sociólogos han dado en llamar “comunidad trascendental”:

Al fin de cuentas, diría Habermas, todos participamos de un mismo mundo de la vida y como tal padecemos las mismas contingencias y tenemos los mismos medios para superarlas, la individualidad se apoya en la solidaridad, en la acción comunicativa que se ejerce sin palabras. Más aún, continuaría sosteniendo Habermas, la solidaridad (comunidad trascendental) se nutre de la diversidad.

Para ir concluyendo, podríamos decir que el silencio más que las palabras admite la presencia del otro pues cuando hablo me impongo a ese otro, en tanto mi silencio me permite escucharle; algo similar a la idea de contacto inmediato definida por Max Scheler en su teoría de la “comunidad de personas”. ¿A caso no es este un principio que supera incluso al ideal comunicativo del mismo Habermas?

Para el menonita ya no le resulta extraño saber que los demás comparten experiencias similares frente al mundo, es, en suma, “el mismo paisaje de fondo”, el horizonte común, el “mundo de la vida” al cual convergen simultáneamente los creyentes en los cortos pero intensos silencios.

En un sentido durkheimiano (Durkheim, 1993) de la socialización de la experiencia y siguiendo a Georg Simmel, admitiríamos un propósito económico en el noble principio de la solidaridad “la sociabilidad es la forma lúdica de la asociación.”, es decir, la co-vivencia-de-experiencia-vivida del afecto compartido los-unos-a-los-otros.

De ahí, la importancia del sentimiento despertado por la música –elemento central del culto menonita–; la emoción humana conduce a la expresión más radical de la fidelidad, lealtad absoluta, con la confraternidad que obliga a callar aquello que no se puede confesar, la ‘emoción uno’ y el silencio reafirma la unión.

Recordemos además que el silencio en oposición a la palabra no es índice de poder y jerarquías. “El uso del poder –escribe Pierre Clastres– garantiza el dominio de la palabra ... poder y palabra no subsisten el uno sin el otro.” Recordemos, con Blanchot que la violencia se canaliza por medio de la palabra. Bordieu asocia los micrófonos a los cetros, el portador del cetro tiene la palabra, o de la regla, en la escuela clásica: “... la vara que algunos maestros sostienen en la mano durante su labor docente. ... otorga el derecho a hablar. ... Cuando un alumno es exhortado a hablar, le entregan la vara y le hacen subir al podio.” (González, 1998: p. 28). El pastor menonita aún empleando micrófono calla y su silencio da participación al otro o, en algunos casos, cede el ‘cetro’ y el ‘podio’ aun voluntario cualquiera:

“Nestor quiere ... desea acompañarnos con su oración aquí adelante ... tome el micrófono y guíenos.”

En suma, el silencio puesto en juego en la oración menonita solidariza, gracias a las características que le son inherentes en dicha situación comunicativa: ambigüedad y polisemia, emocionalidad, sacralidad y misticismo, atemporalidad, ‘co-experiencial’, autoafirmante, etc.

El Llanto: Solidaridad Terrenal Y Búsqueda Divina

El llanto, lo venimos diciendo, debe entenderse como el momento crucial que corrobora el sentimiento de solidaridad que vive la comunidad menonita –y en general cualquier grupo asociado por algún vínculo físico, moral y hasta económico–, ello se deduce al comprender que la función desempeñada por aquél no se limita a expresar el ‘dolor psicológico’ o meros ‘estados de ansiedad’, también encontramos otras ‘categorías funcionales’ como pueden serlo la condolencia (llanto compasivo), el gozo, la ansiedad social, el llanto por sí mismo (culpabilidad), el goce estético, el llanto espiritual hacia Dios y la asociación.

En este punto, nos interesan fundamentalmente los dos últimos, pero considerando el llanto espiritual como categoría de la asociación, pues esta se basa en el concepto de solidaridad en tanto la función espiritual apoya la idea mediadora del fetiche como uno de los elementos –el más importante– de las relaciones solidarias en un grupo religioso.

De otro lado, el llanto más que cualquiera otra categoría semiótica se relaciona con el concepto de contingencia desarrollado en la parte teórica de este documento. Recordemos que para Habermas el propósito de una comunidad de oración está en la hacer frente a las contingencias sociales y religiosas que acompa-

ñan la permanencia del hombre en el mundo. La 'solidaridad compasiva' sugiere la integración de los individuos 'dolientes' con miras a establecer un universo 'utópico' de posibilidades futuras en donde la creencia por la fe –que ayuda a construir el lenguaje simbólico de la metáfora, como veremos más adelante – hace de la existencia algo llevadero en cuanto preámbulo de una vida mejor. Es así que los principios escatológicos del menonita reconocen al 'otro-víctima' como mediador (fetiche) entre la realidad y la posibilidad construida a partir del lenguaje.

Decíamos, pues, que el llanto sustenta ese vínculo de solidaridad, lo materializa si se quiere. A diferencia del silencio el llanto interrumpe incluso la palabra no dicha haciendo evidente y explícito el principio de 'solidaridad compasiva' de Habermas. En suma, al llorar exijo solidaridad y recibo compasión, estímulo la presencia del otro y despierto sus más profundos sentimientos. El diálogo formado por el llanto de uno y el consuelo del otro que no necesariamente involucra las palabras, comunica a la comunidad en pleno una forma de obrar, un mensaje de fácil interpretación, en el lenguaje del sentimiento que es quizá el de mayor aceptación y efectos.

Vistas así las cosas, el llanto comunica, más aún, argumenta a favor de la solidaridad, y como en toda pragmática su decir desencadena la acción. El argumento efectivo no se trasmite en palabras pues no se racionaliza; al tratar la metáfora tomaremos consciencia de este punto: el argumento que crea la convicción evade la razón y se vale del sentimiento. Cosa curiosa, argumentar es cuestión de la pasión.

El llanto, no siendo un fenómeno que se pueda cuantificar para un estudio de su incidencia al interior de las oraciones, conlleva un valor cualitativo fundamental que solo en la convivencia semana con la iglesia se hace expreso. Desde el punto de vista significativo la acción de llorar conduce una alta dosis de información, además, dentro de las máximas de Grice ninguna forma de comunicación responde tan acertadamente a la máxima de sinceridad como el llanto. Aún habiendo llantos fingidos, con él no se puede mentir tan fácilmente si lo comparamos a las palabras, y cuando se hace, resulta más convincente que aquellas, pues, quién se atreve a poner en duda la sinceridad del doliente. La solidaridad participa de la sinceridad.

Enunciado lo anterior es factible entender las ideas de Poyatos al respecto de una de las categorías funcionales del llanto: la '*asociación*', que aquí trabajamos considerándola la categoría general por cuanto tipifica la acción solidaria de la comunidad menonita:

Aunque tanto la risa como el llanto son instrumentos poderosos de asociación, el llorar *con* alguien estrecha los lazos aún más que la risa, porque incluso un llanto breve suave no parece borrarse tan fácilmente, sino que se graba más profundamente en los corazones. La *solidaridad* creada y aumentada a través del llanto, y aún más poderosamente a través del discurso llorado, es hoy una imagen demasiado común para que requiera ningún comentario ...

A esta gran categoría inscribimos lo que el autor denomina '*llanto compasivo*' en tanto refuerza la 'asociación' y vehiculiza el principio de 'solidaridad compasiva' habermasiano en la presencia del 'otro-víctima'. Recordemos, también, que para el menonita es fundamental su sacrificio por el 'otro' (fetiche), ese 'otro' que funciona como puente entre el creyente y la divinidad. Llorar por otro no es lo mismo que llorar con otro, el último caso la solidaridad se hace evidente al igual que la realización del 'otro-víctima' sin el cual no hay trascendencia espiritual.

Respecto al contacto físico propio del llanto como 'condolencia' o 'llanto compasivo', se hace evidente en las oraciones que sirven de corpus a este trabajo. En la mayoría, si no todas, hay contacto de alguna clase: abrazos, frotar la espalda del compañero, besos en la mejilla, caricias, etc.

Resulta importante aclarar que en las muestras recogidas no hay presencia del 'discurso llorado' al cual hace referencia Poyatos, sin embargo éste se da en episodios aislados en donde la persona o personas interrumpen la oración y lloran de manera 'breve suave'. El llanto como el silencio es un fenómeno paralingüístico que debe ser analizado cualitativamente, pues, es tan personal que incluso intentar registrarlo resulta ofensivo.

Finalmente, haremos referencia al 'llanto espiritual' o con mayor especificidad '*llanto espiritual hacia Dios*'. Visto el llanto como forma de contacto solidaria entre sujetos (Yo – Otro) queda por reparar en la segunda parte de la relación, la de Yo – Dios.

De este segundo tipo de relación (Yo – Dios) diremos que es una consecuencia natural de la primera (Yo – Otro): recordemos, una vez más, que la figura del otro es el fetiche del menonita y el camino que lo conduce a la redención. El llanto con y por el otro determina el llanto hacia Dios o, en última, la *transformación* del cristiano, el logro del estado de pureza anhelado cuando se somete al sacrificio por el 'hermano'. El llanto 'espiritual' simboliza en cambio, la transformación, el logro de 'conciencia cristiana': quien llora es porque ha encontrado a Cristo.

En conclusión, el llanto tiene un poder de 'asociación' o solidario manifestado, para el caso de los menonitas, en la compasión y el arrepentimiento. Aún siendo un fenómeno inconstante y no cuantificable su valor se hace evidente el sentido

que manifiesta y que apoya el significado social y lingüístico de la comunidad. Al llorar el menonita se identifica con los otros y con Dios, se libera de las contingencias del medio, consiguiendo la identidad con Cristo. Llorar en comunidad es llorar con Dios.

Los Pronombres: Sujeto Y Objeto Solidarios

Amado Alonso refiriéndose a los pronombres, sostiene: "Los pronombres personales son, pues, una clase especial de palabras que designan las tres personas del *coloquio*, precisamente en su papel de personas del coloquio, o sea personas gramaticales". Retomamos esta definición por considerarla significativa en el marco de un estudio sociolingüístico, ya que hace referencia a categorías de la lengua en uso a través de la inclusión del término 'coloquio' que emplea el autor en sentido plenamente contextual.

En efecto, para Amado Alonso el 'coloquio' es lo mismo que 'conversación', 'diálogo' o 'plática' y por ende supone la participación de dos miembros con o sin existencia real (personajes literarios): el hablante y el oyente. Dicho coloquio presenta un referente o tercer sujeto, también objeto, de quien se habla; tanto éste como aquellos constituyen las personas gramaticales.

Alonso nos recuerda que 'persona' viene del griego y era la 'carena' usada por los actores clásicos para sus representaciones dramáticas, de ahí que asocie continuamente el rol de los participantes en una conversación al de los actores en un escenario.

La analogía de la carena pretende dar a entender que independiente del nombre propio característico e insustituible de cada uno de los interlocutores existen los pronombres personales como elementos que constantemente cambian de propietario a mediada que se desarrolla el coloquio. Así, pues, un 'yo' cambia de persona a persona, al igual que un 'tú' o un 'él', según sea o no el hablante (yo), el oyente (tú) o el referente (él).

A diferencia del pronombre personal, los nombres propios no se encuentran determinados por el contexto situacional. De esta manera entra a desarrollar una función importante en el diálogo el punto de vista, un conjunto de perspectivas gramaticalizadas en signos con valor convencional pero que cada uno sentimos como propios en la interacción cotidiana.

El recurso a los pronombres, nombres propio y demás 'señaladores' puede calificarse de pragmática.

En general, los deícticos (aquí, ahora, allá, etc.) adquieren vigencia al interior del diálogo, son, en suma, señaladores del mismo lenguaje en el diálogo, es

decir, el referente de dichos términos es el término en sí mismo y no 'otras cosas'. El lenguaje se hace víctima del lenguaje, más no la realidad del lenguaje, o, lo que es lo mismo, dentro de la conversación significan una realidad pero dicen qué relación tiene esa realidad con el lenguaje, con el coloquio de que esas mismas palabras forman parte; postura que conduce al mismo Jesús Olza, hace ya más de 20 años a afirmar:

«Los deícticos y los tiempos verbales son la expresión y gramaticalización de la conciencia del hombre como mundo e historia. El hombre es cuerpo y tiene cuerpo; está en el mundo y es mundo. En los deícticos y tiempos verbales, el hombre asume el lenguaje como comunión de mundo y lenguaje».

Es, precisamente, esta conciencia que el hombre toma de sí mismo y de los demás mediante el lenguaje lo que nos interesa rescatar de los estudiosos antes citados; y ya que resulta fructífero reforzar nuestro sustento epistemológico basado en corrientes diversas del pensamiento interdisciplinario diremos que el psicoanálisis –de nuevo con Lacan– ofrece su propia versión de estos hechos.

El psicoanálisis lacaniano nos ha demostrado como la subjetividad se construye gracias al 'significante'. Por eso no podemos pensar en una relación del sujeto con el mundo objetivo (incluyendo aquí la relación intersubjetiva) ya sea esta cognitiva o no, ideológica o científica o de cualquier otro orden haciendo abstracción de la práctica significativa (J. Navarro, 1977:p. 6)

La psicología reconoce que la conciencia subjetiva (*ego*) e intersubjetiva (*alterego*) se forman cuando en el niño triunfa el principio de realidad sobre el de placer al pensarse y al pensar a los demás en el lenguaje. Hablamos en últimas de la constitución del 'yo', el 'tú' y, en un punto elevado de la razón y la emotividad típicamente humanas, de un 'nosotros'.

Las reflexiones anteriores nos conducen a afirmar, frente al análisis cuantitativo de las *formas pronominales* halladas en el corpus, que existe una clara relación entre estas y la *conciencia solidaria* característica de la comunidad menonita. No obstante, la relación planteada cobija dos polos diferenciables metodológicamente: a) empleo del 'nosotros', sustento de la solidaridad intersubjetiva entre un 'yo' y un 'tú' ('hermano' de la comunidad), y b) empleo del 'tú', sustento de la solidaridad objetiva entre un 'nosotros' ('yo' + 'tú') y 'tú' ('Dios', 'Jehová', 'Jesús'). Esta última relación, nos permite dar cuenta de la trilogía de la solidaridad planteada en la figura 1, es decir, una solidaridad con Dios y no solo con los hombres.

A aquella 'solidaridad divina' la calificamos de instrumental (objetiva) a tenor de los planteamientos habermasianos y de la descripción de la oración con fin 'corporativo'.



FIGURA 1

El Sujeto Textual

Ya hemos determinado la relación existente entre las personas del discurso y el discurso mismo, ahora fijaremos nuestra atención en lo que el análisis del discurso denomina el 'punto de vista' y la 'voz', elementos característicos de la enunciación.

Al acercarnos al discurso—en nuestro caso, la oración menonita— como objeto de análisis, hemos de determinar primeramente al sujeto productor de aquel y las relaciones inherentes establecidas entre los participantes en el proceso comunicativo: locutor-interlocutor-objeto. Una perspectiva tal, debe, de otro lado, tomar en consideración el presupuesto greimasiano, insalvable en cualquier forma de análisis, sobre la presencia y constitución del sujeto en el discurso: el discurso es el lugar de construcción del sujeto. A través del discurso el sujeto construye el mundo como objeto y se construye a sí mismo.

La *deíxis* contribuye a la identificación de los sujetos y de los objetos en los enunciados así como la actitud del sujeto respecto al enunciado. El eje de del sistema indicial en la oración del menonita es el 'nosotros', sustituto efectivo de un 'yo' enunciadador pero que se acomoda a la misma definición de este dada por

Benveniste /yo/ [/nosotros/], es el individuo que enuncia la presente situación de discurso que contiene la situación lingüística /yo/ [/nosotros/].

'Yo' y 'tú' se oponen al 'nosotros' en la medida que expresan una "correlación de subjetividad", de individualidad, de consciencia subjetiva, en tanto el 'nosotros', consciencia grupal, además de partir del 'yo' integra a los posibles 'tú' que mantengan rasgos de semejanza con dicho 'yo'. En términos más precisos, en la autoreferencia aun 'nosotros' subyace un elemento analógico, homogeneizador, integrador, socializador o, lo que es lo mismo, solidarizador. La primera persona plural se da cuando entre 'tú' y 'yo' se reconoce la existencia de algún vínculo que nos coloque en situación de semejanza. En este punto nos oponemos abiertamente a la apreciación que Lozano retoma de Benveniste en una nota a pie de página: "/Nosotros/ -dice Lozano -es la conjunción de /yo/ y /no-yo/" (Lozano et al., 1986: p. 98). Dicha apreciación excluye la identidad que el 'yo' encuentra con el 'tú' y que le permite hablar de un 'nosotros' en términos de simultaneidad. El /no-yo/ de Benveniste y de Lozano es, en últimas, el reconocimiento de un 'tú' objetivizado.

El uso del 'nosotros' permite observar con mayor claridad la distinción que establece Ducrot entre emisor (sujeto empírico) y enunciador (sujeto textual). Tomemos por caso cuatro enunciados diferentes:

- (a) Señor te doy gracias por nuestros hermanos desplazados.
- (b) Señor te doy gracias porque tú los estás sosteniendo.
- (c) Señor, yo te pido que nos ayudes cada vez más.
- (d) Nosotros, como pueblo tuyo que somos Señor, queremos, en esta mañana Señor, que la nube de tu santo poder Señor, descienda y seamos todos cubiertos con ella.

Mientras que en (a), (b) y (c) el emisor 'yo' corresponde con el enunciador 'yo', en (d), el emisor, es decir, el productor del enunciado, 'yo' (quien habla) hace parte del sujeto enunciador 'nosotros', dado en plural. Así, a nivel de la macro estructura de cada uno de dichos enunciados tenemos maneras diferentes de lectura:

En (a), (b) y (c)

'Yo emisor' digo X enunciado ("doy gracias", "pido por") mediante un 'yo enunciador'

es decir,

Emisor 'yo' = Enunciador 'yo'

En (d)

'Yo emisor' digo X enunciado ("querer que") mediante un 'nosotros' enunciadador', es decir,

Emisor 'yo' ≠ Enunciador 'yo'

La importancia pragmática que tiene esta distinción está en quién se hace responsable del enunciado (E): 'yo' en (a), (b) y (c) soy el responsable de los E, en tanto, en (d) aunque 'yo' enuncie E, la responsabilidad corre por cuenta de un 'nosotros' solidario. En suma, la enunciación de (d) tiene el respaldo de la comunidad pero la vocería la lleva, en este caso (oración 8), el informante 4.

Lo anterior nos lleva a concluir que el marcado énfasis que la comunidad menonita da en las oraciones al uso del pronombre de 1ª persona del plural constituye en una marca lingüística que expresa los vínculos afectivos y solidarios al interior de la Iglesia.

Este principio solidario se basa en el reconocimiento del 'otro' como alguien semejante a mí. Indudablemente, la importancia que tiene para el menonita la intermediación por el 'otro' (tú-fetiché) como vehículo de aproximación a Dios es el eje de tal reconocimiento ello implica no dejarnos arrastrar por la interpretación superficial de que la solidaridad y el uso consecutivo del 'nosotros' se debe a que todos somos hijos del mismo padre dividido ("por ello acudimos a ti que eres nuestro Dios y nuestro Padre", así sea esta explicación más coherente con los principios cristianos pero que creemos no es del todo acertada. Ahora bien, hemos de aclarar que ese 'tú' no asume la forma de un objeto, pues el 'yo' que lo acoge se ve reflejado, proyectado, en aquel y en esta medida el 'hermano' pasa a ser parte inseparable de mí mismo para formar el 'nosotros' con que los menonitas se dirigen al creador, bien sea para pedir, dar gracias o para ofrecer una alabanza. De igual manea, no cabe duda, que la unión solidaria incrementa la confianza en la oración y estimula la emotividad de los fieles quienes inspirados en esta se proyectan como grupo encontrando el respaldo y la compasión de la que habla Habermas.

A nivel de los enunciados hemos sostenido que el empleo del 'nosotros' resulta conveniente en el momento de determinar la responsabilidad de lo dicho, así,

es la comunidad en pleno la que expresa un mismo sentimiento y un mismo anhelo; el 'yo' solo alteraría la armonía con su decir individual y mezquino.

El 'nosotros' crea y reafirma la consciencia colectiva, una consciencia solidaria en la que los hombres sometidos día a día al individualismo de las grandes urbes encuentran esperanza y alivio para su soledad.

El Objeto Textual

En lo que concierne al pronombre en 2ª persona del singular, unidad lingüística tanto o más prevaleciente en el discurso religioso menonita, hemos decidido efectuar su análisis en torno a lo que R. Brown y A. Gilman (1985) denominan "los pronombres de poder y solidaridad".

El estudio que a continuación presentamos sobre el empleo de los pronombres en la oración del menonita partirá en sus comienzos de las reflexiones que Brown y Gilman efectúan al respecto de la 'semántica del poder' implícita en el uso histórico-social de dichos elementos lingüísticos. Posteriormente definiremos a modo particular los efectos y consecuencias teóricas que una postura de esta índole puede brindar a nuestro estudio sobre la solidaridad.

Los autores en mención dan inicio a su estudio proponiendo el empleo de las convenciones T y V (símbolos tomados del latín *tuy vos*) como 'generic designations' de los pronombres que en cualquier lengua signifiquen familiaridad y cortesía, respectivamente. Aseguran, además, que toda sociedad se caracteriza por sus relaciones de poder, relaciones que obligan al establecimiento de diferencias entre los miembros de la comunidad, por lo tanto las conductas lingüísticas dadas en el trato cotidiano permearán un uso de estructuras lingüísticas alternas inscritas en el nivel de la semántica.

La sociedad —y el individuo, diría yo— se construye sobre la base de interacciones jerarquizadas, cualquier intento de producir una sociedad exenta de tal principio constituirá una simple utopía: "el poder, postulamos, es consustancial a la vida humana" (Echeverría, 1996: p. 365); y lo más importante, también en palabras de Echeverría: "Nuestro postulado central con respecto al poder es que éste es un fenómeno que emerge, en cuanto tal, de la capacidad de lenguaje de los seres humanos. Sin el lenguaje el fenómeno del poder no existe" (R. Echeverría, 1996: p. 373). De los roles sociales se desprenden las restricciones semánticas en el empleo de las formas de tratamiento, así que esta semántica del poder conlleva a un trato no recíproco entre dos sujetos en donde el superior empleará

la forma T y recibirá de su subordinado un V. En suma, T implica reciprocidad en el trato, en tanto V es no recíproco.

«One person may be said to have power over another in the degree that he is able to control the behavior of other. Power is a relationship between at least two persons, and it is nonreciprocal in the sense that both cannot have power in the same area or behavior. The power semantic is similarly nonreciprocal; the superior says T and recibes V” (Brown y Gilman, 1985: p. 255).

Desde niños, en el seno de las familias, aprendemos las relaciones de subordinación, igualdad y dominio. En una perspectiva psicosocial, Brown y Gilman rescatan la postura de Freud en cuanto a la figura paterna como marcador de reverencia, la cual es trasladada con el tiempo a campos alternos propios del sistema social al que se pertenezca: empleado/empleador, soldado/oficial, etc. Es decir, en la infancia aprendemos a asimilar el valor no recíproco de V en tanto marcador de diferencias opuesto a T, coordinador de las relaciones solidarias, equánimes, equitativas entre dos miembros de la sociedad que se consideran pertenecientes a la misma clase y que se dan por lo tanto un trato igualitario.

Así mismo, existen por un lado relaciones *asimétricas* en las que uno de los miembros de dicha relación ostenta un elemento que lo pone por encima del otro, v.g. si A es más viejo que B, B no es más viejo que A. Y, un segundo caso, el de las relaciones *simétricas* en las cuales ambos miembros comparten un mismo elemento que los coloca en relación de identidad, v.g. si A tiene el mismo padre de B, entonces B tiene el mismo padre de A. Decimos, finalmente, que la solidaridad es una relación simétrica en tanto el poder es una relación asimétrica.

Podemos esquematizar el patrón universal propuesto por Brown y Gilman de la siguiente forma:

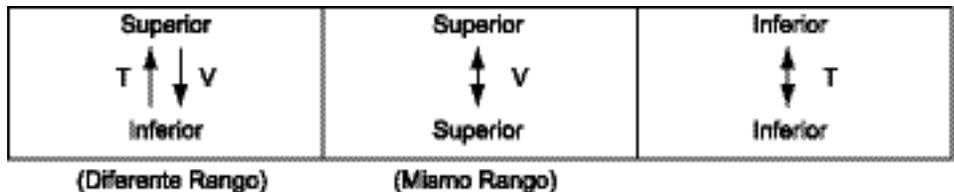


FIGURA 2. Empleo de las formas TU y VOS que según Brown y Gilman representan una ‘semántica del poder’

La distinción T – V se establece entre personas de diferente rango, no obstante dicha distinción va a parcializarse a favor de T – T que denota un rango elevado de solidaridad (solidaridad íntima), pasando por un V – V o rango medio de solidaridad (solidaridad formal). Como conclusión a estas cuestiones Brown y Gilman aseguran que la semántica del poder va cediendo espacio a la semántica de la solidaridad.

La solidaridad íntima llega a constituirse en una constante en lo que refiere a relaciones de tipo ideológico como pueden serlo credo religioso o inclinación política. Además, Brown y Gilman, mediante un estudio histórico, determinan que la ‘solidaridad recíproca’ es característica de las sociedades móviles y de ideología igualitaria en tanto la semántica del poder articula sociedades estáticas en las cuales el poder no está sujeto a la redistribución (sociedades dogmáticas, tradicionales y cerradas).

«A historical study of address reveals a set of semantic and social psychological correspondence. The nonreciprocal power semantic is associated with a relatively static society in which power is distributed by birthright and is not subject to much redistribution. The power semantic was closely tied with the feudal and manorial systems... The reciprocal solidarity semantic has grown with social mobility and an equalitarian ideology (Brown y Gilman, 1985:p. 265).

El predominio de una de las formas universales de interacción lingüística sirve para caracterizar, según los autores, diferentes sociedades y para deducir el tipo de emotividad que subyace a su cultura, es decir, como marcador ideológico.

Basados en las anteriores conclusiones aportadas por este par de investigadores trataremos de establecer cómo se aplican al interior de la comunidad menonita en lo que respecta a las oraciones como discurso. Solo resta aclarar previamente que si bien es cierto que en la interacción al interior de la Iglesia se recurre al empleo del ‘tú’ recíproco tanto del pastor a fieles como en sentido contrario, nuestro interés está restringido al habla exclusiva de las oraciones y no fuera de ellas.

Es posible decir, pues, que el interlocutor en las oraciones no es una persona de carne y hueso de quien espere recibir un ‘usted’ o un ‘tú’ como respuesta; siendo el interlocutor Dios, el empleo del ‘tú’ se torna unidireccional. A pesar de esta situación, no deja de ser curioso, frente a los postulados de Brown y Gilman, la relación de solidaridad íntima con que el creyente se dirige a un ser superior a quien por lógica social debería dirigirse con un cortes ‘usted’.

- (a) TU Señor nos has estado acompañando...
- (b) Señor, TE bendecimos y TE glorificamos...
- (c) Señor, ponemos ante TI sus sentimientos de la semana...
- (d) TU Señor eres nuestro padre...
- (e) TU nombre oh Dios es grande en todo el universo...
- (f) Pero TU eres un Dios más grande que ellas...

La forma 'tuteante' que en nuestra sociedad corresponde a la estructura universal T de Brown y Gilman en tanto marcador de la 'semántica de la solidaridad' parece no adaptarse a su interlocutor. Una explicación para dicha inconsistencia parte del supuesto de que el fiel desea reconocer como próxima la presencia de Dios y que solo un trato familiar le permitirá tener la esperanza en la posibilidad del cumplimiento para sus demandas (salud, dinero, bienestar, etc.). Es decir, el uso del 'tú' rompe con el distanciamiento entre el hombre y Dios, superando con la ficción (creada por el lenguaje) el sentimiento de 'extrañamiento' al cual alude Habermas. El 'tú' implica el encuentro y reconocimiento del hombre por su creador.

La Metáfora Solidaria

DuMarsais, citado en la obra de Michel Le Guern '*La metáfora y la metonimia*' define la metáfora como "una figura por medio de la cual se transporta, por así decir, el significado propio de una palabra a otro significado que solamente le conviene en virtud de una comparación que reside en la mente". La definición, un tanto limitada pues considera particular o exclusivamente a los lexémas, resulta valiosa para la retórica tradicional y/o para la teoría lingüística heredera del estructuralismo y centrada en el significante mas no para una lingüística del discurso.

Si observamos detenidamente cada una de las nueve oraciones que sirven de corpus a esta investigación nos daremos cuenta de que su lenguaje es de corte poético, ello implica el recurso a la retórica en cuanto elemento indispensable para la producción y descripción del discurso. Es así como, siguiendo a Aristóteles, llegamos a considerar todo tropo como una metáfora pues el valor general de las figuras está en efectúan la referencia de los objetos, hechos o fenómenos manera indirecta, dándole énfasis al elementos estético lo cual afecta el contenido que conduce el significante.

El concepto de metáfora al que haremos referencia y que se opone abiertamente a este de DuMarsais debe ser entendido a la manera de un *símbolo* en el que no hay referentes (significantes) concretos que sustituir sino imágenes (sig-

nificados) evocadas por procesos de desplazamiento y condensación⁵. Gracias a esta idea extendida de la metáfora podemos sostener que no hace presencia exclusiva en la microestructura del texto (palabra, oración, etc.), pues la imagen – poética, si se quiere– transmitida da cuenta del contenido global de un discurso; en otras palabras, de la macroestructura. En suma, intentamos proponer que el sentido del discurso –y con él la solidaridad– surge independiente de la convencionalidad inherente al signo y es producto de referencias imprecisas y creativas (aunque culturales) vehiculizadas en las propiedades asociativas –entiéndase, simbólicas– de la metáfora.

En suma, la postura que hacemos evidente tiende a hacer coincidir el discurso con la metáfora y la imagen que de ella se desprende: TODO DISCURSO ES METAFÓRICO, no necesariamente la metáfora se hace evidente en el nivel superficial de aquel sino que por el contrario, aún los enunciados menos retóricos llevan implícita una fuerte dosis de elementos analógicos y, ya que la metáfora hace parte de los procesos cognitivos, hemos de intuir su presencia en la estructura profunda de todo discurso.

Esta postura se sustenta en la misma función tradicional de la metáfora: evidenciar un margen determinado de relaciones y ocultar otras. Es bien cierto que el discurso (político, religioso, científico, literario, etc.) no lo expresa todo, la ocultación es inherente al decir humano bien por incapacidad del signo o por voluntad del sujeto.

No sería equivocado, en últimas, determinar dos clases diferentes de metáfora, así: (i) la *metáfora pura*, en el sentido tradicional que la distingue; por lo general la metáfora se hace explícita en una palabra y, ii) *metáfora extendida*, que equivale a cualquier enunciado o conjunto de los mismos –incluso oraciones completas (iii)–, siempre y cuando prime la forma (estética) sobre el contenido; aquí, la metáfora se intuye en el significado global, es decir, en el sentido:

(i) “tenemos un abogado que es Jesús”

“gracias Padre bendito por la llama que: tu has puesto en su corazón”

(ii) “Cada uno va poniendo ante ti Señor las confusiones, las preocupaciones, cada uno va poniendo ante ti su búsqueda, esas cosas Señor que mueven nuestra vida”

⁵ Para entender mejor la relación que el psicoanálisis ha puesto en juego sobre el par de figuras (metáfora y metonimia) y los procesos intrapsíquicos de desplazamiento y condensación propuestos por Freud, recomiendo la lectura de un breve artículo de Hugo Mantilla Barreto titulado “Los procesos metafórico y metonímico y la génesis del lenguaje”.

(iii) “Señor, nosotros te alabamos de todo corazón, porque tú eres digno que nosotros te alabemos, porque tú eres un Dios y un Padre fiel; y tu extiendes tu velo y tu amor profundo por nosotros Señor, y por eso, nosotros te alabamos, Señor, con todo corazón y proclamamos tus maravillas.”

De otro lado, la metáfora o mejor, la imagen metafórica sustentan una serie de variables según el tipo de discurso que caracterice. A este respecto cabe mencionar que el discurso religioso presenta en su estructura formal e implícita elementos importantes que permiten definir una serie de rasgos que van a tipificar el uso de la imagen metafórica, ellos son la posibilidad y la razonabilidad. El primero de dichos conceptos lo tomamos del psicoanálisis, más exactamente de C. G. Jung, y por él debemos entender el referente discursivo como una proyección hacia el futuro, es decir, hacia un objeto mediatizado. En cuanto a la razonabilidad, término derivado de la filosofía de Chaïm Perelman quien instaura una distinción entre lo “racional” y lo “razonable”, diremos que a esta designación se suscriben los fenómenos influenciados por el sentido común, así, lo razonable no obliga demostración empírica siempre y cuando no exceda el marco de la lógica.

Es pues, la metáfora en el discurso religioso un compuesto de lo posible y lo razonable –pues lo posible no puede ser sino es razonable, aunque para el menonita o creyente de cualquier doctrina religiosa todo o casi todo es razonable y posible por acción divina–, una coordinación de dimensiones interdependientes que, a su vez, conllevan una suerte de implicaturas, factibles de aparecer total o parcialmente en los discursos, son ellas: 1) Todo discurso religioso se mueve por el predominio del principio de placer, 2) todo discurso religioso genera utopías, 3) todo discurso religioso hace parte de un éthos futuro, 4) todo discurso religioso es deliberativo, 5) todo discurso religioso vincula razón y emotividad (razón emotiva), 6) todo discurso religioso expresa juicios de valor y, 7) todo discurso religioso está sometido a la interpretación. A continuación detallaremos en qué consisten cada una de dichas dimensiones e implicaturas para más adelante sustentar cómo y porqué la metáfora solidariza.

Esta concepción simbólica de la metáfora se funda en –lo que en opinión particular considero– las dos dimensiones de la metáfora: la *posibilidad* y el ser *razonable*.

Dentro del psicoanálisis rescatamos la postura de Jung frente al signo (aquí símbolo) como estructura de posibilidad. El discurso en cuanto metáfora es una realidad en sí misma que expresa un proyecto de existencia, una imagen del futuro “todavía-no-vivido”. La configuración de esa realidad “todavía-no-vivida” se establece a través de la acción de gracias, la alabanza, el ofrecimiento y la

petición, solo así puede decirse que el discurso construye el futuro, lo imagina y lo hace tangible a tenor de un contexto presente(actual) y por la cooperación de los interlocutores, uno de ellos, apoyado en un propósito, lo pone a consideración de otros quienes, dependiendo de sus necesidades lo acepta o lo rechaza según prime en cada uno de ellos el principio de placer (búsqueda de la felicidad) o de realidad (consciencia de las contingencias). Así, pues, el pastor, para nuestro caso, o quien lo reemplace debe conocer las necesidades de sus interlocutores y acomodar el discurso a aquellos.

De otro lado, la *posibilidad* depende en parte de la *razón*, de que los posibles referidos –mejor esperados– sean coherentes con la lógica de la realidad (terrenal o, incluso, divina)⁶. Para ello la metáfora no busca hacerse racional sino *razonable*, de esta manera no tiene que someterse a la argumentación y la demostración. Lo posible es razonable.

La fe es consecuencia de este par de dimensiones: para creer en Dios y sus obras se necesita una esperanza sustentada en la posibilidad y la razonabilidad.

Las dimensiones de posibilidad y razonabilidad en la metáfora conllevan una serie de implicaturas presentes en el sentido de los enunciados. Estas implicaciones contribuyen a dar forma a la “emoción poética” de la imagen metafórica en los discursos religiosos.

Es por ello que el concepto de metáfora que aquí sustentamos puede hacerse presente tanto a nivel de la narración a través de verbos, adjetivos, sustantivos o de manera subyacente (nivel de la historia) cubriendo el significado literal de una frase aparentemente ‘literal’, no metafórica.

Predominio del principio de placer

El psicoanálisis lacaniano y aún el precedente, determinan la capacidad de diferenciar lo objetivo de lo subjetivo como resultado del predominio de uno de los dos principios del funcionamiento mental, así, el principio de realidad define el mundo objetivo, en tanto el principio de placer el subjetivo. El discurso en cuanto tal está signado por ambas realidades. La posibilidad del referente surge en el anhelo del sujeto que da primacía al principio de placer creando con su lenguaje no un mundo real sino simbólico el cual tiene el objetivo de llenar sus expectativas en grados diversos que van desde la simple percepción de historias fantásticas (cine, teatro, cuentos, novelas, ensoñación, etc.) hasta los delirios demenciales. En síntesis, el principio de placer (P.P.) da paso a la imaginación para la creación de realidades alteras propias del deber ser; el ser, doloroso, contingen-

⁶ Entiéndase ‘realidad’ como el ‘estado de cosas’.

te y actual, se acomoda la principio de realidad (P.R.) (v.g. frente a la pérdida de un familiar, figurarse su presencia a cada instante).

“[Gracias] Señor por las muchas abundantes misericordias y bendiciones que todos los días recibimos de tu mano, muchas gracias Señor, permítanos no ser desagradecidos, permítanos no encubrir tu misericordia, muchas gracias Señor.”

El ejemplo anterior se puede interpretar a tenor del contexto y de la realidad de miseria y sufrimiento⁷ (físico y moral) que muchos de los fieles padecen y cómo a pesar de esto ‘acomodan’ su experiencia a una completamente opuesta, no vivida pero deseada y, en este punto, recreada imaginativamente. La metáfora adquiere cuerpo en la referencia de un mundo a través de otro, en la ocultación de la cotidianidad mediante el anhelo. Fuera de dicho contexto de enunciación, la frase resultaría una burla irónica contra la vida y estaría gobernada por el principio de realidad (Tabla 7).

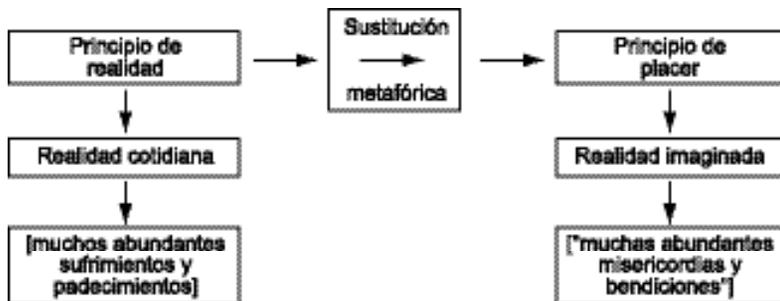


TABLA 6. Función de la metáfora con relación a los principios de realidad y placer

Por razones obvias, el principio de placer aparece con mayor frecuencia en las oraciones cuyo acto comunicativo es la ‘petición’.

Generación de una utopía

Una consecuencia del predominio del principio de placer es la generación de utopías por el discurso. En efecto, gracias a la “antropología de la esperanza y de la trascendencia immanente” –constantes que guían el bienestar físico y mental del hombre– el *sentido* llega a constituirse en el punto de encuentro de los integrantes de una sociedad, quienes

⁷ ‘Tomamos como presupuesto habermasiano, que quien asiste a la iglesia padece o padeció algún tipo de desventura y requiere ser consolado.’

trabajan solidariamente en la construcción discursiva de una utopía común (religiosa, política, económica, etc.): ciudadanos que comparten un mismo mundo de la vida y unas mismas necesidades, aúnan esfuerzos para recrear una utopía futura, en ello radica la antropología del *hombre creativo* propuesta por Jung. En síntesis, la imagen (*imagery*) es el resultado de un sistema de complejas asociaciones entre lo posible (razonable) y lo utópico, entre el principio de realidad y el de placer, o, entre el ser y el deber ser.

“La pérdida de los lazos con lo real debilita el efecto analógico de la metáfora y paraliza su función cognoscitiva, este efecto analógico debilitado testimonia y provoca una transformación progresiva de la metáfora en un hecho subjetivo y esta transformación del sistema metafórico favorece el encadenamiento arbitrario de las asociaciones que forman la *imagery*...” (Weimann, 1968:p. 355)

“Señor, y también te damos gracias porque tú, en medio del desierto pones pastizales, porque los collados se ciñen de alegría... Enséñanos a tener la fe de él [Abraham] Señor, a ver ya tener la certeza de lo que no se ve Señor.”

Reconocido el abismo tremendo que separa el lenguaje de la acción, o sea, entre el decir (petición) y la transformación del estado de cosas (sufrimiento), el menonita establece la creencia en la utopía, aprende a ver la *posibilidad* (potencialidad) del *discurso religioso como acción* llevada a término. La solidaridad contribuye al fortalecimiento de la utopía creada en el discurso religioso; esta creencia comunitaria separa al fiel del demente, quien en su afán de evadir la realidad crea una utopía individual, la cual al carecer de los controles sociales, invade la totalidad de la vida emocional del sujeto.

“La decepción ante la ausencia de la satisfacción esperada motivó luego el abandono de esta tentativa de satisfacción por medio de alucinaciones, y para sustituirla tuvo que decidirse al aparato psíquico a *representar* (n.s) las circunstancias reales del mundo exterior y tender a su modificación real” (Navarro⁴, 1977:p. 7)

Sustentación de un *ethos* futuro

Dentro del psicoanálisis rescato la postura de Jung frente al signo -aquí símbolo- como estructura de posibilidad ligada a las expectativas futuras de sus usua-

⁸ Citando a Freud.

rios. El discurso en cuanto símbolo es una realidad en sí mismo que expresa un proyecto de existencia, una imagen del futuro “todavía-no-vivido”. Los actos comunicativos (agradecer, pedir, alabar, etc.) desempeñan un papel importante en la consolidación de la posibilidad y la anticipación. Podría decirse que los discursos religiosos narran acontecimientos futuros a la vez que los imaginan y comunican. Así entendido, el discurso liga razón y sentimiento en un *ethos* futuro que parte del presente (ser) (i) pero que se extiende al futuro (deber ser) (ii) como mecanismo de superación de las contingencias.

“(i) nosotros, tenemos en nuestra vida a veces problemas y situaciones que son tremendas, pero tú eres un Dios más grande que ellas, y (ii) nosotros esperamos y aguardamos con paciencia tu respuesta Señor; porque eres la esperanza de todos los términos de la tierra y de lo más remoto del universo Señor.”

La nueva realidad establecida mediante la imagen que transmite la metáfora, parte del mundo de la vida y es proyectada hacia el futuro posible (mundo de la vida posible). Esta cualidad proyectada detenta la posibilidad del símbolo, así pues, de ser pasado, retrospectivo, aquel no sería ‘metapoyético’ a la manera de Jung, sino ‘sinicético’, “producto de una acción inconsciente ya pasada”, es decir, no posible sino reprimido, tal como lo entendía Freud (1979).

Consolidación de espacios deliberativos a través de la referencia a los ‘lugares comunes’.

Basado en Chaim Perelman, Hans Lindahl sostiene que “cualquier curso de acción política –y religiosa, creo yo– debe legitimarse apelando a los ‘lugares comunes trascendentales’ que fundamentan toda ideología y utopía, la retórica –continúa– asegura una dialéctica entre política y razón práctica” (Lindahl, 1998: p. 77): en cuanto la política y la religión son ‘acción’, se guían por la razón práctica y esta se produce precisamente en el momento que la libertad, categoría especulativa, se toma como condición de posibilidad de la acción humana. Es decir, para que el discurso político y religioso –basados en el deber ser y no en el ser como categoría empírica– lleguen a asumir una carácter ‘racional’ deben apelar inevitablemente a la retórica, así consiguen hacer de las promesas algo razonable, algo posible. Y es mediante la metáfora que se alcanzan los lugares comunes por ser ambigua, indeterminada y generalizable, es decir, una ‘acción simbolizada’.

La esencia de la ‘argumentación’ en los discursos religiosos está enfocada, como lo señalábamos anteriormente, hacia el futuro, hacia aquellos eventos de-

liberativos que no son invariables y que por lo tanto no tienen un desenlace asegurado. Cuestiones que dependiendo de la voluntad humana solo pueden ser clasificadas como aceptables o inaceptables albergan una pluralidad de soluciones posibles o razonables. Son justamente esas categorías de lo razonable las que han de someterse a los lugares comunes trascendentales, históricamente razonables y hechos válidos por y para la sociedad: “El hombre prudente está en capacidad de proponer cursos de acciones razonables, es decir, socialmente aceptables...” (Lindahl, 1998: p. 85) con independencia de comprobación alguna a menos de la conferida por la historia. Lo razonable (acción razonable), lo aceptable y lo colectivo (acción social) convergen en el juego del lenguaje de lo razonable, o sea, en la retórica. La imagen metafórica abre un espacio para la deliberación, no es el signo dogmático y rígido que refiere un objeto y solo uno.

Lo que pretendemos señalar aquí con el concepto de ‘espacios deliberativos’ no es otra cosa que la posibilidad ética y práctica que tienen los sujetos, en nuestro caso los miembros de la comunidad menonita, de optar por una postura frente a los ‘temas’ recurrentes: amor, paz/guerra, sexo, salud, economía, etc., y el uso que de ellos dan los pastores u ‘oradores’ dentro de los discursos (i a,b,c,d)

(ia) VIDA: “cada uno va poniendo a ante ti su búsqueda, esas cosas señor que mueven nuestra vida” – “gracias por cada persona, por la vida, por la salud” – “nosotros, tenemos en nuestra vida a veces problemas”

(ib) MAÑANA: “Tu nombre oh Dios es grande en todo el universo, en toda la tierra” – “porque tu visitas la mañana y la noche” – “Padre, en esta mañana te damos gracias”

(ic) ESPÍRITU: “para que en esta mañana tu santo espíritu nos oriente” – “que tu santo espíritu llene este lugar” – “ayúdanos a conocer más tu espíritu santo”

Temas como la vida, la mañana, el espíritu, el amor, etc., se convierten en *topoi*, lugares comunes, espacios deliberativos

Expresión de la razón emotiva

La bidimensionalidad –o multidimensionalidad– de la metáfora está en la simbiosis permanente que establece entre el elemento racional, por un lado, y sentimental, por el otro, sólo así construye la imagen. En tanto haga parte de la cultura, la metáfora conservara su función cognitiva y como elemento subjetivo su función emotiva. De manera diferente, el signo carece de la emotividad, solo la racionalidad le caracteriza en tanto producto de la convención.

«La imitación de los hechos objetivos aparece junto a la expresión de los elementos subjetivos, la función cognoscitiva se mezcla con la relación afectiva; la contradicción entre esos dos elementos, según creemos, se desliza en la imagen y esta, síntesis dialéctica de los contrarios, se convierte en la fuente de los efectos específicos de la metáfora.» (Weimann, 1968: p. 353)

“Señor, nosotros te alabamos de todo corazón, porque tú eres digno que nosotros te alabemos, porque tú eres un Dios y un Padre fiel y tú extiendes tu velo y tu amor profundo por nosotros Señor. Y por eso, nosotros te alabamos Señor, con todo el corazón y proclamamos tus maravillas.”

No olvidemos que esta bidimensionalidad opera en dos sentidos: a) por un lado la metáfora se vale del sentimiento para hacer evidentes elementos abstractos que por otros medios resultarían incomprensibles o poco claros y de esta manera acceder a la razón por medio de la pasión. Esto no implica una distorsión del objeto sino la sustitución sus constituyentes complejos e inaprehensibles por unos más concretos de los cuales partir para lograr una representación fiel de dicho objeto (v.g. “eres mi corazón”); y b) empleo de la metáfora no con el propósito de aclarar una referencia sino de distorsionarla en función de una postura ideológica y de unos intereses.

Obviamente, el elemento emotivo no se puede determinar con plenitud a nivel del texto escrito, sólo el momento de ejecución que coincide con el contexto y el espacio de creación posibilitan percibir en los rasgos paralingüísticos (tono de voz, llanto, etc.) el sustento de la ‘razón emotiva’. Acaso, a ello se deba el vincular continuamente los cánticos a las oraciones pues comprobado está su efecto estimulador sobre los ánimos de los participantes.

Expresión de juicios de valor

Las metáforas no son inocentes, como todo enunciado sustenta una posición frente a la vida. Los enunciados metafóricos, en su referencia, arrastran juicios de valor que calan los espíritus de las gentes quienes en su naturaleza humana entienden y asimilan las verdades ocultas tras la máscara de la imagen metafórica. En su ser inconsciente subyace la ideología y en la asociación de rasgos se busca hacer de la referencia una manera particular de construir el objeto (v.g. “Carlos es sucio” no es lo mismo que decir “Carlos es un marrano”). La expresión de juicios de valor es razonable en ningún momento demostrable, ello deja espacio para la emotividad.

“Yo te pido por este muchacho y por tantos otros muchachos y víctimas de la violencia, Señor, irracional en medio nuestro. Yo te pido Padre celestial que en el nombre de Cristo Jesús tú pongas fin a esta matanza que hay en nuestro pueblo Señor, que tú pongas fin a estos odios, a estos rencores y resentimientos, a estas luchas por el poder que cuestan tanto, tanta sangre y tanta tristeza.”

Consolidación de interpretes

La generación de sentido por acción racional, libre y espontánea obliga a ver al(los) interlocutor(es) como intérprete(s) o traductor(es) del discurso ambiguo; los oyentes en tanto sujetos pasivos solo pueden aspirar a el nivel del significado, es decir, a comparar si hay o no correspondencia entre lo que se dice y la realidad, para ello emplean la razón, la convención y descartan la creatividad. Los enunciados razonables, por su parte, siempre son, así que el hablante está exento de cuestionamientos y la verdad se relativiza a favor de la certeza. En suma, el concepto de intérprete se acomoda a la idea de imagen creativa propia de la metáfora, el intérprete hace uso de la sensibilidad creativa para acomodar el discurso a un significado prefijado, diga lo que diga el hablante, lo dicho siempre corresponderá con ese referente.

En cierta forma esta implicatura sintetiza las anteriores, pues la metáfora transforma a los oyentes en intérpretes del sentido de lo dicho al acomodara sus necesidades el valor de los enunciados como veremos a continuación.

Hemos descrito detalladamente los elementos que integran lo que aquí denominamos la imagen metafórica del discurso, esta consiste en últimas en una forma particular de estructurar los discursos (oraciones) cuyos referentes son imprecisos encausando la emotividad de las personas que asisten al culto y desean recibir un consuelo para sus conflictos personales de cada día. Lo más próximo a la metáfora discursiva es el sueño, de ahí que retomemos muchos de los postulados psicoanalíticos al respecto, pues como Freud (1973) y otros analistas e incluso lingüistas lo reconocen tanto el sueño como la ‘imagen poética’ no constituyen más que un conjunto bien organizado de símbolos los cuales están guiados por procesos de desplazamiento (un elemento representa otro, v.g. un avión representa el órgano sexual masculino) y condensación (un elemento representa muchos otros, v.g. un flor representa la inocencia, una mujer que lleve por nombre ‘Flor’, la muerte, la alegría, el órgano sexual femenino, etc.).

Es precisamente a partir de dicha capacidad que posee la oración en tanto elemento importante del discurso religioso del menonita donde se inspira la soli-

daridad. En efecto, decíamos ya que este tipo de lenguaje literario, cargado de tropos y retórico en extremo, facilita al fiel la identificación de sus experiencias personales con lo expresado en los enunciados de la oración y, en suma, con el sentido del discurso que se trasmite no en su estructura superficial sino en la profunda, es decir, como parte de la interpretación hecha por cada uno de los sujetos. Dado que el fiel debe sentirse tocado por las palabras de quien ora, la argumentación requiere de una fuerte dosis de universalidad en la que, a la manera de un gran saco, quepan todos. Muchos discursos exigen de un lenguaje tal, así lo reconoce Perelman al respecto del lenguaje filosófico.

La abstracción es consecuencia de la metáfora, el lenguaje abstracto solidariza, hace comunes los referentes, su efecto final es la identidad y la creencia en la aparente verdad del discurso, pues se confía en que la acción enunciada se llevará a cabo.

Tomemos como ejemplo uno de los enunciados ya trabajados e imaginemos tres sujetos (María, Oscar y Luis) quienes viven experiencias diferentes y su postura interpretativa hipotética frente al enunciado en cuestión: (Pastor:) “Señor, ... te damos gracias porque tú en medio del desierto pones pastizales”

La imagen metafórica implícita en este enunciado nos permite asumirlo no en su forma literal; una interpretación del macroacto de habla sería: “en medio de las dificultades siempre existe una luz de esperanza”, este sentido latente es diferente para los sujetos que lo escuchan, así:

María: “aún existe una esperanza para superar la enfermedad de mi esposo”

Oscar: “aún existe una esperanza para salir de la crisis económica en la cual me encuentro”

Luis: “aún existe una esperanza para recuperar el amor de mi mujer”

La identidad del referente que todos consiguen gracias al lenguaje metafórico despierta el sentimiento de solidaridad, en el discurso, en la oración hay espacio para todos, ella está esperando por cada uno, es abierta, multidimensional.

En este punto hemos de revisar el papel que cumplen las construcciones metafóricas en la oración menonita, entendidas aquellas no a la manera de la retórica tradicional sino de la texto lingüística, es decir, tomando el discurso –la oración en nuestro caso– como un signo complejo y unitario portador de un sentido más que de un significado. Dicha perspectiva nos acerca a la idea de la oración en tanto imagen (metafórica) de la realidad o, en otras palabras, construcción de una realidad menos ‘contingente’ a través del lenguaje figurado.

En efecto, si vemos la oración a un nivel ‘transfrásico’ (el texto como aparato semiótico), pues la semiótica exige estudiar los discursos que atraviesan la sociedad y ello no se logra revisando los enunciados, encontraremos que toda ella

(la oración) es una gran metáfora: su estructura formal única y monológica arrastra varias posibles interpretaciones que quedan a consideración de los oyentes y de su capacidad para imaginar la realidad. Este empleo del lenguaje en el discurso religioso resulta efectivo y efectivo, la metáfora es un 'juego del lenguaje' que se vale de la capacidad de abstracción humana y de su deseo de un mundo mejor para hacer ver imposibles engañando la razón.

A pesar de haber señalado en el corpus una serie precisa de metáforas, el anterior comentario nos conduce a entender todas y cada una de las oraciones como metáforas en sí mismas pues su decir no es directo y denotativo, el sentido que comporta hace de la totalidad del discurso una metáfora macro en la integración de micrometáforas convencionales. En suma, tanto los lexemas, las oraciones, las frases, los enunciados y hasta los textos constituyen metáforas de diferente extensión, no obstante están guiadas por los mismos principios e inclusive las mismas finalidades propias de una estructura. De todas ellas trata el actual acápite, de su análisis extraeremos deducciones importantes referentes a cómo se ejerce el principio de 'solidaridad' habermasiano en la Iglesia Cristiana Menonita.

La metáfora supera la estructura formal por la imagen, deja de lado el significante y mantiene un significado independiente. Como en el sueño, la estructura formal es lo de menos, lo importante es la evocación a que nos conduce, esa sensación que queda, portadora de un significado extenso.

Las oraciones en la comunidad menonita, en apariencia, no resisten un análisis detallado de coherencia. Desde una perspectiva gramatical, no hay coherencia sin elementos de conexión entre las partes. Sin embargo, la 'competencia textual' conduce, tal y como lo hemos hecho aquí, a re-evaluar la posición del oyente como simple escucha y, dentro de la concepción del *homos symbolicus*, definirlo en mejores términos como intérprete. De esta manera, la capacidad creativa propia a la especie humana le posibilita, frente a un enunciado incongruente, asignar posibles significados todo gracias al poder asociativo y generador del pensamiento, es decir, de captar imágenes más que elementos independientes.

«Una primera consecuencia que podemos inferir de la existencia de una competencia textual es la capacidad de captar (o atribuir) la coherencia de los textos independientemente de su forma lingüística. Así vista, la competencia textual se puede concebir como una especie de mecanismo de generación de coherencia, allí donde *aparentemente* no la hay». (Lozano, 1986: p. 20).

No podemos caer en el error de tratar de sostener que las oraciones pronunciadas por el pastor o la persona encargada carecen de cierta lógica, por la fuer-

za y la emotividad que le imprimen no cabe duda de que en verdad la tienen. Atendiendo a Rieser (1978) estableceremos dicha lógica al nivel de la estructura profunda y dejaremos las inconsistencias de orden sintáctico al nivel superficial, el cual no está en condiciones de brindar una explicación satisfactoria para la constitución de la imagen que resulta del poder evocador de los textos como macrometáforas. Remitémonos a un ejemplo:

E1. [Tu nombre o Dios es grande en todo el universo, en toda la tierra, nosotros esta mañana venimos a reconocerlo, venimos a *agradecerte*, venimos también, por medio de la sangre de Jesucristo, por medio de la obra de Jesucristo, porque solamente ÉL nos permite acercarnos a ti.] ~ [En esta mañana, ¡oh Dios!, te *pedimos* que vengas, que tu santo espíritu llene este lugar. Señor, contesta, responde tu propia promesa, responde tu invitación, de que si *pedimos* tu santo espíritu tu nos llenas de él.] ~ [Señor, en esta mañana ayúdanos a conocerte más, mejor, ayúdanos a conocer más tu espíritu santo y a dejamos llevar por él, a dejamos guiar por él.] ~ [*Gracias* por esta mañana, *gracias* por cada persona, por la vida, por la salud, por el techo, por el abrigo, muchísimas *gracias*, *gracias* porque nos permites ver un nuevo día, *gracias* porque nos permites encontramos con otros y exaltar tu nombre, muchas *gracias* en el día de hoy.] ~ [Tú seas *exaltado* hoy y guíanos en esta mañana, en el nombre de Jesús de Nazaret.]

La oración deja entrever una serie de inconsistencias sintácticas presentes en frases inacabadas y poco o nada relacionadas entre sí. Sin embargo, al asumir la coherencia textual como un fenómeno semántico y pragmático (Van Dijk, 1999), en donde es el oyente –aquí llamado intérprete– quien se encarga de recuperar la información a partir de los elementos contextuales dados por el *frame* y psicológicos, estos últimos sustentados en el ‘principio de placer’ que trataremos más adelante, el discurso adquiere sentido a través de la imagen. Dicho comportamiento discursivo coincide con el carácter evocador de la metáfora en la que a partir de unos cuantos elementos significativos como son palabra agrupadas en campos semánticos (negritas), oraciones consistentes (cursivas), relaciones de causalidad y de la misma competencia intertextual⁵, presupuestos y un largo etcétera, concretaran una imagen particular para el fiel interesado en percibirla.

⁵ Término que Kristeva toma prestado de Bajtin (‘intertexto’) y con el cual pretende dar a entender todos los significados y acepciones que conforman la ‘enciclopedia’ de un intérprete cuando se enfrenta a un lexema determinado: por ejemplo ante el lexema /ballena/ un intérprete reconocerá los significados convencionales (/acuático/, /catáceo/, /mamífero/, etc.) como los provenientes de otras fuentes (el recuerdo de fragmentos de Moby Dick, etc.)

De tal forma que a falta de un *tópico* y un *comento* específicos (la oración presenta varios) que contengan o sintetizan el total de la información esencial del texto, se brindan unas 'claves' sueltas mediante las cuales el intérprete establece el argumento y la finalidad de la oración. De una manera cruda podría decirse que el intérprete no 'sabe' lo que escucha pero lo intuye y como tal lo interioriza y expresa emotivamente. En el caso de la oración 3, la coherencia es establecida mediante las 'funciones comunicativas' de *pedir* y dar *gracias*, que constituyen con la *alabanza*, la triada de 'actos de habla' recurrentes en las oraciones.

La argumentación se establece mediante una clase de coherencia textual asistemática, en la estructura profunda de la oración, en el decir implícito que implica el trato con un ser superior al cual no se le exige sino se le suplica y de la misma manera sutil se le argumenta (Tabla 7):

Función comunicativa Argumentos que sustentan la petición

Petición: Ayuda, consuelo

1. Omnipotencia de el dador: "Dios es grande en todo el universo"
2. Acción de un intermediario: "por medio de la sangre de Jesucristo"
3. Por promesa del dador: "Señor, contesta, responde tu propia promesa"
4. La acción de gracias y la alabanza se convierten en una manera decorosa de argumentar: "gracias por ...", "Tú seas exaltado hoy"

| Función comunicativa | Argumentos que sustentan la petición |
|------------------------------|--|
| Petición: Ayuda, consuelo | <ol style="list-style-type: none"> 1. Omnipotencia de el dador: "Dios es grande en todo el universo" 2. Acción de un intermediario: "por medio de la sangre de Jesucristo" 3. Por promesa del dador: "Señor, contesta, responde tu propia promesa" 4. La acción de gracias y la alabanza se convierten en una manera decorosa de argumentar: "gracias por ...", "Tú seas exaltado hoy" |

TABLA 7: Función comunicativa de petición y argumentos que la sustentan

En resumen, la imagen metafórica implícita en la oración es el resultado de la coherencia pragmática y semántica, dicha coherencia es resultado, a su vez, de la interpretación efectuada por los fieles quienes partiendo de sus necesidades inmediatas 'llenan' con un significado particular el contenido textual abierto e inacabado

de las oraciones. El efecto resultante del procedimiento anterior, es la sensación de identidad comunitaria, la consciencia grupal y solidaria por el hermano que padece lo que yo padezco, que vive lo que yo vivo y que siente lo que yo.

6. A manera de conclusiones: ideología y cosmovisión menonita

Dado que resultaría inoficioso repetir al pie de la letra o parafrasear los resultados obtenidos en el transcurso de esta análisis y ya que aquellos tampoco se pueden separar del fenómeno social, lo más apropiado es presentar a manera de conclusiones la caracterización general de la ideología que gobierna el pensamiento y el hacer del menonita. Conclusión obtenida luego del estudio de los elementos lingüísticos y sustentada en la lógica hermenéutica.

Aunque la visión de mundo que caracteriza el pensamiento y la vida del menonita se trató a la par con los planteamientos lingüísticos —al fin de cuentas de ello se trata la sociolingüística— parece pertinente efectuar una serie de aclaraciones finales el lo que respecta a un tema tan delicado y conflictivo como lo es el de la ideología. Recalcamos, antes de entrar en materia una cuestión trascendental: las diferencias —e incluso contradicciones— que llegan a darse —y esta aclaración no tiene el propósito de salvaguardar la coherencia global del trabajo, pues ella radica en un asunto diferente— entre en análisis precedente y éste son lógicas y, hasta necesarias, pues tanto la *etnografía del habla* como la *hermenéutica* autorizan efectuar interpretaciones de los fenómenos a partir de la experiencia personal. Más que una desventaja, todo aquello constituye una ventaja que nos pone por encima de corrientes cerradas como son el naturalismo y el positivismo extremos.

La visión que Habermas tiene de la religión ha sido sometida a duras críticas, en especial por teólogos de los diferentes grupos espirituales quienes por obvias razones no conciben su fe como simple consuelo de las almas dolientes que alimentan sus congregaciones. Sin embargo, la perspectiva de estos últimos trata de ser autocrítica y ello ocasiona fuertes inconvenientes para aceptarla como válida u objetiva. No obstante, creemos que la comunidad Menonita no es ajena a las reflexiones del filósofo alemán. Tanto en su organización como en las diferentes actividades que realiza se percibe un interés creciente por el 'hermano', a nuestro entender el mecanismo que los mueve y mantiene es el contacto, la interrelación continua con 'aquel otro' que como 'yo', busca desesperadamente consuelo para sus penas.

Hemos rescatado los cuatro principio básicos que guían a Habermas a proponer la función de consuelo como antecedente del de solidaridad, un análisis de los

mismos apoyados en la labor etnográfica del observador – participante esperamos sirva para entender mejor la cuestión: i) principio de tolerancia, ii) principio de individualidad, iii) principio de redención y, iv) principio de ‘solidaridad compasiva’.

Jürgen Habermas propone la «tolerancia» como requisito insalvable de la ética comunicativa universal. La razón depende del diálogo y el menonita, consciente de aquello, trata de ser un crítico reflexivo frente a las otras religiones, aceptándolas como son –en su heterogeneidad–, reconociendo un objetivo mutuo e induciéndolas a llevar a cabo programas en conjunto.

El respeto por la individualidad es uno de los factores que más motiva la participación de las personas en la comunidad. Este respeto cubre todos los ámbitos de la vida cotidiana, no hay exigencia en cuanto a la manera de vestir, de llevar el cabello, dietas u otra clase de ‘rituales’. La comunidad en pleno confía – como lo hace Habermas – en que la razón crítica guíe la libertad de cada hombre y lo conduzca a un nivel superior de evolución espiritual –ya no en el sentido ‘material’ habermasiano.

El menonita ve a Jesús en el «otro», su ‘extrañamiento de Dios’ lo conduce a buscarlo en el ‘hermano’. Aunque las obras no lo son todo, en buena parte contribuyen a la redención. Es un hecho la necesidad de sacrificio a semejanza de Cristo, por lo tanto el darse a los demás es el eje de sus acciones.

El último principio sintetiza los anteriores. La solidaridad es, en suma, el motor de sus acciones, de sus obras y de sus sermones. Dicha solidaridad tiene como base el consolar y ser consolado, lo que ellos expresan muy claramente en la frase “...porque al compartir las penas se dividen y las alegrías se multiplican” es, sin duda, el producto de una ‘ética universal’ cimentada en la ‘solidaridad compasiva’.

La convivencia con los menonitas nos permite ver que Habermas es acertado al proponer que la desesperación por el extrañamiento de Dios conduce a la solidaridad (aceptación del otro) en aras, finalmente, de la redención. Esta trilogía posibilita la acción comunicativa racional entre los hombres, al fin de cuentas, el ‘mundo de la vida’ es todo sufrimiento y desesperanza y contingencia.

La oración en el culto es el clímax de la relación entre el fiel y su Creador, por lo tanto es el momento de mayor formalidad, compromiso y confianza. Orar implica abrirle el corazón a Dios en el diálogo coloquial Padre – hijo, así se reafirma los nexos filiales. Es este el momento del ritual en el que los asistentes dejan a un lado el texto escrito o los discursos preelaborados para expresar de manera espontánea su sentir mediante la celebración de un pacto verbal, una buen dar para un buen recibir; o, visto desde otra óptica, es un “trance de agonía” del cual nos levantamos dispuestos a aceptar la voluntad de Dios, aunque en últimas, siem-

pre se esté en espera de recompensa. Como vía de escape transitoria a un mundo agobiante, la oración ofrece tranquilidad al alma; transitoria implica reposar el espíritu sin olvidar las tareas del mundo material: “estar en el mundo no es estar con el mundo”; es decir, en el diálogo coloquial con Dios el menonita aprende a vivir espiritualmente, aprende a confiar, a esperar y a soportar.

A lo largo de su experiencia el creyente ha comprendido que las peticiones obrarán mejores resultados al presentarlas en comunidad: el vínculo refuerza la confianza o, en términos menos prudentes, la fe. Aquel vive verdaderamente la fe en el tejido comunitario, ser menonita significa pertenecer a una familia (“comunidad orante”), esa es la función del bautismo y de ahí el interés por compartir los ‘dones’ (don de la curación, de la enseñanza, etc.).

Todas las actividades implican la participación en conjunto de la comunidad, en especial la oración. A diferencia de otras comunidades en que es natural practicar la oración individual, el fiel menonita goza al hacer pública su creencia. En estos cortos pero repetidos espacios son frecuentes los llantos, el tomarse de las manos, el abrazarse y cualquier otra manifestación afectiva que exprese el sentimiento de solidaridad compasiva.

La comunidad, además, abre los espacios necesarios para que el fiel pueda comunicar sus penas, bien sea en la intimidad de una habitación al pastor o a un consejero, o en público a través de los testimonios, las peticiones, las acciones de gracias, etc.

En términos generales diremos que el pensamiento menonita gira en torno a lo que aquí hemos dado en llamar la trilogía de la relación solidaria, sintetizada en la figura 1.

Siguiendo a Habermas sostenemos que las creencias religiosas son, ante todo, el producto de una necesidad que conduce a los hombres hacia la búsqueda de la solidaridad, una solidaridad de carácter compasivo en donde el sufrimiento por el ‘otro’ les permite lograr la redención y superar el extrañamiento que tienen de Dios. En la idea habermasiana del extrañamiento (Dios se ‘contrae’ sobre sí mismo para dar libertad al hombre) integramos los planteamientos sociales propuestos en el trabajo: por un lado, Dios es garante de todo y, por el otro, la solidaridad compasiva como medio de superación del sufrimiento pues, tanto el uno como el otro expresan la creciente necesidad de percibir a ‘Cristo’ en cada una de las cosas, ello incluye al propio hombre (‘otro’) quien llega a constituirse en el intermediario (fetiche) más eficaz entre ‘yo’ y Dios.

A nivel del lenguaje encontramos, para el caso de la solidaridad, que esta se hace tangible por lo menos de tres maneras diferentes pero complementarias:

paralingüísticamente en el llanto y el silencio, lingüísticamente en el uso de las formas pronominales 'nosotros' y 'tú', y discursivamente, en la imagen metafórica, así: siendo que el 'yo' presenta la necesidad de Dios (extrañamiento) y consciente de que por sí solo no conseguirá su objetivo, se solidariza con el 'otro' para formar una unidad compacta, el 'nosotros', abriendo espacio a una acción lingüística racional –y cooperativa, lógicamente– (Habermas, 1987), cuyo principio fundamental es ser *ideal*. Pero ¿cómo superar la imperfección del lenguaje? ¿cómo lograr que todos y cada uno de los miembros de la comunidad se sientan tocados y afectados por un único discurso? La respuesta surge de la retórica, con la metáfora, y de la semiótica, con el silencio; la idea no radica en lograr el lenguaje perfecto sino presentarlo de una manera tan inacabada que esté próximo a la pretendida perfección. En efecto, la metáfora y el silencio logran hacer tan ambiguos los enunciados que consiguen los toman universales. El llanto, por su parte, es sólo corroboración del sentimiento de identificación alcanzado por el fiel quien se siente solidariamente apoyado en su desconsuelo frente a la ausencia de Dios, frente al sufrimiento y la contingencia.

Así, pues, por la solidaridad creada en el lenguaje –entiéndase lo dicho y lo no dicho (silencio)– el menonita accede a Dios en su 'hermano'. De ello da cuenta con plena claridad el uso del pronombre personal 'tú' para la interacción con Dios, expresión máxima de la proximidad, de la familiaridad, de la cercanía con un interlocutor que aunque divino es solidario.

Referencias bibliográficas

Brown, R. y Gilman, A. (1985). *The pronouns of Power and Solidarity*.

Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Echeverría, R. (1996). *Ontología del lenguaje*. Santiago: Dolmen.

Freud, S. (1979). *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*. Madrid: Alianza.

Freud, S. (1973). *Introducción al narcisismo y otros ensayos*. Madrid: Alianza.

González, J. (1998). *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Alianza.

Lindahl, H. (1998). Retórica, política y razón práctica. *Universitas Philosophica*. (Bogotá) Vol. 4, No. 1.

Lozano, J.; Peña-Marín, C. y Abril, G. (1986). *Análisis del discurso*. Madrid: Cátedra.

Mardones, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.

Navarro, J. (1977). Notas para un análisis del discurso narrativo. *Pliegos*. Cali: Universidad del Valle.

Van Dijk, T. (1999). *Análisis del discurso social y político*. Quito: ABYA – YALA.

Weimann, R. (1968). Metáfora y realidad. *ECO (Bogotá)* Vol. 17. No. 3.