

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
IZTACALA.**



**"ESTUDIO DE CAMPO SOBRE EL FENOMENO DEL PROSELITISMO
RELIGIOSO: UN CASO EVANGELICO"**

**TESIS PROFESIONAL PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO
EN PSICOLOGIA.**

**PRESENTA:
CESAR ROBERTO AVENDAÑO AMADOR.**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A LOS FORJADORES DE UTOPIAS,
SIN LOS CUALES EL MUNDO DEL
HOMBRE ESTARIA VACIO.

INDICE

	Página.
INTRODUCCION.	1
CAPITULO I. ANTECEDENTES HISTORICOS DEL ESTUDIO DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS	5
A: ACOTACIONES PARA UN MARCO HISTORICO DEL ESTUDIO DE LOS GRUPOS.	5
B: ALGUNAS HIPOTESIS DE SIGNIFICACION HISTORICA SOBRE EL ESTUDIO DE LA RELIGION	8
CAPITULO II. ¿COMO LA PSICOLOGIA HA ESTUDIADO EL FENOMENO RELIGIOSO?48
A: DESARROLLO DE LOS ESTUDIOS DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION.54
B: ALGUNOS METODOS EMPLEADOS EN EL ESTUDIO DEL PSIQUISMO RELIGIOSO65
C: UNA APROXIMACION UNIFICADA AL ESTUDIO PSICOLOGICO DE LA RELIGION.69
CAPITULO III. LA BUSQUEDA DE NUEVOS CONVERSOS, DESCRIPCION DE UN GRUPO RELIGIOSO84
A: ANTECEDENTES DE LA IGLESIA ABBA PADRE91
B: EXPERIENCIA DE CONVERSION Y REFIGURACION DE LA REALIDAD94
C: LA DOCTRINA DE LA BUSQUEDA DE CONVERSOS	106
D: LA BUSQUEDA DE CONVERSOS Y LAS OTRAS RELIGIONES.	116
E: VIDA PUBLICA Y BUSQUEDA DE NUEVOS CONVERSOS	120
CONCLUSIONES.	126
BIBLIOGRAFIA.	134

INTRODUCCION.

El fenómeno religioso es un aspecto excepcionalmente ignorado por la psicología en nuestro país a pesar de su importancia.

El estudio descriptivo que se presenta pretende llamar la atención sobre su importancia. Así como también ensaya un acercamiento al fenómeno que pueda aclarar las posibles vías que pudieran proponerse para llegar a su explicación y sugerir alternativas para que la psicología entre en diálogo con otras disciplinas a fin de llegar a una explicación más coherente de las que hasta el momento se han propuesto.

El trabajo parte de los siguientes supuestos:

a) supone que el fenómeno religioso grupal es difícil de aprehender, y por lo mismo explicar los procesos psicológicos que ocurren en él no es nada sencillo.

b) Supone que la visión académica que se tiene del fenómeno simplifica y reduce las explicaciones que se dan aunque evidentemente las críticas son serias y por momentos se dificulta una justificación del estudio de lo religioso. A pesar de ello insistimos en que tales explicaciones reducen el fenómeno a la hora de explicarlo.

c) El escepticismo que algunos investigadores asumen descalifica a priori la labor, las creencias y las experiencias de los religiosos, lo cual hace que no se den espacios en los ámbitos universitarios ni se destinen presupuestos para la investigación en este sentido.

Al presentar este trabajo se espera que aunque no se modifiquen los tres supuestos anteriores, sea posible un estudio más equilibrado del fenómeno religioso a partir de los siguientes criterios:

1°.- Criterio de importancia. Los grupos religiosos juegan un papel significativo en algunos sectores de nuestra sociedad.

2°.- Criterio de pluralidad. Las visiones religiosas no son monolíticas, sino que hay una variedad de concepciones y explicaciones religiosas de las cuales algunas son antagónicas y otras coinciden.

3°.- Criterio académico. La psicología pudiera proponer modelos explicativos y soluciones a los conflictos religiosos en nuestra sociedad, si se acerca al fenómeno con una actitud de diálogo con los líderes religiosos y fieles de las distintas confesiones. Sugiriendo estrategias de intervención en casos extremos como lo sería, la intolerancia religiosa entre grupos de distintas tradiciones religiosas, ayuda en caso de "lavado de cerebro" o desintegración familiar por causas religiosas, etc.

4°.- Criterio de limitación. Por principio el estudio psicológico de lo religioso no puede ir más allá de la descripción comparativa.

5°.- Criterio de exclusión de lo trascendente. La psicología puede abordar el estudio del fenómeno religioso sin atender a la discusión de la existencia o inexistencia de elementos trascendentes, aunque evidentemente debe incluirlos en la explicación.

Antes de presentar los resultados del estudio de campo se han incluido dos capítulos extensos, pero necesarios para ubicar el trabajo.

En el primer capítulo se abordan las hipótesis que se plantean para estudiar a la religión y que han sido perpetuadas en el ámbito académico, de manera resumida señalan que lo religioso es una

manifestación patológica del hombre que rehusa desarrollarse. Manifestación que implica una aceptación excesivamente crédula del testimonio religioso y de promesas, unida emocionalmente a ciertas afirmaciones absurdas, lo que ocasiona una idea de la vida lógicamente falsa. Por supuesto a lo largo del capítulo se mantiene un debate constante con los autores que defienden esta hipótesis y se busca evidenciar algunos reduccionismos en las que éstas incurren.

En el segundo capítulo se revisan los estudios realizados en algunas partes del mundo, en especial los producidos en Estados Unidos y Europa, sin dejar de mencionar algunos de los logros alcanzados en nuestro país. Más adelante sugerimos una posible vía por la que creemos que es posible transitar para estudiar lo religioso, se exponen razones teóricas y metodológicas para afirmar que el estudio psicológico de lo religioso, no solo puede, sino que dadas las condiciones de la disciplina debe partir de descripciones de los diversos grupos religiosos, antes de sugerir explicaciones que den cuenta del fenómeno.

En el tercer capítulo presentamos la descripción de un grupo religioso del municipio de Ixtapaluca, Estado de México; dicha descripción se limita al esfuerzo que hacen los miembros del grupo para buscar nuevos conversos.

La frase "búsqueda de nuevos conversos" es utilizada en este trabajo en lugar de los términos proselitismo o evangelización por las siguientes razones:

- El grupo tiene una idea particular del converso pues es algo más que el producto de una labor proselitista.

- Su "búsqueda de conversos" se vincula estrechamente con un estilo de vida desarrollado a partir de un conjunto de experiencias y creencias que dan sentido y valor a su labor.

- El término "búsqueda" se refiere al conjunto de acciones que estos religiosos realizan, para transmitir su mensaje religioso a partir de su particular forma de vida.

- "Nuevos conversos" son los términos que los religiosos descritos emplean para referirse a las personas que "voluntariamente buscan encontrar a Dios" sin ser obligados para que decidan reunirse para participar en las actividades religiosas de este grupo.

Durante la exposición se hacen comparaciones con grupos salvacionistas y milenealistas que realizan actividades de proselitismo, a fin de contrastar los énfasis que estos grupos dan a la oferta de su mensaje religioso con los propuestos por el grupo descrito por nosotros.

El trabajo intenta abrir una ventana que permita asomarnos a la vida cotidiana de los religiosos, reconociendo los límites que, la razón psicológica no podrá librar totalmente en su pretensión de explicar este "mundo" de significado y vivencia.

-Esta brújula va a perdernos- exclamó el Almirante-. Esta brújula apunta al sur.
-Lo mismo nos dá, señor- replicó el piloto- con tal que marque con rumbo fijo.

Viajes de Tadeo Robinsón, explorador del Polo. Maestricht, 1856.

CAPITULO I. ANTECEDENTES HISTORICOS DEL ESTUDIO DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS

La psicología del grupo se ha establecido como una fuente de posibilidades teóricas, y gran número de investigadores de las más diversas orientaciones, dedican tiempo para extraer datos que faciliten su comprensión. Muchas preguntas sobre la vida del grupo han sido resueltas, pero no todas han podido tener un final tan afortunado y las propuestas teórico-metodológicas se han multiplicado a últimas fechas, lo que ha dado como resultado una abundante material bibliográfico, del cual una buena parte corresponde a los reportes históricos del estudio de grupo. Presentaremos algo de este material con observaciones críticas, que a juicio de quien escribe, sean necesarias.

A. ACOTACIONES PARA UN MARCO HISTORICO DEL ESTUDIO DE LOS GRUPOS.

¿Hay una historia del grupo que recupere su trayectoria por país, época o continente?, Anzieu Dider y Jacques Yves (1971), han respondido a la anterior preguntas con un NO definitivo, no sin antes señalar que una obra así de lograrse, sería de gran valor y ayudaría a distinguir y describir una variedad increíble de grupos.

Una pretensión como la que se ha señalado, es casi imposible, porque además de la cantidad industrial de papel que requiere, la información de las bibliotecas existentes es insuficiente para llevar a término una historia del grupo. Por supuesto que ésto, no impide que el origen, desarrollo y estado actual de los grupos no sea posible de estudiar, y la prueba está en las obras que existen y que han intentado llenar este vacío, un ejemplo es el texto del historiador Valentí Camp (1975), que analiza y describe a dos tipos de grupos, las sociedades secretas y las sociedades de ideas. Su obra publicada en dos tomos, reporta tanto las actividades como las creencias y prácticas rituales de algunos grupos contemporáneos y primitivos.

Por supuesto, se debe aclarar, que en la investigación que se realiza dentro del marco de la psicología la historia del grupo es marginal, y aunque se ha señalado su importancia, sólo se hace referencia del dato histórico para remarcar algunos aspectos de interés para el investigador, algunas obras que siguen este criterio son: Anzieu Dider y Jaques Yves (1971), Romero (1987), Cartwright y Zander (1979).

En el caso de la obra de Cartwright y Zander (1979), se propone que la historia del estudio de grupo atraviesa por tres etapas que ellos denominaron como: etapa especulativa, etapa de rebelión empírica y etapa de "cuerpo teórico y prueba de hipótesis". Esta forma de abordar los antecedentes históricos del estudio del grupo no le hace justicia a este tipo de investigación, ya que dan por hecho que la especulación, ha sido desplazada en la tercera etapa, lo cual no ocurre, como se intentará mostrar a lo largo de la exposición.

En el caso del esfuerzo que realizan Anzieu y Jaques Yves (1971), hay una virtud que hace de la obra una pieza atractiva para su lectura, ya que enfatizan las orientaciones filosóficas que dan sustento a las diferentes escuelas teóricas que estudian al grupo, este es un rasgo que sin duda comparten con la obra de Romero (1987).

Sin desestimar los esfuerzos que los anteriores autores han tenido en la revisión histórica que reportan, aquí se empleará un camino distinto, ya que nuestra contribución se ajustará a los límites de una forma particular de reunión: el grupo religioso. Pero no pretendemos agotar todos los datos que existen en relación a los esfuerzos que se han realizado para su estudio, sino más bien trataremos de encontrar las hipótesis históricas que han provocado que este tipo de estudio sea poco atendido en México por la investigación psicológica, a diferencia de lo que ocurre en otras disciplinas científicas como la sociología y la antropología.

A principios del siglo XX, el psicólogo Pratt (1908) hacía público su análisis sobre la condición de la "psicología religiosa" en el medio académico estadounidense:

"Nuestras bibliotecas y nuestros periódicos abundan en trabajos sobre "psicología religiosa", la mayoría de los cuales resultan, al examínarselos, escasamente más psicológicos que anatómicos o geográficos... El gusto por los hechos se confunde a veces con la estrechez. A menudo la significación y la perspectiva se desechan y olvidan en la adoración del hecho desnudo... El uso del método de cuestionario ha sido con frecuencia indiscriminado, y... la fraseología fisiológica y las explicaciones exóticas de estados complejos... parecen a menudo un intento de simplificación excesiva... (sin haberse) aprendido de modo cabal el uso de sus instrumentos..."

Por supuesto el análisis que Pratt elabora, busca diferenciar el trabajo apologético a favor o en contra de la religión, de los trabajos interesados en el estudio de una "psicología religiosa". En este sentido Douglas (1967), ha mencionado que durante el primer cuarto del siglo XX la psicología religiosa contaba con trabajos teóricos de importancia como los de "Hald, Starbuck, Coe, Pratt y Leuba", pero a mediados del siglo dicha investigación era ignorada por los centros de investigación más importantes en los Estados Unidos, aunque nuestro autor solo lo señala, y no explica las causas que produjeron este estado indiferente en la investigación religiosa, es posible establecer las causas con un rastreo de las hipótesis que entorpecieron el estudio psicológico de este fenómeno, rastreo que en sí es un reto ya que dichas hipótesis han sido origen de gran cantidad de debates en su momento y aún hoy día.

Entre las hipótesis más significativas, se encuentran las elaboradas por: Augusto Comte, Emile Durkheim, Kalr Marx, Sigmund Freud y Max Weber. A continuación explicamos cada una de ellas.

B. ALGUNAS HIPOTESIS DE SIGNIFICACION HISTORICA SOBRE EL ESTUDIO DE LA RELIGION.

Augusto Comte (1798-1857).

La obra más conocida de este autor es el curso de filosofía positiva, en el que presenta su teoría sobre el desarrollo evolutivo de los tres estadios. Esta teoría coloca a la religión en el origen mismo de tal proceso, y según Rogers (1988) la hipótesis elimina toda

discusión metafísica porque ésta tiene, para el positivista, una carencia total de sentido.

Tal ~~ves~~ el rasgo principal del cuerpo teórico de Comte es la creencia que tenía de haber descubierto una ley, la cual consiste "en que cada una de nuestras ideas principales y cada rama de nuestros conocimientos pasa sucesivamente por tres etapas teóricas diferentes: el estado teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el científico o positivo" (Comte, 1832). Tal planteamiento coloca a la religión como un primer paso, necesario para el ser humano, sin el cual no podría elevarse a los procesos racionales de causalidad. Esta idea llevada al extremo deja al pensamiento positivo como la única vía de conocimiento y a la religión como perteneciendo al pasado, pero superada. En otras palabras la religión es presentada como un sistema de conocimientos que, dada su naturaleza, tendría que ser considerada como un sistema de conocimiento prelógico.

La hipótesis no podría sobrevivir si no se le mantiene en los límites reduccionistas a los que se ha sometido, es decir, entender a la religión únicamente como un sistema de conocimientos, dejando de lado problemas de importancia como los de significado-valor-compromiso, o las consecuencias éticas de una fe religiosa, las cuales pueden ser determinantes en el estilo de vida de algunos grupos.

El reduccionismo de Comte ha sido reelaborado, y en su más fina exposición un miembro del círculo de Viena ha señalado, que todas las ciencias de la naturaleza o del espíritu humano son fragmentos de una "ciencia unitaria" por construir, y esta ciencia es la filosofía. Pero como toda ciencia requiere de un lenguaje universal no hay mas

que adaptar el lenguaje de la física a todas las ciencias para obtener este propósito (Neurath, 1935), de ahí tiene su origen el término fisicalismo, término que significa que toda proposición de alcance "real" deberá encontrar su verificación de la misma manera que los enunciados protocolarios de la ciencia física.

Carnap (1965), también miembro distinguido del círculo de Viena, a subordinado todas las ciencias al lenguaje fisicalista al declarar que "el lenguaje fisicalista es un lenguaje universal". De este modo, al adoptar esta postura, se supondría una superación en el entendimiento de la realidad. Si todo lo que ocurre puede ser representado en dicho lenguaje, en donde lo importante es la demostración de las afirmaciones por medio de experimentos traducidos al lenguaje "universal", nos encontramos entonces con que todo lenguaje (o pensamiento) deberá necesariamente eliminarse si se demuestra su total, o incluso parcial, incompatibilidad con el pensamiento científico (lease razonamiento fisicalista), para que tal demostración se dé, es necesario que se cumplan con dos condiciones, según lo ha señalado Bochenski (1947):

a) Primera condición. "La verificación debe ser siempre intersubjetiva", es decir deberá ser realizada cuando menos por dos observadores, si esta condición no se da, entonces toda proposición será pseudocientífica y carecerá de credibilidad.

b) La segunda condición que se requiere para que una proposición tenga sentido señala que, "debe de estar construida según las reglas sintácticas de lenguaje", si dichas reglas son violadas se pisa el terreno pantanoso, según ellos, de los pseudoproblemas.

Esta postura filosófica, pretende reducir el saber humano a una teoría normativa de la ciencia, tal normatividad, elimina sin lugar a dudas, toda discusión posible sobre el sentido del conocimiento, de ahí que Habermans (1982) vea en esta hipótesis solamente una actitud filosófica frente a la realidad y a la ciencia, más que un conjunto de tesis articuladas claramente.

Hasta aquí se ha expuesto la hipótesis del desarrollo evolutivo de los tres estadios, así como alguno de los elementos que se encuentran en las formas modernas del positivismo. Por lo que pasaremos a la elaboración de un listado de supuestos que se desprenden de esta hipótesis positivista.

PRIMERO. Supone la existencia de niveles de razonamiento lógico. Para Comte, el razonamiento positivo es verdaderamente científico, tal razonamiento, en términos modernos, es el lenguaje fisicalista porque es "universal y científico" ya que cumple dos requisitos necesarios, es intersubjetivo y se apega a las reglas sintácticas de lenguaje.

Conclusión tentativa: El estudio de los grupos religiosos demandan la elaboración, antes que todo, de un lenguaje operacional que facilite su comprensión, a fin de encontrar las proposiciones "protocolarias" que cumplan con los dos requisitos necesarios, ser intersubjetivo y cumplir con las reglas sintácticas del lenguaje.

SEGUNDO. Supone además, que el lenguaje religioso es prelógico, y visto así ¿porqué perder el tiempo estudiando un problema como el de los grupos religiosos, los cuales se mueven en un mundo pseudoreal, si el científico puede dedicar sus esfuerzos a la

detección de enunciados protocolarios rigurosamente científico-naturales?

Conclusión tentativa: La religión es un sistema de conocimientos que sobreviven, pero es posible superar esta etapa con el avance de la ciencia positiva.

TERCERO. La realidad es investigada por "las ciencias de la naturaleza", y ellas a su vez, tienen un carácter verificable por la intersubjetividad a la que se someten, por lo que alcanzan una objetividad casi absoluta.

Conclusión tentativa: Todo problema planteado, que tenga como centro proposiciones trascendentes, son pseudoproblemas porque no son verificables, ni aún pueden plantearse a un nivel objetivo.

El listado de supuestos que presentamos, no dejan duda de que el discurso positivista es triunfalista y mesiánico a la vez, ya que en teoría, la ciencia, aquella que proclaman los positivistas, triunfa sobre la religión, que es la etapa más primitiva del pensamiento humano, según lo planteaba Comte. Pero no solo hay un triunfo sobre la religión, sino que además se ofrece un beneficio, el hombre podrá ser liberado de su ignorancia, ¡hay la posibilidad de ser rescatado del razonamiento primitivo y salvaje!

Emile Durkheim (1858-1917).

Este autor ha ejercido una influencia importante en los estudios humanísticos de occidente, en especial de los estudios sociológicos. Fué profesor, primero de la Universidad de Burdeos y posteriormente de la Sorbona. Este autor ha elaborado una hipótesis, por demás interesante, en la que plantea que la religión cumple un papel

funcional dentro de la sociedad. Para él la religión es entendida como "la forma eminente y como una expresión tomada de la vida colectiva completa" (Durkheim, 1912). Su definición es un esfuerzo por eliminar la división entre sociedad "concreta" y la sociedad esforzada por construirse a partir de ciertos valores. Si la religión se había enfrentado, hasta fines del siglo XIX, al empuje de "cientificistas" que buscaban eliminar las explicaciones sobrenaturales en las elaboraciones teóricas sobre la realidad social, (Durkheim intenta restablecer la importancia que tiene la religión en la sociedad.) En su texto sobre las formas elementales de la vida religiosa (1912), busca resaltar, a partir de estudios con grupos religiosos primitivos, la función que cumple la religión dentro de la sociedad, entre sus conclusiones señala que:

1) La religión es productora de símbolos, los cuales a su vez producen valores. Una sociedad con valores adquiere movimiento que le permite rehacerse entre sus ideales y sus vivencias.

2) La sociedad religiosa no podría existir sin la "sociedad real", ya que lo religioso se produce, no en el más allá, sino en las vivencias concretas, por lo que la religión tiene un origen empírico.

3) Para Durkheim existen categorías que demuestran las dos afirmaciones anteriores, lo religioso apenas puede distinguirse de lo moral, lo cívico, e incluso del saber científico. Lo único que los diferencia es el progreso que la humanidad ha tenido, las diferencias sin embargo, son apenas perceptibles y se pregunta "¿qué diferencia esencial existe entre una asamblea de cristianos que celebran las fechas principales de la vida de Cristo, o de judíos que conmemoran la salida de Egipto o la promulgación de los Diez Mandamientos, y por

fin, una reunión de ciudadanos que celebran la institución de una nueva "carta" moral o algún otro gran acontecimiento de la vida de la nación?" (Durkheim, 1912; p. 438).

Es claro que Durkheim intenta sacralizar a la sociedad en su conjunto, e inmediatamente después trata de secularizar a la religión, cualquiera que ésta sea. En todo caso, si reelaboramos la hipótesis durkheimiana, tenemos que: la religión es una forma que recrea a la sociedad, pero que al mismo tiempo se recrea a sí misma porque la sociedad completa así lo hace. Religión y sociedad son función la una de la otra. Se da una interdependencia entre ambas, y a la medida en que la sociedad se desarrolla, hay una reelaboración de lo religioso, lo mismo ocurrirá si la religión se desarrolla, ya que la sociedad sufrirá una recomposición.

Algunos de los supuestos que podemos obtener de la hipótesis de Durkheim son los siguientes:

PRIMERO. La religión es una forma elemental de ser sociedad. Y como tal tiene elementos que sobrevivirán independientemente del grado de desarrollo que alcancen las sociedades, de ahí que Durkheim conciba la funcionalidad social de la religión.

Conclusión tentativa: Hay elementos, o formas elementales como nos diría Durkheim, en los grupos religiosos que siempre estarán presentes, ya que tienen un origen social, y como la religión se origina en el grupo social, éste último tenderá a adoptar, menos mitificado y más civilizado, las formas elementales para recrearse en lo que podríamos llamar formas elementales de la vida civil.

SEGUNDO. Supone que la religión extrae y sintetiza los valores de la sociedad concreta, los vivencia, aunque no les dé una explicación razonada.

Conclusión tentativa: Si la religión constituye un producto social, es posible interpretar a la sociedad a partir de las ideas que la religión tiene del conglomerado social, ya que dichas nociones mantienen las formas elementales que permiten la reproducción social.

TERCERO. Supone, como una consecuencia de las dos afirmaciones anteriores, que lo sagrado de las religiones se puede encontrar reelaborado en la sociedad.

Conclusión tentativa: Para Durkheim lo elemental es lo fundamental. Su estudio, basado en el sistema totémico de Australia, le permite suponer (o más bien creer) que ha descubierto la unidad teórica en la diversidad de las religiones.

La hipótesis de Durkheim, es una forma de reducción, ya que no aborda un objeto de estudio como tal, sino solo una parte, puesto que no analiza todos los hechos, sino sólo algunos. Se limita al estudio de las religiones primitivas.

Por otra parte, no sólo es parcial su análisis, sino que además le da un supuesto poder explicativo ya que, según él, la sociedad y la religión, por más primitivas o desarrolladas que estén, tienen formas elementales con las que es posible elaborar una explicación totalizadora. Tal procedimiento no puede ser considerado como un método adecuado para explicar lo religioso, ya Mehl (1974) ha señalado una crítica aguda a este proceder, al señalar que "se sobrepasa los límites de la ciencia cuando (una explicación haciendo a un lado lo fenoménico) pretende imponerse a la realidad", además

añade, que antes de aceptar los puntos de vista de Durkheim "sería preciso tomar en consideración la intencionalidad de la conciencia religiosa misma" (p. 25), sugiriendo que un análisis como éste, colocaría en crisis la hipótesis durkheimiana.

Por su parte Goldman (1976), al elaborar un resumen del trabajo teórico social de la primera mitad del siglo XX, en el que incluye el trabajo de Durkheim, ha señalado que "existe un prejuicio en estos estudios", ya que tal modo de proceder decide:

a) Las preguntas que se hacen y las que no se hacen a la realidad.

b) La importancia que se da a los diferentes factores por los cuales se interesa" (p. 36).

Para este autor, el proceder de Durkheim evidencia un desconocimiento, posiblemente intencionado, de los factores que se pasan por alto, o bien hay factores que se reducen, sin más a otros más generales. Por nuestra parte preferimos pensar que las concepciones de Durkheim tienen su origen en la idea de la religión natural que planteaban los pensadores del siglo XVIII.

Karl Marx (1818-1883)

Sin duda su obra ha sido de las que más influencia han tenido en el mundo académico latinoamericano, su trabajo teórico ha servido de base para diversas interpretaciones del grupo, en especial la desarrollada por la escuela soviética, y también ha aportado significativos elementos críticos para entender el fenómeno religiosos. Su hipótesis al respecto ha sido polémica y ha causado

una de las pugnas ideológicas más fructíferas, en especial en Latinoamérica, con los pensadores cristianos.

Dentro de las investigaciones que se han realizado en torno al pensamiento religioso de Marx, destaca la recopilación de los escritos de Marx y Engels realizada por Assman y Mate (1974). Obra que, muy posiblemente, constituye el esfuerzo más serio que exista en la literatura marxista sobre el tema. En dicho texto se recopilan ensayos, cartas y reflexiones con contenido del hecho religioso desde lo filosófico, político y económico. Interpretaciones, que según estos autores, representan la evolución del pensamiento de Marx. A continuación resumiremos cada uno de estos momentos.

En el primer momento, crítica filosófica, Marx recupera el pensamiento y la crítica de Feuerbach y de su maestro Bauer quienes son, por supuesto, hegelianos. En este momento Marx permanece fiel al pensamiento de estos autores cuando propone que "la religión es una proyección del hombre". Tal afirmación derivó por supuesto en la búsqueda de argumentos que demostraran racional y científicamente la forma en la que los pueblos proyectan en Dios sus propios deseos. A Marx le interesará demostrar que tal proyección es producto de los antagonismos del quehacer social, y para lograr tal propósito, seguirá el siguiente camino:

En primer lugar, busca establecer los límites entre la teología y la filosofía, disciplinas que se tocaban indiscriminadamente durante su época, su reflexión superará esa simbiosis. El texto en donde demuestra tal superación son sus tesis sobre Feuerbach, escritas en 1845.

En segundo lugar, su pensamiento no superará la crítica sobre la religión ya elaborada por los autores anteriores, sino que se esfuerza por hacer notar los puntos flacos de los críticos que le precedieron.

En el segundo momento, la crítica política de la religión y la filosofía, Marx articula su pensamiento de manera más circunstancial, ya que no le es posible obtener el empleo que esperaba, ser profesor universitario, por lo que se dedica al trabajo periodístico en el Rheinische Zeitung, periódico liberal de la época, lo cual le permitió pensar sobre los vínculos existentes entre la religión y la política. Los ataques que los periodistas hacían a la libertad de prensa y a la religión, le permitieron detectar los usos que se dan a la religión como justificadora de intereses políticos. Assman y Mate (1974) encuentran dificultad en precisar la crítica religiosa que Marx hace, ya que, según ellos, "la crítica de la religión no se refiere ya directamente al fenómeno religioso sino que se extrae del fenómeno religioso su esencia y se transfiere analógicamente al fenómeno político" (p. 21). Así la religión se convierte en un instrumento del poder político y se emplea como "opio para el pueblo", Marx buscará una opción diferente para el análisis religioso, para ello procederá a negar las explicaciones en el más allá, y a cambio, indagará en las condiciones reales que darán como resultado la explicación del vínculo religión-política, es decir, el Estado de aquella época el cual hace uso de la religión para legitimarse en el poder, esta será la idea que desarrollará ampliamente en su "introducción a la filosofía del derecho de Hegel"

(1843) y en donde pugna por la abolición de la religión "en cuanto dicha ilusoria" para que el pueblo encuentre "su dicha real" (p. 94).

En el tercer momento, crítica económica de la religión, de la filosofía y de la política, Marx se encuentra en su producción más original. Corresponde a este período los manuscritos de París (1844), hasta llegar a su obra más importante El Capital (1863-1867), momento en el que trabaja las siguientes ideas, de importancia para nuestro tema.

PRIMERO. La idea de que el hombre religioso es por antonomasia hombre enajenado, pues no se apoya en sí mismo, sino busca su apoyo en algo ajeno a él, lo cual hace que carezca de autoconciencia.

SEGUNDO. Señala que las ideas metafísicas, ya de carácter filosófico o religioso, son mistificaciones, pues sólo interpretan al mundo, y no se trata de hacer ésto sino de "transformarlo".

TERCERO. Trabaja el concepto de "fetichismo de la mercancía" el cual, según el mismo Marx declara, es análogo al proceso que ocurre en la mente del religioso cuando crea y da vida a seres dotados de existencia propia, en palabras de Marx, leemos.

"...La forma mercancía y la relación de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo no tienen absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de éste carácter se derivan. Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, la existencia independiente, y relacionados entre sí y -- con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A ésto es a lo que yo llamo fetichismo..." (Marx, 1867; p. 261).

La afirmación anterior de Marx sobre la noción de fetichismo de la mercancía, arranca de una explicación analógica de lo que acontece en "las regiones nebulosas de la religión", es decir, con la mercancía ocurre lo mismo que en las creencias religiosas, ya que el hombre crea y da vida a seres imaginarios. En el caso del modo de producción capitalista la mercancía adquiere vida y movimiento propio en la conciencia alienada de las personas, sin que se percaten que los valores que adquiere la mercancía son solo apariencia, producto de las relaciones que se dan dentro del capitalismo.

Si en este modo de producción existe una reelaboración religioso en el fetichismo, en los modos de producción precapitalistas hay una presencia aún más clara del factor religioso, y ésto debido al grado de desarrollo de fuerzas productivas. Tales nociones tenderán a desaparecer, según Marx, cuando el socialismo sea adoptado como forma de producción, ya que como consecuencia "natural" el hombre será más conciente que en el capitalismo y el misticismo, la religión y el fetichismo tenderán a desaparecer de la conciencia humana.

Hasta aquí el resumen que manejan Assman y Mate (1974) sobre el pensamiento de Marx en relación a la religión. En las siguientes líneas presentaremos una relectura de la tesis de Marx "el hombre hace la religión".

Ya se señaló que Marx es deudor de su maestro Bruno Bauer, pero debe más a las ideas de Feuerbach, pues es él quien humaniza las ideas cristianas del "más allá" en su texto La Esencia del Cristianismo (1841) partiendo del pensamiento de Hegel. En este texto demuestra con argumentos filosóficos que "la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, y el conocimiento de Dios, el

autoconocimiento del hombre" (Feuerbach, 1841). Con esta declaración el argumento que se desprenderá es el siguiente, el hombre es, y no ninguna otra esencia, el punto de partida para entender la realidad. No es Dios, como se creía, sino la creación del hombre lo que puede explicar la realidad. Visto así, la religión es producto del pensamiento humano. Esta hipótesis es la que permite materializar el análisis religioso. El origen y desarrollo de la religión no se encuentran fuera de este mundo, sino dentro del mundo, y más precisamente, en el hombre mismo, por lo que Feuerbach no duda en afirmar que el hombre es el creador de la religión y de Dios.

Estas ideas de Feuerbach son el punto de partida desde el cual Marx desarrolla su propia hipótesis, que en un primer momento es expresado de esta manera:

"El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre - hace la religión; la religión no hace al hombre. En -- otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo, del hombre que aún no se - ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse... La reli-- gión es, la teoría general de este mundo... Es la reali-- zación fantástica de la esencia humana" (Marx, 1844; pp. 93-94).

La hipótesis planteada tiene dos desarrollos históricos, según se ve, diferentes por el énfasis y la lectura que se hace del pensamiento marxista dentro del medio académico. En primer lugar, está aquella que radicalizó en la práctica la noción de que la religión enajena al hombre impidiéndole su autoconciencia y su liberación, en este sentido se tomó como bandera la acusación de anticientíficos a quienes intentaban dar una interpretación diferente, por supuesto de la que daban quienes compartían esta

visión del fenómeno religioso. Tal actitud fue común en expaises socialistas en los que la educación era dogmáticamente atea e incluso el ateísmo fue una asignatura obligatoria en las Universidades (Küng, 1979). En segundo lugar se encuentra aquella corriente que recuperó el aspecto positivo de la crítica marxista que reitera que:

"La miseria religiosa es, por una parte, la expresión - de la miseria real, y por otra, la protesta contra la - miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo" (Marx, 1844; p. 94).

Es importante hacer notar que se ha recuperado la hipótesis de que la religión es protesta, y no solo expresión, contra la miseria real, los estudios que reportan investigadores marxistas que han seguido de cerca los movimientos religiosos de protesta social así lo confirman (Dussell, 1988; Assman, 1971; Piñon, 1987; Girardi, 1989).

Para el año de 1845, Marx combate la obra de Feuerbach (La Esencia del Cristianismo), en sus "Tesis Sobre Feuerbach", de las que resumimos algunas de interés para nuestro tema.

- Señala que un pensamiento aislado de la práctica, es un pensamiento puramente escolástico (Tesis 1).

- El "Sentimiento Religioso" es un producto social (Tesis 7).

- Todo pensamiento teórico que termina en teorías "místicas" tienen una explicación racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (Tesis 8).

En las tesis señaladas, Marx avanza de una reflexión puramente filosófica, a una que se fundamenta en lo social y en lo político.

La religión no sólo tiene efectos en la esfera de lo privado, sino

que tiene efectos en la práctica social del hombre. } El análisis permite dar explicación al pensamiento religioso en el terreno sociopolítico, pero también le ayuda a Marx a predecir, en el manifiesto del partido comunista, la eliminación de las ideas anteriores, tanto filosóficas como religiosas y jurídicas, conforme avance la revolución, y no cualquier revolución sino:

"La revolución comunista (la cual) es la ruptura más radical respecto al régimen tradicional de la propiedad. No tiene pues, porqué extrañar si en el decurso de su desarrollo rompe de manera radical con las ideas heredadas" (Marx y Engels, 1848; p. 188).

El párrafo invita a ser radicales , y quienes aceptan tal reto, por supuesto en nuestro medio académico los hay, mirarán con sospecha a quienes insistan en el estudio del fenómeno religioso.

En 1859, cuando Marx repasa la trayectoria que ha seguido en sus investigaciones, hasta llegar al estudio de la economía política, afirma que { "no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, es el ser social el que determina su conciencia" } (Marx, 1859; p.241). Afirmación que muestra el desarrollo alcanzado en sus indagaciones y que le permiten hacer una interpretación total de la realidad humana partiendo de las condiciones materiales, sociales e históricas en las que vive. Sin considerar aspectos trascendentes en sus interpretaciones.

Un balance de lo que hemos dicho del planteamiento marxista, nos servirá en primer lugar, para enlistar los supuestos más significativos relacionados con la religión, y posteriormente se harán algunos señalamientos críticos que permitan visualizar el

efecto que la hipótesis marxista ha tenido en relación con la investigación de los grupos religiosos.

PRIMERO. Se ha señalado que la hipótesis marxista { "la religión es obra del hombre" } atravesó por tres momentos, el filosófico, el político y el económico. En cada uno de estos Marx supone que la religión es un producto humano y como tal debe ser entendido en su obra.

SEGUNDO. Marx abordó el problema de la ideología y entre otros aspectos de la vida cultural del hombre, { la religión se enmarca dentro del terreno ideológico ya que es "expresión" y "protesta" de la miseria. }

TERCERO. Supone que la religión es "opio del pueblo", en tanto obra del hombre y arma ideológica de los grupos humanos. }

CUARTO. Supone que los grupos religiosos viven una realidad enmascarada porque se encuentran en un estado permanente de enajenación. }

Como se puede apreciar en estos cuatro supuestos, aunque pueden extraerse más, en el pensamiento marxista no aparece una definición de religión ya que se hace referencia a ésta a partir del estudio de otros fenómenos. Pero es en este fenómeno en el que apoya su análisis sobre la enajenación, por lo que podemos afirmar que { Marx aborda el asunto religioso de manera indirecta, por él es el hombre el creador de Dios y de la religión. }

La enajenación es, para Marx, una forma de vida positiva hacia el mundo y hacia uno mismo, por colocar precisamente lo propio en alguien ajeno. Lo cual hace que el hombre dé salida a la creación de seres ficticios a los cuales se somete. Y es precisamente lo que la

hipótesis marxista evidencia, por lo que un conocimiento que presuma de ser científico no debe promover esta visión enajenada del mundo, sino que por el contrario debe de desenajenar el conocimiento. En este estudio, y sólo en este, Marx se acerca a la concepción de Comte, ya que {cuando el hombre viva fraternalmente y, la lucha de clases termine, la religión acabará por desaparecer por sí misma y quedará recluida en la prehistoria humana; señalado lo anterior ¿para qué preocuparse de un asunto que la historia "futura" liquidará? ¿no es mejor esforzarnos en el estudio de las contradicciones de grupo que darán por resultado un modo de producción más fraternal de donde surgirá el hombre nuevo?}

Sin duda alguna los aportes del pensador alemán fueron y siguen siendo significativamente importantes, sin embargo dos señalamientos parecen contradecir sus puntos de vista.

En primer lugar, más que hablar de las creencias religiosas como supervivencias anacrónicas se debe hablar de vivencias, ya que de no hacerlo se prejuzga una interpretación del mundo como lo es la interpretación religiosa.

En segundo lugar, y en contra de todas las predicciones, escuchamos en boca de algunos pensadores marxistas, el reconocimiento de los grupos religiosos, que más que estar a punto de perecer, están revitalizados aún en sociedades que han vivido por años sistemas socialistas: ¡lo que parecía que estaba muerto ha resultado vivo!.

Aunque se reconocen los importantes aportes del pensamiento de Marx en relación al fenómeno religioso, debemos aceptar que algunos de sus supuestos han sido utilizados para prejudicar a los investigadores e incluso para negar la investigación de los grupos

religiosos, los cuales están ahí y muy seguramente permanecerán después de que pasen las presentes generaciones.

Sigmund Freud (1856-1939)

La mayoría de las obras que tratan algún aspecto del psicoanálisis, y en especial de quienes hablan de la doctrina de Freud, acostumbran partir de los datos biográficos del padre del psicoanálisis (Felici, 1968; Siegmund, 1966; Robert, 1976; Anzieu, 1988; Perrés, 1988), y con sobrada razón, ya que es la vida misma de Freud lo que le permite teorizar y dar luz a la teoría analítica. La obra de Robert (1976) ha explorado suficientemente la relación de Freud con lo religioso, mientras que Merani (1974) hace diversos señalamientos respecto a la influencia que ejerció el Talmud en la obra de Freud; por lo que aquí se procederá solo a examinar los aspectos teóricos de su psicoanálisis.

El edificio teórico que Freud levantó intenta dar una explicación integral del psiquismo del hombre. En ese sentido el psicoanálisis (o los psicoanálisis para emplear la expresión de Perrés) constituye su propia epistemología, desconocer este hecho representaría una falta de respeto a la teoría analítica.

De toda la obra freudiana, muy prolífera sin lugar a dudas, son de singular importancia para nuestro tema algunas de las obras que tratan específicamente sobre el tema religioso y que iremos señalando durante la exposición. Cabe señalar la observación que hace Ricoeur (1970), respecto a la obra de Freud:

"No es fácil poner de manifiesto lo que hay propiamente de psicoanalítico en la interpretación freudiana de la religión" (p.198)

Y es que en algunos de los escritos de Freud, se manifiesta una ambivalencia respecto a las aproximaciones "científicas" que se emplean para el estudio de la religión; Tomemos por ejemplo su obra Moisés y el Monoteísmo, que despertó acalorados debates en el momento de su publicación y que tiene significativas deficiencias si la sometemos a la crítica literaria (Robert, 1976); más adelante retomaremos esta obra.

Freud aborda el tema de la religión en sus escritos empleando el método analógico, Ricoeur (1970) precisa que el creador del psicoanálisis en este terreno no hace más que "comentar indefinidamente dos temas, temas que se localizan de inmediato en el campo de la analogía con la neurosis y el sueño" (p. 194). Este procedimiento le permite plantear algunas hipótesis a partir de las cuales teoriza sobre el psiquismo religioso.

✧ La primer obra en donde realiza este ejercicio analógico lleva por título Los Actos Obsesivos y las Prácticas Religiosas (1907), en donde se arriesga a considerar a la "neurosis obsesiva como la contrapartida de una religión, al describir esta neurosis como un sistema religioso privado y [la religión como una neurosis obsesiva universal"]

Cabe recordar que la neurosis es una de las tres formas en las que el sujeto puede constituirse, las otras son, la perversión y la psicosis (Freud, 1905). Si Freud ve una semejanza muy cercana entre el neurótico y el religioso es por la similitud de los actos rituales que ejecuta un neurótico obsesivo de donde concluye que los actos religiosos colectivos son una expresión de neurosis masiva.

Para el año de 1913, Freud tratará de demostrar esta hipótesis al establecer el desarrollo filogenético de la religión en su obra Tótem y Tabú. En ella analiza, en base a la antropología de su época, la similitud que existe entre el desarrollo psíquico del hombre, especialmente en las etapas infantiles, y el desarrollo histórico humano. En un apretado resumen Freud señala que en la antigüedad,

"...los hermanos expulsados de la tribu se reunieron un día, mataron al padre (el tótem), y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. - Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de superioridad fue un progreso de la civilización, quizá el disponer de un arma nueva...Además el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal...la comida totémica, quizá la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de ese acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión" (p. 200).

Más adelante Freud señala que:

"Para hallar verosímiles estas consecuencias, basta admitir que la orda fraterna rebelde abrigaba con -- respecto al padre, aquellos mismos sentimientos contradictorios que formaban el contenido ambivalente - del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos" (p. 201).

La cita sorprende por la petición implícita que aparece en las palabras de Freud "basta admitir". Por supuesto, si se admite tal equivalencia tendrían que ser admitidos también todos los demás que aparecen en la obra señalada, veamos.

La obra está compuesta por cuatro capítulos, en el primero, estudia el horror al incesto; en el segundo capítulo, las prohibiciones tabú en su conjunto; en el tercer capítulo, analiza el animismo y la magia; y en el cuarto, el totemismo. Todos los trabajos

están documentados en detalle sobre la base de investigaciones conocidas en su tiempo.

Veamos el capítulo tres, en donde Freud intenta reconstruir la historia de la humanidad a partir de tres sistemas intelectuales que conciben al mundo de manera diferente: "la concepción animista (mitológica), la religiosa y la científica", dejaremos señalado aquí su similitud con Comte. Respecto a estos tres sistemas de pensamiento, Ricoeur (1970), ha encontrado su correspondencia con los tres momentos de la historia del deseo, que el psicoanálisis reporta: el narcisismo, la elección de objeto y el principio de realidad. Así Freud recurre no a la idea del pensamiento, o sistema de conocimiento, sino que sustituye el conocimiento por el deseo.

Notemos cómo Freud compara el desarrollo histórico del hombre con el deseo en el sujeto. Siguiendo la argumentación de Freud tenemos que, "la técnica del pensamiento animista, es la de la "omnipotencia de las ideas"". Noción que le sirve a Freud para explicar la forma en la que se interfieren entre sí el deseo y la realidad, en donde las ideas son el vehículo que utiliza el sujeto religioso para conquistar su deseo aunque la realidad se lo niegue.

La "omnipotencia de las ideas" seguirá las tres fases señaladas, así "en la fase anímica, se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia; en la religiosa, la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos, seriamente a ella, pues se reserva el poder de influir sobre los dioses, de manera de hacerlos actuar conforme a sus deseos. En la concepción científica del mundo no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre...".

Finalmente el argumento engarza el desarrollo del pensamiento humano con el deseo del sujeto.

"Hallamos entonces, que tanto temporalmente como por su contenido corresponde, la fase animista al narcisismo, la fase religiosa al estadio de objetivación caracterizado por la fijación de la libido a los padres y la fase científica a aquel estadio de madurez en el que el individuo renuncia al principio del placer, y subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior" (p. 129).

Una vez que Freud establece similitudes, procederá en el cuarto capítulo a explorar la importancia de la comida totémica para el inconciente de la humanidad en su conjunto.

Así, una vez que han dado muerte al padre surge entre los miembros fraternales de la horda, la conciencia de culpa, lo que provocó que: "desautorizaran su acto, prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos una vez muerto el padre. De este modo, es como la conciencia de culpabilidad del hijo engendró los dos tabús fundamentales del totemismo (el respeto al tótem y la prohibición del incesto), los cuales tenían que coincidir, así con los deseos reprimidos del complejo de Edipo" (p. 202).

El complejo de Edipo, que tanto sirve al psicoanálisis para explicar el desarrollo constitutivo del sujeto, también será empleado para explicar el desarrollo del "alma colectiva" o la cultura porque "en el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte" (p.220).

En un esfuerzo por extraer las conclusiones significativas de interés para nosotros de esta obra de Freud tenemos que:

a) Hay un desarrollo similar entre, el desarrollo del deseo individual, y la historia del deseo humano que atraviesa por el período narcisista (omnipotencia de las ideas), fijación de la libido y subordinación de la realidad.

b) Hay un sentimiento de culpabilidad, heredado del complejo colectivo de Edipo. Se da muerte al padre y se desea a la mujer que éste posee.

c) Como resultado de este sentimiento de culpabilidad, se da un pacto entre los hermanos, no matar al tótem (que representa al padre) y no violar el tabú del incesto, lo que da como resultado una socialización institucionalizada del deseo, no se atenta contra la autoridad del padre y no se desea a la madre.

d) Los hermanos como consecuencia instituyen a la religión como mediadora para resolver la culpabilidad por el asesinato del padre, y como mediación para reconciliarse con él.

e) La religión no sólo permite reconciliación y perdón del padre asesinado, sino también triunfar sobre él, Freud lo ejemplifica con la eucaristía cristiana, en la que se come al Hijo y se le honra sobre el Padre.

f) Así lo que representa la religión totémica, no es sino una proyección falsa del deseo colectivo de conquistar la realidad.

g) Y finalmente los actos obsesivos de sus pacientes y de los niños que él observara, coinciden con las prácticas de la religión totémica que ha reconstruido.

Las conclusiones nos obligan a reconocer las afinidades entre las costumbres y actitudes de fe de los primitivos, con los actos obsesivos de sus pacientes neuróticos, por supuesto tales afinidades

son válidas solo si "nos basta" admitir su propuesta sobre la evolución de la religión.

En 1927, publica su obra *El Porvenir de una Ilusión*, en donde "no (se) adopta una postura ante el valor de la verdad respecto de las doctrinas religiosas", sino que intenta urgir en "su naturaleza psicológica". Tal naturaleza son las ilusiones que dan "consuelo a los religiosos" (Freud, 1927; p. 45).

Si en *Tótem y Tabú*, Freud estableció la semejanza entre religión y neurosis, así como la reconstrucción del Edipo colectivo. En el *Porvenir de Una Ilusión*, buscará establecer los vínculos existentes entre la función de la religión y la instancia dinámica del Super-yo.

Estos vínculos son "característicos de nuestra evolución (la cual) consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna, por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el Super-yo, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos" (p. 17).

Para Freud mientras mayor sea el número de sujetos que en una sociedad interioricen la coerción externa, mayor estabilidad tendrá ésta y, por supuesto, tendrá mayores posibilidades de trascender en la historia.

Pero la coerción social es odiada por los individuos de la sociedad, los cuales desearían expresar sus deseos con libertad, si esto ocurriera, predice Freud, los hombres lucharían entre sí por obtener sus deseos, lo cual provocaría una violencia tal que causaría la muerte de muchos, tal violencia es llamada por Freud como pulsión de muerte. Entonces la función de la cultura es la de defendernos

contra tal pulsión al demandar la observancia de "por lo menos, uno de los mandamientos...: el de no matar" (p. 19).

Los preceptos de la civilización "infligen una cierta medida de sufrimiento" ya que los individuos no pueden satisfacer sus deseos pues culturalmente se ven impedidos a hacerlos. Entonces el hombre demandará consuelo de estos sufrimientos que la cultura le impone, tal consuelo lo buscará en representaciones que nacen de la necesidad de hacer tolerable el estado indefenso en el que se encuentra y cuyo contenido, según Freud, es el siguiente:

"La vida en este mundo sirve a un fin más alto, nada fácil de adivinar, desde luego; pero que significa - seguramente un perfeccionamiento del ser humano...to do lo que en este mundo sucede, sucede en cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior -- que...lo conduce todo, en definitiva, hacia el bien. ..Sobre cada uno de nosotros vela un guarda bondadoso, sólo en apariencia severo, que nos preserva de - ser juguete de las fuerzas naturales, prepotentes e inexorables. La muerte misma no es un aniquilamiento ...sino el principio de una nueva existencia y el -- tránsito a una evolución superior" (p. 27).

Ideas como las anteriores "son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos" (p. 41).

Ya que las creencias religiosas son calificadas como ilusiones, Freud aclarará el significado del término, así menciona, una ilusión "no es lo mismo que un error, ni es necesariamente un error" y añade más adelante que "no tiene que ser necesariamente falsa, esto es irrealizable o contraria a la realidad" y concluye su aclaración señalando que se "califica de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su realización con la realidad" (p. 43).

Lo dicho por Freud nos pone nuevamente en el terreno de la analogía. La ilusión religiosa nos evoca el ceremonial obsesivo del neurótico y la ilusión que produce el deseo no lleva a la realización de éste, su modelo explicativo será el sueño.

De esta obra podemos extraer las siguientes conclusiones:

PRIMERA. La religión es parte de la coerción exterior que impone mandamientos culturales, junto con la moral que señala mandamientos como: no matarás, no desearás la mujer de tu prójimo, etc.

SEGUNDA. También es, como coerción exterior, un instrumento que permite el sufrimiento humano, porque impide la realización de los deseos por los mandamientos que impone a la cultura.

TERCERA. Pero no sólo hace sufrir a los hombre, sino que también les permite realizar sus deseos, pues las promesas de bienestar y de estados futuros de felicidad colman sus deseos.

CUARTA. También la religión nos permite describir el pasado histórico, individual y social, así como el futuro de la humanidad ya que "advertimos ahora, que el tesoro de las representaciones religiosas no encierra solo realizaciones de deseo, sino también importantes reminiscencias históricas" (p. 57).

La última obra de Freud que mencionaremos es la que lleva por título Moisés y la Religión Monoteísta, que fue dada a conocer de 1937 a 1938. Y que le requirió a Freud la mayor parte de sus últimos cinco años de vida.

En esta obra, el autor reafina y argumenta ampliamente en relación a su teoría expuesta en Tótem y Tabú, sobre el origen de la religión, pero refiriendo su estudio específicamente a las religiones monoteístas. Su intención es la de "privar a un pueblo del hombre que

celebra como el más grande de sus hijos..." (p.7), el método de estudio es el mismo que emplea en sus anteriores obras, el analógico. Además de que exige su "derecho de tomar de la literatura etnológica cuanto pueda explicar su labor analítica" (p.190).

Freud reemprende en esta obra la tarea de reconstruir la historia humana, no se retracta de las hipótesis que planteó en sus escritos anteriores, sino que los reafirma para continuar con su reconstrucción hasta la aparición de las religiones monoteístas. Su estudio tiene la virtud de presentar un edificio teórico consistente a partir de los siguientes supuestos:

1.- La "investigación crítica" de la Biblia ha reconstruido la historia de la formación del hexateuco, que ha dado por resultado una reordenación cronológica de los eventos narrados en él, y ha mostrado las deformaciones que el texto bíblico ha tenido (Pp. 56-58).

2.- Tales deformaciones buscaron en la formación del "pueblo elegido" disfrazar el hecho de que la religión transmitida por Moisés, es una reelaboración de la religión egipcia monoteísta elaborada por Ikhnaton IV quien era extremadamente ético y cuyo dios era Atón (Pp. 26-31). Este Moisés, según Freud, era egipcio y discípulo de Ikhnaton IV.

3.- Además disimula un evento traumatizante, como el asesinato de Moisés el cual, corresponde al asesinato del padre primitivo en el totemismo y el asesinato del Hijo de Dios en el cristianismo como consecuencia del complejo de Edipo colectivo (Pp. 190-198).

4.- Se dice además que la muerte del egipcio Moisés produjo su tradición cuando otro líder, casualmente con el mismo nombre que el egipcio Moisés, fundió el monoteísmo de Atón con el dios de los

volcanes Jahve a quien se le atribuyó la hazaña de la salida de Egipto y los posteriores eventos (Pp. 58-62).

5.- Se supone también que la religión judía a través de sus profetas que deformaron los hechos ocurridos retornó a lo reprimido, y como tal debe de ser considerada como verdad, distinguiéndose del delirio si hubiera permanecido solo en su deformación (Pp. 180-189).

6.- Otros supuestos ya mencionados en las anteriores obras y que Freud repite en ésta son:

- El sentimiento de culpabilidad por el asesinato de Moisés.
- La prohibición interiorizada de no matar vía ley mosaica.
- La reconstrucción de la neurosis del pueblo judío a partir de su tradición, que permite visualizar la estructuración colectiva del complejo edípico.
- La función primordial de las instancias psíquicas (Yo-Ello-Super-Yo), en la constitución colectiva de la neurosis religiosa.

Las obras mencionadas constituyen las opiniones más elaboradas de Freud en relación a la religión.

En Tótem y Tabú trabaja a partir de una explicación etnológico-histórica del totemismo la noción de deseo y su vínculo con el complejo de Edipo y la neurosis, mientras que en el Porvenir de Una Ilusión sin renunciar a la explicación dada en su obra anterior, asocia las ideas ilusorias del religioso con la satisfacción que obtiene el neurótico en el sueño, y finalmente con el sistema ya elaborado reconstruye la historia del monoteísmo en su Moisés y la Religión Monoteísta.

Aquí cabría introducir algunas conclusiones que a nuestro juicio se pueden extraer de las explicaciones anteriores.

PRIMERA CONCLUSION. Los grupos religiosos constituyen la expresión más acabada de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad.

Tal conclusión se fundamenta a partir de las impresionantes similitudes que se encuentran entre la formación del complejo edípico que Freud observa en sus pacientes neuróticos, y el complejo edípico colectivo que reconstruye con datos etnológico-históricos del totemismo.

SEGUNDA CONCLUSION. La religión constituye una actividad cíclica del hombre ya que regresa al trauma original, constituido por el asesinato del padre (el tótem), posteriormente el asesinato del forjador de la religión monoteísta (Moisés) y la muerte del Hijo de Dios (Jesús el Nazareno).

La conclusión está fundamentada por datos etnológicos e históricos seleccionados por su utilidad a la interpretación analítica.

TERCERA CONCLUSION. La historia de la neurosis religiosa puede ser reconstruida por la similitud que tiene con la formulación establecida por Freud de la evolución de la neurosis obsesiva a saber: Un traumatismo precoz (la muerte del padre), una defensa (la elaboración de un contrato social para evitar más muertes, en este caso la ley mosaica), una latencia (período que transcurre entre el trauma y la aparición de la neurosis, en nuestro caso los intentos por desaparecer la tradición de Moisés y la religión) y, el retorno a

lo reprimido (la restauración de la religión monoteísta llevada a cabo por los profetas judíos).

La conclusión se fundamenta en las observaciones hechas por Freud en la clínica y en niños, así como en los datos proporcionados por la crítica bíblica.

Las tres conclusiones anteriores tienen carácter de validez si se les mantiene dentro de la teoría psicoanalítica, sin embargo, comentarios críticos que sean ajenos a la teoría freudiana muestran la debilidad teórica de los textos de Freud, ensayemos algunos.

PRIMER COMENTARIO. El autor de *Tótem y Tabú* supone primero un modelo, el del neurótico, para posteriormente ajustar por el método analógico la filogenesis de la religión a ese modelo. Aquí no se pone en duda los datos de los investigadores como Tylor y Marett, Frazer, Darwin, Robertson Smith, y otros que Freud utilizó en su obra, sino la interpretación que hace del material ya que se ajusta a un esquema preconcebido, el de la evolución de la neurosis, la cual coincidía con algunas de las reconstrucciones que la etnología de aquella época realizara de la religión primitiva.

La etnografía de fines del siglo XIX y principios del XX proponía el estudio de la religión primitiva, mientras que hoy en día se propone el estudio de las religiones primitivas. Se ha pasado del singular al plural. Esta observación no es periférica, como podría pensarse, sino central en la crítica que puede hacerse a la reconstrucción que Freud elaboró por las siguientes razones:

a) El cambio del estudio de la religión al estudio de las religiones primitivas supone que el desarrollo evolutivo de las religiones no es sistemático, sino por el contrario imprevisible y

asistemático, por ejemplo, el material etnológico y arqueológico reunido para demostrar que la primitiva religión fue el animismo ha encontrado oposición ya que también se ha tratado de demostrar que la religión original fue el preanimismo, mientras que otros opinan que es el totemismo y algunos más señalan que lo fue el monoteísmo primitivo, etc. En opinión de Dhavamony (1973) "históricamente no podemos demostrar que una religión es anterior a otra" (p. 49).

Muchas ideas de Freud, como la comida totémica, la relación totemismo-exogamia y el asesinato del padre de la horda, son muy discutibles desde los constructos históricos y antropológicos. Así pues no se puede sistematizar el desarrollo histórico de las religiones privilegiando algunas formas religiosas sobre otras.

b) Por otro lado, se acepta que los resultados antropológicos de estudios de campo no deben ser utilizados para construir apriorísticamente categorías como religiones "superiores" o "inferiores", sino que deben ser interpretadas a partir de sus propios presupuestos a fin de reconstruir la realidad de cada experiencia religiosa (Malinowski, 1948).

Freud mismo acepta que su proceder en cuanto a la información etnológica que utiliza es filtrada, pues solo toma lo que puede aplicar a su labor analítica, aquélla que le provee "puntos de contacto con el material psicológico del análisis y sugerencias para su aplicación" (p.190). Por supuesto acepta también que los estudios que no le proveen puntos de contacto e incluso contradicen su esquema son, ¡simplemente rechazados! (Freud, 1938; p. 190). El proceder de Freud es el de someter los datos a la teoría analítica, a pesar de las dificultades a las que se enfrenta este procedimiento.

SEGUNDO COMENTARIO. La obra Moisés y la Religión Monoteísta contiene hipótesis difíciles de probar, señalemos algunas:

a) La hipótesis que señala que el pentateuco fue una compilación o selección de diferentes documentos escritos, los cuales fueron redactados en diferentes lugares y tiempos, y que además fueron posteriores a la muerte de Moisés, es aceptada por Freud sin hacerse preguntas sobre su validez.

Freud relaciona las teorías analítica y documental a través del inglés Robertson Smith, quien interpreta para el público la posición del máximo representante de la teoría documental Graf Wellhausen, el cual explicó el desarrollo de los documentos J (Jehovístico), E (Elohímico), D (Deuteronomico) y P (Pontifical) sobre una base sistemáticamente evolucionista. Archer (1987) ha elaborado una reseña amplia en donde ubica la teoría documental en el contexto global de la crítica bíblica y además menciona las obras más representativas que han evidenciado las múltiples contradicciones y carencias argumentativas de dicha teoría. Una lectura a esta reseña probará que Freud adoptó tal teoría porque se ajustó a su esquema y no porque la teoría documental fuera "científica". El problema es más complejo que la reducción hecha por Freud.

b) La hipótesis de la existencia de un Moisés egipcio y uno madianita (p. 66) es apoyada más por la buena voluntad de Freud que por hechos comprobables. Al respecto Ricoeur (1970) ha señalado que "desgraciadamente ni las presunciones derivadas del nombre Moisés, ni las que sugiere Freud en relación al relato de su nacimiento, ni siquiera el origen egipcio de la circuncisión, dan mucho crédito a la hipótesis de un Moisés egipcio" (p. 211).

c) El supuesto asesinato del Moisés egipcio que fuera sugerido por Sellin en 1922, causado, según afirma este autor, por el repudio que provocó su religión al pueblo, es una idea que no alcanza apoyo en ningún especialista y que, además, Sellin abandonó posteriormente (Ricoeur, 1970).

d) Debemos resaltar que la hipótesis del retorno al dios mosaico que, según Freud, fue promovida por los profetas judíos y que señala que el acontecimiento traumático (el asesinato de Moisés) resurgió bajo la forma de un dios ético de tal forma que, el regreso al dios del Moisés egipcio sería un retorno al traumatismo reprimido.

Es una hipótesis en donde se ha visto el interés nulo que tiene Freud en relación al sentimiento religioso pues, pasa por alto el pensamiento de los profetas, la doctrina de los libros Levítico y Deuteronomio, así como la tradición profética descrita en la Biblia. Freud ajusta el texto bíblico a su modelo sobre la neurosis.

El intento de Freud busca reconstruir la historia de la religiosidad humana, para ello ajustado los datos etnológicos a su edificio teórico. Podemos decir que se acerca al fenómeno religioso con presupuestos que apoya con datos que confirman su teoría rechazando los argumentos que, aunque "conoce a la perfección" (Freud, 1938; p. 190), no le son propicios sino que contradicen sus postulados.

Freud busca caracterizar a la religión como una neurosis colectiva empleando categorías psicoanalíticas; pero llega a abusar de la teoría analítica cuando la emplea para derivar resultados supuestamente "científicos", aquí coincidimos con la opinión de Ricoeur (1970) que ha señalado que el psicoanálisis:

"Resulta necesariamente iconoclasta...(ya que) no puede...ir más allá de esa necesidad iconoclasta. Esta necesidad está abierta a una doble posibilidad: la de la fe y la de la no fe; pero esta decisión entre estas dos posibilidades no es de su -- incumbencia" (p. 198).

Max Weber (1864-1920)

Fué un pensador con influencia neokantiana de la escuela de Heidelberg. De este pensador alemán se ha difundido ampliamente en los círculos académicos su ensayo titulado *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (1920), en la que trata de resaltar las implicaciones sociales de la religión, en especial en la economía de los países puritanos y calvinistas.

En esta obra Weber trata de defender que la concepción puritana de la vida que tiende a un misticismo intramundano, ha colaborado en la formación de la economía moderna, así como en la racionalización de su actuar económico (Fürstenberg, 1976). Este planteamiento, por supuesto, enjuicia la postura marxista que plantea el proceso a la inversa, es decir, las condiciones económicas condicionarían a la concepción puritana.

El ensayo de Weber impresiona por la cantidad de datos empíricos que aporta, lo cual en opinión de Fürstenberg (1976), le ha permitido tener aceptación entre los estudiosos aunque no se salva de la crítica de sus opositores. Su hipótesis es en extremo sintetizada, en apenas 92 páginas, en su versión en español, logra presentar una defensa precisa de sus ideas; mucho más extensión ocupan sus notas en

donde maneja una cantidad considerable de bibliografía y datos estadísticos.

Presentamos un resumen de su obra, auxiliados por el sociólogo Mehl (1974) de quien nos permitimos transcribir una nota extensa:

"Nunca seguro de su elección y salvación, que dependen sólo de la gracia libre de Dios y de la predestinación anterior a la fundación del mundo, el puritano (Weber establece una filiación entre puritanismo y calvinismo) busca con inquietud aquí abajo los signos de su salvación. Obligado a un constante control de sí mismo y de su conducta para asegurarse de la realidad de su estado de gracia, el puritano es el inventor de esa racionalidad ética y de ese ascetismo metódico que están en perfecto armonía con el espíritu del capitalismo occidental. Por otra parte, como su austeridad moral le impide el reposo, la vida ociosa y el empleo del dinero en lujos y placeres, debe de invertirlo en empresas, lo que constituye, una formación del capital por la obligación ascética del ahorro. Por fin, como solo el trabajo normal, el cálculo racional y la resistencia a las pasiones y a los sentimientos están de acuerdo con una moral muy ruda, pero al mismo tiempo muy dueña de sí del puritano, servirá de ejemplo la gestión extremadamente sabia y prudente y desempeñará un papel notable en la concentración del capital en occidente y en el nacimiento de la gran industria moderna. De este modo un problema típicamente religioso, una doctrina bien definida, tendrán consecuencias sociales de gran alcance en la evolución de las sociedades occidentales. El capitalismo se presenta hoy como un simple dato de hecho, una estructura económica en la que cuenta poco la voluntad del hombre, un sistema que define las relaciones productivas y en el que estamos incluidos de buen o mal grado, Max Weber nos recuerda que el capitalismo al principio fue la expresión voluntaria de una conciencia religiosa particularmente lúcida" (p. 27).

La virtud de Weber está en haber establecido las relaciones existentes entre una doctrina ética-religiosa y el desarrollo del capitalismo. Si ocurrió como Weber describe, o no fue así es materia que dejaremos de lado, ya que nos interesa más bien resaltar el enfoque, o más bien la intención que se deja ver en su argumentación.

En primer lugar Weber resalta el influjo de las ideas religiosas sobre la sociedad. La práctica de una doctrina establece la dimensión en la que se visualiza el mundo (la economía, la cultura, el trabajo, etc).

En segundo lugar, Weber insiste en que esta concepción del mundo permitió la asociación voluntaria de los practicantes de esta doctrina ética-religiosa, lo que constituyó comunidades que fomentaban el ahorro racional y la inversión en empresas productivas.

En tercer lugar, debemos señalar que las ideas que Weber nos presenta son parcialmente representativas del fenómeno religioso, pues enfatiza sobre otros aspectos su aporte a las sociedades capitalistas occidentales, lo que sugiere ¿no al informarnos solo sobre la importancia histórica de un grupo religioso debemos darlo como hecho pasado, y por lo tanto considerado solo como referencia a un fenómeno como lo es el capitalismo?

Puede ser de mucha más importancia dejar abierta la posibilidad del estudio de los grupos religiosos como resultado de las condiciones sociales e históricas, y que por lo mismo el grupo religioso es un factor que todavía puede dar información sobre la formación del psiquismo de los creyentes, así como sus expectativas y valores que revitalizan la vida de los grupos humanos.

Hasta aquí detenemos el análisis histórico de hipótesis, y daremos paso a los comentarios finales del presente capítulo.

COMENTARIOS.

Los autores que analizamos en las páginas anteriores fueron, sin lugar a dudas, forjadores de las ciencias sociales. Todos ellos

dieron forma al pensamiento científico de fines del siglo XIX y principios del XX, y sus estudios los llevaron a proponer nuevos sistemas teóricos para interpretar el fenómeno religioso, algunos de los cuales todavía son empleados.

El prestigio alcanzado por algunas de las investigaciones de estos autores permitieron crear una tendencia a la prescripción, y al menos cuatro de los autores predicen la sustitución de la religión por nuevas formas de relación social, por lo que algunos investigadores recomiendan tomar distancia, especialmente en el terreno de la psicología en nuestra escuela, de lo religioso.

Cabría preguntar si ¿en nuestro medio todavía existe la ambición de prescribir el abandono de prácticas religiosas antes que buscar la descripción y explicación teórica de lo religioso?

La poca atención que en nuestro país recibe la religión en la investigación que se realiza en terrenos de la psicología, podría sugerirnos que la respuesta a tal pregunta debiera ser afirmativa; pero no adquirimos compromiso alguno para afirmarlo y nos conformamos con hacer el señalamiento.

A pesar de nuestro poco atrevimiento en esta dirección, sí podemos explorar los resultados que las hipótesis han tenido en nuestro medio universitario y en especial en el terreno de la investigación psicológica.

PRIMERO. Han logrado articular una interrogación crítica que permite mostrar las relaciones que guarda la religión con algunas áreas de la cultura como la economía, la ideología, la política, etc.

SEGUNDO. Permiten entender las determinaciones a las que se ve sujeta la religión, de tal forma que es posible determinar lo pernicioso o beneficioso que pueden ser algunas formas religiosas.

TERCERO. También permiten esclarecer los procesos por los que atraviesa la formación de una "conciencia religiosa".

CUARTO. Permiten explicar la capacidad humana para crear y recrear sus prácticas y creencias religiosas.

QUINTO. Han abierto algunos caminos teórico-metodológicos posibles que pudieran explicar el fenómeno religioso.

Estos resultados plantean nuevamente nuestra intención original que es mostrar cómo éstos han llevado a los investigadores a dar poca importancia y atención al estudio del fenómeno religioso.

Podemos decir que en la interrogación crítica que señalábamos al principio, ha sido planteado en sentido negativo, ya que ha servido para la descalificación de la religión, puesto que se le califica de conocimiento anticuado y poco práctico para la evolución del hombre.

Términos como "opio del pueblo", "religión civil", "conocimiento científico" en oposición al "conocimiento religioso", "consuelo de las masas", "ilusión infantil" y otros que muestran su validez dentro de los marcos teóricos en los que se les emplea, representan un reduccionismo cuando se les considera fuera de la teoría en la que tienen y adquieren significado, o cuando son empleados como instrumentos lingüísticos de cualquier ideología, ya que obstaculizan el desarrollo que la investigación pudiera tener en este terreno, pues a qué psicólogo dedicado a la investigación le gustaría examinar un problema que ha sido calificado como "liquidado" por la "ciencia" y correr el riesgo de que su trabajo sea considerado como poco serio.

Además las determinaciones que sufren los grupos religiosos y, que no dudamos, han sido demostrados ampliamente por los científicos que analizamos. Tienen, no obstante, una visión determinista que se enfrenta a la negativa del religioso de aceptarla ya que éste último argumenta "una experiencia vivida" y que al parecer escapa relativamente a su propio condicionamiento, y le permite dar un sentido diferente a su existencia. Esta negativa no puede dejarse de lado y será retomada más adelante.

Los comentarios que mencionamos pueden ser englobados en el rubro de la explicación, y ésto lo hacemos porque las hipótesis nos explican, con el empleo de teorías y métodos, algunos de los aspectos del fenómeno religioso, pero objetamos su empleo para descalificar a los grupos religiosos ya que no son exhaustivos en su análisis, y muy posiblemente ninguna lo llegue a ser.

La objeción, en todo caso, apunta a la recuperación de los elementos que se han escapado en la explicación que dan estas hipótesis, así como al reinicio del diálogo de la psicología con otras disciplinas y también al reconocimiento de la existencia de construcciones psicológicas de los grupos religiosos que no necesariamente corresponden a las explicaciones que se han dado.

Creemos que no es insignificante el rumbo que marquen las brújulas teóricas en este terreno, y aunque las hipótesis analizadas marcan cada una de ellas un rumbo fijo, como lo dijera el epígrafe que empleamos para abrir este capítulo, no necesariamente son rumbos que den respuestas satisfactorias del psiquismo religioso, creemos que es necesaria una interpretación más integral evadiendo, en lo posible, los reduccionismos.

CAPITULO II

¿COMO LA PSICOLOGIA HA ESTUDIADO EL FENOMENO RELIGIOSO?

El desarrollo del estudio psicológico de la religión está vinculado a algunas regiones del mundo en donde, por condiciones socio-históricas, ha florecido y se han formulado métodos y teorías que buscan explicar el origen y desarrollo de las creencias, prácticas y actos litúrgicos de las diferentes manifestaciones religiosas (Brown, 1987; Van Der Berg, 1963).

El interés por el estudio psicológico de la religión en nuestro país tiene una suerte distinta, ya que la psicología académica hasta ahora ha prestado poca atención a los hechos que ocurren dentro de este fenómeno. Las razones son variadas y entre las que podemos señalar se encuentran, aparte de las hipótesis que señalamos en el capítulo anterior las cuales gozan de popularidad en algunos sectores académicos, las siguientes:

a) El desarrollo educativo en nuestro país se ha visto impactado, desde el siglo XIX, por una incesante lucha ideológica entre el liberalismo y los sectores conservadores de la sociedad, en la actualidad se concreta en la discusión de la validez del artículo tercero constitucional del que se desprenden varias interpretaciones. Una de ellas tiene un peso importante en el ambiente académico, ésta entiende que debe existir una (separación entre el mundo religioso y el académico.)

Pero una interpretación más cercana a las condiciones históricas que se viven en estos momentos debe interpretar al laicismo, así lo pensamos, como una visión arreligiosa, pero de ningún modo peleada

con el análisis pluralista de lo religioso, ya que de mantenerse la primera interpretación que señalamos se corre el riesgo de minimizar la importancia de la religión como un factor determinante de la conducta de grupos sociales numerosos.

b) Hay además una opinión muy difundida, que ve en la religión un terreno difícil de explorar pues, aunque no se niega su existencia, se le considera poco apropiado para la aplicación de métodos empíricos para su estudio.

c) Además de las supuestas dificultades técnicas que tiene el estudio de la religión, está presente un conflicto tanto para el investigador como para el sujeto pues los valores personales se ven amenazados, ya que el psicólogo tiene más probabilidades de involucrarse en el fenómeno que estudia que otros profesionistas como el sociólogo o el antropólogo.

d) Por otra parte se argumenta que hay un enfrentamiento entre la ciencia y la fe, supuesto que tiene, pensamos, más peso ideológico que legitima su práctica que razón histórica.

e) Se suma a las cuatro anteriores la visión Behaviorista y Positivista que ha influenciado a muchos, entre los que se encuentran encargados de la docencia y la investigación en escuelas y facultades de psicología y que transmiten a algunos poco hábiles en la crítica, una sospecha permanente hacia toda experiencia que no se pueda observar, medir y cuantificar con métodos "cientificistas".

Las razones que hemos enlistado permiten entender la raquítica investigación realizada por psicólogos en el terreno de lo religioso en México. Y los estudios que existen sólo reproducen interpretaciones de constructos teóricos sin proponer aproximaciones

que permitan dar coherencia a los datos que hasta el momento se conocen del proceso psíquico religioso. A continuación se presentan algunas de las investigaciones revisadas, no sin antes advertir que limitaciones geográficas y económicas nos han impedido revisar más extensamente las investigaciones realizadas desde las distintas escuelas psicológicas sobre la religión, pero a pesar de ello lo revisado nos permite sostener nuestras aseveraciones.

En el marco de la psicología social se han producido cuatro investigaciones de importancia a partir de 1971, cuando Dalzell se interesó en el estudio de (la actitud religiosa en alumnos de escuelas confesionales.) En su investigación utilizó cuestionarios como los inventarios de Guilford y Zimmerman y las escalas de Allport y Thurstone. Posteriormente Hernández y Valdez (1986) realizaron un estudio en donde analizan las redes semánticas que la sociedad mexicana ha construido a partir de los conceptos de Padre, Madre, Dios y Virgen, y sugieren que este tipo de análisis permite explorar algunos procesos cognitivos de los religiosos. Por su parte, Franco (1988) ha buscado vincular la categoría de alienación con las ideas religiosas, y ha mostrado la forma en que la psicología social puede explicar cómo es que (las ideas religiosas del catolicismo han impactado la conducta de las mujeres mexicanas). La cuarta investigación es la realizada por Palcastre (1991) quien revisa los aportes de la antropología y la etnología en relación al Chamanismo, y sugiere que es posible elaborar una "teoría del Chamanismo" en donde se pueda ponderar la comunicación simbólica para interpretar la psicología de algunos grupos étnicos de México.

Después de la psicología social, el psicoanálisis es el marco teórico que ha permitido la producción de tres trabajos que centran su atención en la religión. El primero es el de Muñoz (1985) quien ha buscado esclarecer el origen del mito guadalupano a través de un minucioso análisis histórico elaborado con la técnica analítica. El autor señala que se corre el riesgo de establecer interpretaciones fuera de las condiciones necesarias para hacerlo, por lo que se pregunta si el mito puede permitir la existencia de dichas condiciones para aplicar el psicoanálisis en forma válida, y se responde a sí mismo que hay dos formas de poder dar respuesta a esta pregunta, la primera es la eliminación del objeto de estudio debido a las dificultades que existen para reconstruir el evento original. La otra es la de asumir como tarea el (clarificar la eficacia del mito). Muñoz no elimina el objeto de estudio y se involucra en un debate histórico-analítico (para tratar de dejar en claro el origen del mito, lo que le permite llegar a interesantes interpretaciones que, acepta, son ampulosas y muy discutibles.)

El segundo trabajo es el de Nogeda y Sandoval (1988), quienes se interesan en investigar las relaciones objetales de un grupo de seminaristas al que comparan con un grupo de estudiantes de psicología. En su estudio emplean el test de relaciones objetales de Phillipson con el cual establecen (las diferencias en el proceso constitutivo, en referencia a los objetos de deseo, de cada uno de los grupos a los que se les aplicó el test. Por último el trabajo de Rendon (1986) se interesa en el estudio del pensamiento mágico religioso en pacientes psiquiátricos, su interés básico es la

reconstrucción del proceso por el que atraviesan estos pacientes en la formación de un pensamiento que privilegia lo religioso y lo mágico.

Dos de los trabajos revisados no tienen una orientación teórica clara, el primero es el de Kamino y Silva (1985). Quienes analizan y describen la relación que se da entre el grado de religiosidad y la actitud ante la muerte en un grupo de ancianos, su trabajo busca, según señalan las autoras, "la posibilidad de poder aprender algo nuevo que no (les han) proporcionado en sus vidas de estudiantes" (p.3). El otro trabajo es el de Govea y Sevilla (1991), quienes investigan sobre la influencia de la religión en el autoconcepto de los niños católicos.

En los trabajos revisados, sólo se ha encontrado un trabajo con una orientación teórica humanista. El trabajo corresponde a Godines (1991), quien trata de establecer la relación entre el autoconcepto de "si mismo" con la elección de la labor religiosa como profesión, en sus conclusiones se justifica la profesión religiosa a partir de la teoría de Donal Edwin Super sobre la elección vocacional.

Como puede observarse en el recorrido que hemos realizado por los trabajos hechos en México sobre la psicología religiosa, encontramos dos trabajos sin orientación teórica específica (Govea y Sevilla, 1991; Kamino y Silva, 1985), cuatro realizados desde la perspectiva de la psicología social (Dalzell, 1971; Hernández y Valdez, 1986; Franco, 1988; Palcastre, 1991), tres desde la perspectiva psicoanalítica (Muñoz, 1985; Rendon, 1986; Nogeda y Sandoval, 1988) y uno con orientación humanista (Godines, 1991).

Tres de los trabajos analizan la relación entre autoconcepto y religión (Nogeda y Sandoval, 1988; Godines, 1991; Govea y Sevilla, 1991). Dos se encargan de revisar problemas de actitud religiosa (Dalzell, 1971; Kamino y Silva, 1985). En Uno se trabaja sobre la formación psicolingüística de nociones religiosas (Hernández y Valdez, 1986), mientras que Palcastre (1991) analiza procesos de comunicación simbólica entre los chamanes. Por su parte Rendon (1986) trabaja en el estudio de la formación del pensamiento mágico-religioso en pacientes psiquiátricos. El estudio de la alienación religiosa lo aborda Franco (1988) y Muñoz (1985) se interesa en el estudio del origen del mito guadalupano.

Los intereses de estos investigadores han sido fragmentarios pues abordan los fenómenos a partir de nociones que lo reducen, no se contempla el hecho religioso como unidad, por supuesto que ninguno de ello tiene interés en hacerlo, pero lo señalamos porque nos interesa hacer notar que (la psicología en México tiene un notable retraso en el terreno de la investigación religiosa en comparación con los logros alcanzados en otras latitudes,) logros que revisaremos en dos secciones. En la primera presentaremos una síntesis de las líneas generales que ha tenido la investigación psicológica de la religión, y en la segunda se señalarán los métodos más utilizados en la investigación. El capítulo será concluido con la presentación de una aproximación que intente dar cierta coherencia a las distintas escuelas de psicología que se han interesado en el estudio del fenómeno religioso.

A. DESARROLLO DE LOS ESTUDIOS DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION.

El desarrollo del estudio psicológico de lo religioso ésta relacionado con Norteamérica y Europa, en donde ha permanecido un interés continuo por el estudio de las creencias, prácticas, tradiciones y sanciones de los grupos religiosos.

En estas regiones se ha desarrollado desde fines del siglo XIX constructos teóricos que intentan explicar el psiquismo religioso a partir de investigaciones fenomenológicas, psiquiátricas, psicosociológicas, psicoanalíticas y experimentales (Pöll, 1969). Específicamente en el caso de Norteamérica se han producido un considerable número de publicaciones especializadas en el estudio de la psicología de la religión a las que Douglas (1967) dedica una buena parte de sus reflexiones.

También es importante hacer notar que las religiones judeocristianas han respondido, a través de sus estudiosos, a las interrogantes que la psicología les ha planteado, ya el español Vázquez Fernández (1963) reconstruye el hilo argumentativo que siguen los psicólogos católicos para elaborar una psicología religiosa que tome en cuenta los principios doctrinarios de la fe católica. Un esfuerzo similar hace el holandés Van Der Berg (1963) quien reconoce y estudia el efecto que ha tenido la investigación psicorreligiosa en el mundo del protestantismo europeo.

Brown (1987) señala en la introducción de su obra, que existe una dificultad para sistematizar y clasificar los estudios que se han hecho de la religión a causa de la variedad de métodos y teorías que se emplean. Un ejemplo significativo es la intención con la que parte

la psicología de la religión la cual tiende a explicar vía reducción el fenómeno religioso, mientras que la psicología religiosa tiende a elaborar un apología de la religión en sus conclusiones

Nosotros trataremos de reconstruir los aporte más significativos que las escuelas psicológicas han hecho hasta el año de 1921, fecha en la que, creemos, se terminan de establecer los principios teóricos que dan origen a las diez orientaciones que en la actualidad hacen propuestas para el estudio de la religión y que posteriormente retomaremos.

A fines del siglo XIX encontramos (los primeros estudios psicológicos sobre la religión en el trabajo del norteamericano Stanley Hall, quien buscó una explicación a la transformación religiosa denominada conversión,) para lograrlo se valió de cuestionarios a gran escala (Van Der Berg, 1963; Brown, 1987), este investigador se formó en Alemania a lado del padre de la psicología experimental W. Wundt, y fue el primero en organizar una revista dedicada exclusivamente a la psicología de la religión, la cual apareció en 1904 con el nombre de American Journal of Religious Psychology and Education (Brown, 1987).

Dos investigadores contemporáneos de Hall ayudaron a sentar las bases empíricas del estudio de la psicología de la religión en los inicios del siglo XX en Norteamérica, uno de ellos fue Starbuk quien se centró en el análisis de la conversión, y al igual que Hall, empleó cuestionarios que requerían de respuestas minuciosas, (colocó la experiencia de la conversión como un factor de importancia para el religioso, ya que encontró diferencias significativas entre las

conductas antes y después de la conversión) (Pöll, 1969). Explica las diferencias que establece la conversión en base a la fisiología y a la supuesta capacidad humana de predecir el futuro (Van Der Berg, 1963). Aunque poco caso hizo del material testimonial, y reducía las respuestas para lograr un análisis más estadístico (Brown, 1987). El otro investigador fue Leuba quien estaba interesado en el estudio de las creencias así como en el análisis de las conductas místicas (Vázquez, 1963). Estos investigadores representan la línea de investigación empírica.

Una perspectiva distinta se estableció con la obra de Williams James, que publicó en 1909 su texto titulado "las variedades de la experiencia religiosa", obra que en opinión de Dittes (1976) establece un punto de partida importante para el estudio del fenómeno religioso, y además, contribuye para contrastar una aproximación pragmática y pluralista, contra una empírica y objetiva que caracteriza a la psicología de la religión. (Su investigación explora el mundo religioso a través de cartas, confesiones, disertaciones, testimonios y todo aquello que le permite descubrir formas religiosas.) En opinión de Van Der Berg (1963) el capítulo III de su texto que se titula "la realidad de lo oculto" es el que situó a James al margen de la psicología durante mucho tiempo, aunque su influencia permaneció latente en Norteamérica y Europa.

Mientras tanto en el continente Europeo los primeros intentos por analizar el fenómeno religioso se dieron a fines del siglo XIX cuando Th. Ribot publica su texto "la psicología de los sentimientos" en 1896 (Van Der Berg, 1963). Aunque en realidad la primera obra de

importancia fue la de Friedrich Heiler que apareció en el años de 1918 y que tiene toda la tradición de la psicología experimental de W. Wundt. En obras posteriores este autor clasifica y describe distintos tipos de oración recurriendo a informes personales e históricos (Pöll, 1969).

Una segunda obra de importancia en Europa fue la realizada por Karl Girgensohn quien aplicó el método elaborado por Oswald Külpe para estudiar los procesos del pensamiento, y que consiste en leer en voz alta textos religiosos para que los sujetos reporten los sentimientos anímicos que vivencian durante la lectura (Pöll, 1969). Sus resultados pueden ser enumerados en seis conclusiones que resumen sus indagaciones.

Primero. La experiencia religiosa es un sentimiento.

Segundo. Este sentimiento puede ser una mezcla de placer y desagrado, o incluso puede predominar cualquiera de los dos sentimientos.

Tercero. Este sentimiento religioso se caracteriza por la posesión de la idea de Dios.

Cuarto. La posesión de la idea de Dios se funde en el yo de cada persona.

Quinto. El sentimiento religioso carece de representaciones.

Sexto. El sentimiento religioso no está ligado necesariamente con la voluntad.

Las conclusiones y el mismo trabajo de este investigador, según opinan Van Der Berg (1963) y Pöll (1969), parten de las nociones del teólogo Schleiermacher, quien consideraba que la experiencia religiosa no es un conocimiento, ni un acto, sino que es un sentimiento, por lo que se puede afirmar que la hipótesis de trabajo de Girgensohn es que la raíz de la religión se encuentra en un sentimiento indiferenciado..

Durante el año de 1917 la fenomenología inició importantes investigaciones a partir de la publicación de la obra "lo sagrado" de R. Otto, la cual contribuyó para que se iniciaran investigaciones sobre los actos, creencias religiosas, conductas religiosas, el arrepentimiento, la sumisión a Dios, la aspiración a la salvación del alma y otros tópicos que se han investigado gracias a la influencia de este autor, que colocó lo "santo" y no lo interior en el eje de sus investigaciones.

En tanto el padre del psicoanálisis publica en 1913 su obra Tótem y Tabú que servirá de base para sus posteriores publicaciones, las cuales permitieron un fructífero avance de los estudios psicoanalíticos de la religión.

Para 1921 aparecen dos obras que permitieron nuevos referentes para la indagación religiosa, una fue elaborada por Wunderle que enfatiza el hecho de que la psicología no puede decidir sobre la verdad de una religión, en su obra sobresale el análisis que hace del arrepentimiento. La otra obra es la de el alemán G. W. Wobbermin que sugiere que es lo subjetivo el elemento constitutivo de la psicología

de la religión, ya que las experiencias religiosas se vivencian en lo interno antes de tener su expresión externa (Brown, 1987).

El apretado resumen que se ha presentado muestra que la psicología de la religión ha tenido su desarrollo inicial básicamente en Norteamérica y Europa, y su desenvolvimiento posterior ha modificado apenas los lugares geográficos en donde se produce. Brown (1987) atribuye este regionalismo al interés que tienen los investigadores europeos y norteamericanos en explicar un fenómeno que interviene directamente en la vida pública y privada de grupos importantes de la sociedad, y por la influencia que ejercen estos grupos sobre la sociedad en su conjunto.

Pero a pesar de los logros alcanzados durante el presente siglo por los psicólogos que estudian la religión en estas regiones del mundo, se enfrentan dificultades teóricas y metodológicas que no permiten prever el rumbo que tomará la investigación, a pesar de la existencia de propuestas para avanzar en el entendimiento de lo religiosos, un futuro próximo. (Se ha admitido que es imposible, por el momento, tener una única teoría psicológica de la religión lo que ha provocado polarizaciones en los enfoques teóricos,) los cuales dependen de los intereses de los investigadores al momento de darle alguna interpretación a sus estudios, o a los realizados por otros. Pero (las dificultades se incrementan aún más cuando intervienen los criterios estadísticos y no estadísticos al abordar el fenómeno, lo que ha dividido aún más a los investigadores de distintas orientaciones.)

Capps, Ransohoff y Rambo (1976) al hacer un análisis sobre estas condiciones han señalado que existen en la actualidad diez perspectivas teóricas que hacen propuestas para el estudio psicológico de la religión, lo que da lugar a que se produzcan polarizaciones en las interpretaciones, de ahí la dificultad para dar coherencia a la investigación psicológica de la religión.)

Existen incertidumbres que no serán resueltas durante un considerable tiempo, además es obvio el carácter ideológico que algunas investigaciones tienen en la presentación de sus conclusiones, por lo que la posibilidad de tener un paradigma único al alcance parece difícil cuando se consideran las diez perspectivas teóricas que Capps, et.al. (1976) han señalado.] Pero a pesar de ello correremos el riesgo de intentar dar coherencia a estos enfoques en la tercera sección del capítulo, no sin antes detenernos a considerar estas perspectivas mencionando, cuando nos sea posible, algunos trabajos representativos de cada una de ellas.

1.) La psicología religiosa. Es una aproximación que intenta integrar en un solo modelo teórico la visión cristiana del hombre con las diferentes orientaciones de la psicología.) Esta perspectiva permite un amplio espacio teórico para que entren nociones tanto de la psicología como de la religión cristiana. Dos investigadores que han seguido esta línea son Lee (1948) que es psicoanalista y al mismo tiempo pastor anglicano, y Jeeves (1976) quien es neuropsicólogo y además miembro del culto anglicano.

2. El modelo clínico psicoanalítico. Que se fundamenta en la naturaleza arcaica de la religión ha empleado su interpretación, no solo a las expresiones patológicas de la religión, sino también a la elaboración de una concepción psicodinámica de la religión. De esta orientación son representativos los trabajos de los jesuitas Godin (1967) y Vergote (1966), de los protestantes Kunkel (1943) y Pfister (1948), y del teórico Ricoeur (1976).

3. La psicología pastoral. Es una aproximación basada en la práctica clínica en conceptos dinámicos. El modelo ha sido desarrollado por Boisen (1937) quien ha señalado que las ideas religiosas tienen una estrecha relación con las vivencias de las personas. El modelo acerca los términos teológicos y psicológicos a fin de articular su explicación, especialmente dentro de los medios académicos en donde se forman los ministros religiosos. En este enfoque se relacionan términos como pecado y enfermedad, la Gracia y la gratitud, la providencia y la verdad, etc. Algunos trabajos representativos de esta orientación son los de Oates (1958), Hiltner (1943) y Ungersma (1968). Por su parte Homans (1967) ha señalado los puntos básicos en donde la psicología Rogeriana se aproxima a la teología Reformada, de ahí que las obras de este autor gozen de popularidad en algunos de estos centros académicos de formación pastoral.

4. Modelos conductuales. Estos modelos se desarrollaron a partir de los trabajos de Watson (1925) en los cuales es notorio, aunque algunos de estos no niegan los procesos internos o dinámicos, la elaboración de constructos teóricos que se fundamentan en paradigmas derivados de hechos posibles de estudiar y comprobar, por medio de métodos similares a los empleados en las ciencias naturales. Estos modelos se han difundido en los medios académicos europeos y norteamericanos y se oponen a las perspectivas dinámicas y humanistas.

5. La psicología existencial, humanista y fenomenológica. Esta psicología ha elaborado sus modelos a partir de la filosofía de Brentano, Stumpf y Husserl. En ellos se enfatiza que las personas tienen un potencial creativo y constructivo cuando piensan en los aspectos últimos (o finales) de la existencia humana, en ellos se resaltan los valores que las personas se autoimponen como metas, algunos autores que manejan esta orientación son Víctor Frankl (1986), Vanderveldt y Odenwald (1952) y Elmore y Chambers (1967).

6. El modelo de personalidad social de Allport (1950), es uno de los modelos de mayor influencia en el estudio de la religión en los últimos años. Esta perspectiva busca un balance entre las personas y sus contextos, y reconoce en la religión procesos psicológicos y sociales que permiten el "balance" y la "normalización" entre las personas y los contextos físicos y sociales en los que se

desarrollan. El modelo recupera teorías que abordan el problema del prejuicio entre las que se encuentran teorías sobre el etnocentrismo, teorías sociales que hacen referencia a las relaciones inter-grupo, teorías cognitivas que han trabajado sobre los estereotipos y algunas teorías biológicas. Cada una de estas teorías esta implicada en la comprensión de algún aspecto importante de la religión.

7. Escuelas teóricas europeas denominadas así por el origen de sus representantes. Estas, aunque no están determinadas por ninguna teoría clásica, buscan construir propuestas teóricas que estén orientadas por una noción que entienda a la psicología de la religión como una ciencia de la "observación". En estas escuelas se reconoce la influencia de W. James en sus fundamentos destacando los trabajos de Sounden (1960), quien aborda el estudio de las experiencias religiosas, y el trabajo de Vergote (1975) que ha trabajado con una tradición dinámica explícita, aunque no ha respondido sólo a esta influencia.

8. Modelos de la psicología general, que han explorado procesos como la formación de actitudes, la toma de decisiones y la valoración. Para estudiar dichos procesos se parte de materiales religiosos en los que tratan de determinar la intervención que la religión tiene en la formación de estas categorías psíquicas, aunque no toman en cuenta el contenido de dicho material. Así por ejemplo, Giles, Jones y Lay (1975) proponen una lista de preguntas las cuales,

según ellos, se pueden constituir en la base de una psicología de la religión centrada en el lenguaje y la interacción social.

9. Modelos psicosociales. Estos recuperan las aproximaciones estructuralistas y funcionalistas que la sociología y la antropología hacen del fenómeno religioso, las cuales a su vez son interpretadas con una adecuación a las teorías psicosociológicas que toman en cuenta las influencias individuales, así como la socialización y el involucramiento en grupo.

10. Modelo de diálogo. Propuesto por Homans (1967) que ha sugerido que la psicología y la teología pueden aportar elementos para la elaboración de una psicología de la religión. Este modelo enfatiza el hecho de que no se puede negar la importancia que tiene lo trascendente en la religión, como tampoco se pueden negar los cuestionamientos que la teología ha hecho a algunos modelos psicológicos y a algunos aspectos de la cultura, pues ha puesto en evidencia las lagunas que existen en las explicaciones que la psicología da de la religión. En este sentido Spilka (1970) propone una aproximación antireduccionista al sugerir que para llegar a ella se debe construir una psicología de la religión que se base en una investigación "objetiva" en donde se reconozcan los valores explícitos de la teología.

¿Cómo puede ser posible construir una aproximación coherente cuando hay interpretaciones tan plurales del fenómeno religioso?. En el tercer apartado intentaremos responder a esta pregunta.

B. ALGUNOS METODOS EMPLEADOS EN EL ESTUDIO DEL PSIQUISMO RELIGIOSO.

Los métodos básicos que se han empleado para recolectar datos que posteriormente son empleados para interpretar algunas de las dimensiones de la psicología religiosa son:

- a) Observaciones de conductas religiosas.
- b) Autoreportes de experiencias religiosas (Kidder, 1981).
- c) Observación de grupos, para tratar de determinar el tiempo -- que dedican a las reuniones y su repercusión en la vida pri-- vada de los integrantes (Allport)
- d) Recolección de datos que sirvan de índice para señalar el --- grado de piedad o conformidad en relación a los roles y cos-- tumbres locales.
- e) Comparación de observaciones con autoreportes individuales para establecer semejanzas y diferencias entre actividades, creencias, actitudes, doctrinas y experiencias (Hay, 1982).

Como puede observarse los métodos empleados varían en cuanto al beneficio que pueden otorgar a los investigadores, dependiendo, por supuesto, de la línea teórica que sostengan. Según Pöll (1969) estos pueden ser clasificados en cuatro tipos de procedimientos que a continuación se describen.

PROCEDIMIENTOS DE OBSERVACION. De estos existen dos tipos, la observación que el mismo sujeto hace de si mismo, y la que ejecuta un observador "imparcial". Brown (1987) señala que este método ayuda a definir el contexto en el que se realiza el estudio ya que permite identificar, por ejemplo, en un grupo religioso el número de personas que asisten regularmente, cuánto dinero y tiempo aportan, así como la posibilidad de determinar el número de niños y adultos bautizados, así como también los actos litúrgicos que practican. Tales datos permiten que el investigador se provea de señales que le ayuden a monitorear el material acumulado en la investigación.

PROCEDIMIENTOS DE EXPOSICION. Estos se clasifican en descriptivos, analíticos y comparativos. Los primeros, denominados por Brown (1987) como verbales, pretenden describir las vivencias religiosas con detalle, lo cual permite aplicar análisis semánticos del discurso, la aplicación de cuestionarios y el uso de la entrevista. El procedimiento analítico permite detectar las posibles causas y características de las vivencias religiosas. Y finalmente el procedimiento comparativo ayuda a destacar las semejanzas y diferencias de la vida religiosa de personas y grupos.

PROCEDIMIENTOS DE COMPROBACION. Estos se clasifican en tres, biografías y encuestas, estadísticos y experimentales (Pöll, 1969).

El primer procedimiento sigue la línea de W. James y permiten detectar las variantes de las vivencias religiosas a partir de reportes históricos y documentales. El segundo procedimiento permite formar una idea de la frecuencia y el peso que tiene en los grupos estudiados determinados temas, vivencias o conductas religiosas. Y finalmente los métodos experimentales permiten la reproducción

intencionada y repetible de un proceso religioso, proponiendo un programa de variaciones en las condiciones de realización, con el propósito de estudiarlos, Brown (1987) ha señalado que se ha intentado crear situaciones "experimentales" a partir de intervenciones directas dentro de los grupos religiosos, como por ejemplo, cambios en la liturgia, el monitoreo de los programas educativos de los grupos religiosos introduciendo nueva información para medir el grado de tolerancia de éste, etc.

PROCEDIMIENTOS DE ORDENACION. Estos procedimientos buscan sistematizar los datos a partir de dos formas de ordenación, la funcional y la tipificadora.

La primera considera las vivencias religiosas como funciones psíquicas, por ejemplo el sentimiento, la percepción, la representación, el pensamiento y la voluntad. Siguiendo el modelo de la psicología general, se clasifican las vivencias en simples y complejas. Las que se señalaron arriba serían vivencias simples mientras que una vivencia compleja lo sería el trato religioso y la experiencia religiosa, en donde interviene más de una función simple.

Mientras que el procedimiento tipificador se propone ordenar los datos psíquico-religiosos en tipos. Entendiendo como tipo al conjunto de rasgos que le son comunes. Se ha seguido tradicionalmente la clasificación en tipos de conducta y/o de conciencia. Este procedimiento ha sido empleado para contrastar los nuevos movimientos religiosos con los grupos tradicionales. Así como para determinar las diferencias entre los grupos que constituyen una misma religión a partir del contraste de los tipos religiosos (Brown, 1987).

OTROS METODOS.

Cabe destacar que los métodos anteriores no son los únicos y se ha intentado probar algunas formas novedosas en combinación con métodos tradicionales para obtener una mayor fidelidad de los datos que se obtienen de las personas y grupos religiosos como serían:

- Los métodos proyectivos, como lo han hecho Godin y Coupez (1957) con el uso de imágenes de escenas religiosas.

- Análisis de párrafos religiosos con el uso de técnicas semánticas, Coe (1900) realizó un análisis de 1,100 himnos, experiencia que Dornbusch (1958) repitió para analizar el contexto ideológico en los círculos religiosos.

- La historia de vida, que es un método desarrollado por la antropología pero que ha sido empleado para verificar las creencias y el grado de generalización de las confesiones religiosas en los estilos de vida de los miembros de cada una de ellas.

- La entrevista grupal contrastada con la individual, método que puede proveer información en relación al grado de conformidad o disidencia que existe dentro de un mismo grupo, o entre diferentes grupos religiosos.

El instrumental técnico que hemos señalado es empleado de acuerdo a la orientación teórica que los ha creado, aunque se dan casos de investigadores que emplean las técnicas sin atender necesariamente a la relación implícita que, se supone, existe entre técnica y teoría.

C. UNA APROXIMACION UNIFICADA AL ESTUDIO PSICOLOGICO DE LA RELIGION.

La psicología de la religión se ha desarrollado con contradicciones y enormes lagunas que permiten el florecimiento de debates en torno al objeto de estudio de la disciplina. [Las diferentes escuelas psicológicas pretenden dar una explicación del psiquismo religioso pero, al parecer, todavía esta lejana la consolidación de un paradigma único que permita su estudio.] Esto provoca acaloradas discusiones ya que los diferentes modelos que la psicología de la religión propone favorecen algunas interpretaciones sobre otras.

Para nosotros uno de los aspectos más interesantes, dentro del debate, es [la relación entre la teoría de la metodología y la investigación,] ya que mientras que [algunos afirman que los instrumentos de investigación son independientes de la teoría que los utilice, otros en cambio, sostienen que el empleo de técnicas implica poner en los hechos las teorías] (Castorina, Giacobbe y Ricco, 1973; Kuhn, 1971).

Se señala que el uso de las propuestas metodológicas debe partir de supuestos teórico-epistemológicos ya elaborados a fin de sostener el estudio de algún fenómeno considerado (Castorina, et.al. 1973). Mientras que por otro lado se sostiene que las propuestas metodológicas pueden ser ordenadas en un continuum que permita el tránsito de un enfoque metodológico científico natural hasta uno de carácter histórico filosófico (Obregón, 1984), sin que esto implique riesgos para la formulación o reformulación teórica.

Nosotros sostenemos, para [el caso de la psicología de la religión, que la segunda aproximación puede ayudar en la construcción

de una teoría coherente que permita avanzar en el estudio psicológico de lo religioso y existen algunos hechos que hablan a nuestro favor, en el sentido de que en la psicología de la religión hay una perspectiva inadecuada en el terreno teórico-técnico cuando se pretende explicar el fenómeno de la religión, apoyada por:)

a) La creencia de que la psicología debe intentar aclarar el grado de determinación del ambiente, en contra de la influencia que ejerce la experiencia histórica y la reflexión creativa en el religioso, o por el contrario, una justificación que argumente en sentido opuesto.

b) Además se supone que, aunque el religioso participa de un determinismo socio-cultural tanto como lo hace de la creación social a través de su propia historia, se debe buscar un énfasis en alguno de los dos aspectos a fin de no perder precisión en la explicación del objeto de estudio.

c) Se cree que una postura teórica debe de mostrar una posición metodológica firme que le dé consistencia entre las nociones teóricas y las constantes que se pretenden demostrar.

Tales supuestos nos parecen inadecuados, pues consideramos, que una perspectiva que pudiera permitir la elaboración de un enfoque teórico-metodológico coherente de la psicología de la religión debe de partir de los siguientes supuestos:)

1°- No es posible negar algunos niveles explicativos que han alcanzado las escuelas psicológicas como por ejemplo, la determinación medio ambiental de los hombres que el conductismo ha demostrado con ayuda de una metodología matemática-científica. Pero por otra parte, tampoco se puede negar la influencia histórica y

social que tenemos, la cual ha sido demostrada por la psicología social con ayuda de una metodología filosófico-histórica.

2°- Una psicología de la religión que se ha nutrido tanto de las metodologías científico-naturales como de las histórico-sociales, puede encontrar, así lo creemos, una posible solución a partir de un entendimiento futuro entre ambas metodologías.

3°- Además las diversas explicaciones alcanzadas pueden identificarse en un continuum metodológico, en donde se contemplan tanto los métodos "científico-naturales" como los "histórico-sociales".

4°- Los supuestos teóricos de cada una de las perspectivas psicológicas, mantienen, y todavía lo harán por mucho tiempo, diferencias substanciales que las colocan en posiciones antagónicas. Pues parten de concepciones, en muchos sentidos irreconciliables para abordar el objeto de estudio de la psicología.

5°- La explicación del fenómeno religioso requiere, por consecuencia, el uso de ambas metodologías para alcanzar una teoría más coherente.

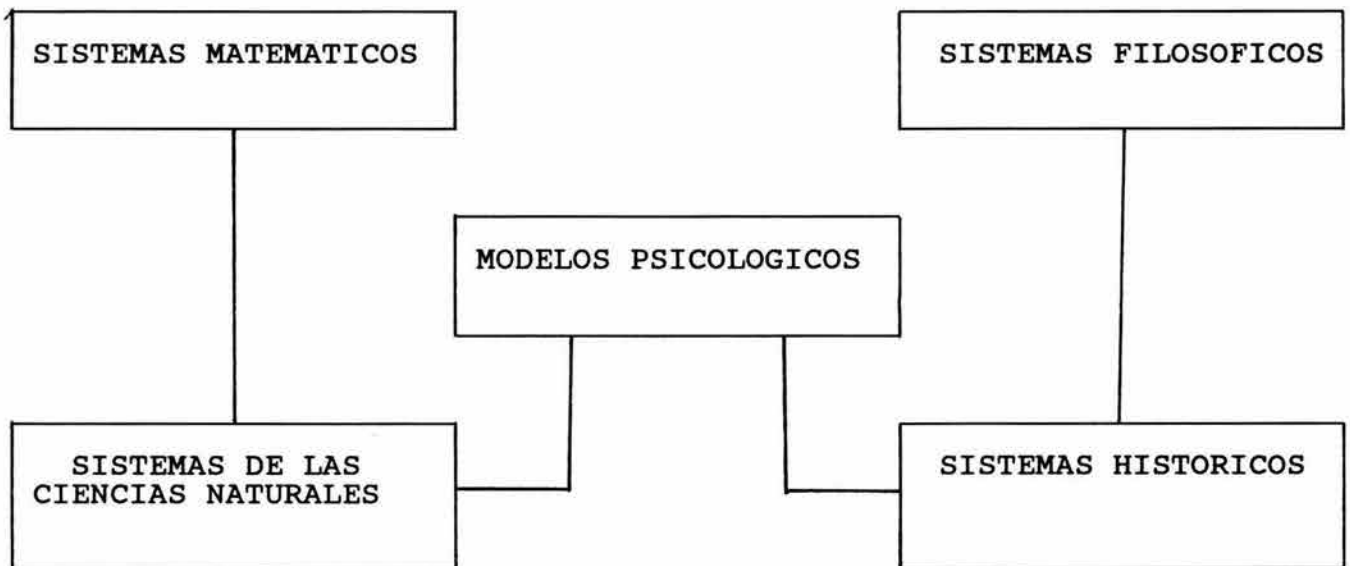
↳ Sentimos, en todo caso, que una discusión en el sentido de si la psicología de la religión debe ser estudiada a partir de una metodología científico-natural, o por el contrario, con una metodología histórico-social, no ayuda a encontrar una solución sino que fomenta una mayor confusión de la que ya hay.

↳ El psicólogo que pretenda estudiar a la religión no podrá limitarse al análisis filosófico-teológico que apoye su interpretación de lo religioso, ni tampoco podrá generalizar los

resultados de experimentos simples a situaciones más complejas de la vida.)

Es por ello que creemos que [la combinación metodológica de los sistemas matemático-naturales y filosófico-históricos permiten imaginar nuevas posibilidades en la investigación de la religión.]

Nos permitimos explicar la idea anterior con la figura 2.1, la cual ha sido elaborada por Obregón (1984), y en la que se muestra cómo cada uno de los sistemas aporta elementos para la investigación del psiquismo religioso. Dos de ellos, el matemático y el filosófico, nutren y sustentan a los otros dos, el sistema de las ciencias naturales y el histórico, de los cuales los modelos psicológicos que abordan problemas religiosos han tomado, básicamente, los elementos para construirse como tales.



{ Figura 2.1, Sistemas que influyen en la psicología.

Por sistema matemático se entiende el uso de un lenguaje formal a diferencia de uno común o filosófico, y aunque existe una filosofía construida en base a la lógica formal se establece una diferencia por la manera en que es entendido un sistema filosófico, los sistemas matemáticos han provisto de una estructura lógica a los sistemas de las ciencias naturales.]

Se entiende por sistema científico-natural al que puede ajustarse a la necesidad de corroboración empírica y verificación de eventos, y se considera como evento a todo aquello que cumple con las condiciones de poder ser medido, observado, cuantificado y que además pueda ser repetido cuantas veces se desee a fin de poder experimentar con él.]

Los sistemas históricos, aunque pueden ser matematizados, no requieren corroboración empírica sino que buscan la descripción de los hechos de manera dinámica. Cada uno de los sistemas históricos asume una posición filosófica desde la cual parte para elaborar sus descripciones.]

Finalmente los sistemas filosóficos son entendidos como el pensamiento del hombre que intenta comprenderse a sí mismo, en relación a los otros y al contexto de su existencia en donde las vivencias cobran significados específicos.]

En la figura 2.2, que no pretendemos que ya este acabada, se muestran las perspectivas psicológicas que han elaborado modelos teóricos para el estudio del fenómeno religioso, ordenadas en un continuum [dependiendo de la influencia metodológica que tienen, ya sea de las ciencias naturales, de las históricas o de ambas].

MODELOS DE PSICOLOGIA RELIGIOSA

MODELOS CONDUCTUALES	ESTIMULO Y RESPUESTA
PSICOLOGIA RELIGIOSA	ANTROPOLOGIA CRISTIANA MODELOS PSICOLOGICOS
MODELO DE DIALOGO	TEOLOGIA-PSICOLOGIA
MODELO CLINICO-PSICOANA- LITICO	ETAPAS DE DESARROLLO PSIQUICO-SUPER YO
PSICOLOGIA SOCIAL	SOCIOLOGIA-ANTROPOLOGIA- PSICOLOGIA
PSICOLOGIA PASTORAL	PSICOLOGIA DINAMICA- TEOLOGIA
PSICOLOGIA DE LA PERSO- NALIDAD	ALLPORT
PSICOLOGIA EXISTENCIAL, HUMANISTA Y FENOMENOLOGICA	PSICOFILOSOFIA DE LA VIDA

Figura, 2.2. Muestra de cómo pueden ser ordenadas las escuelas psicológicas en un continuum.

En el principio del continuum se encuentran los modelos conductuales que emplean métodos similares a los que se utilizan en las ciencias naturales, estos parten de experimentos realizados en ambientes de "laboratorio" para derivar análisis estadísticos y supuestos psicológicos.

Al final del continuum encontramos el modelo de la psicología existencial-humanista y fenomenológica, el cual emplea métodos

estrictamente filosóficos e históricos, en estos la presencia de nociones filosóficas son imprescindibles para explicar algunos procesos complejos de la existencia humana.

Las demás perspectivas fluctúan entre la influencia de las ciencias naturales y los sistemas históricos. No detallaremos cómo cada una de ellas emplea las metodologías de los cuatro sistemas que hemos señalado, pues solo nos ha interesado aquí señalar cómo es que han nutrido a dichos modelos psicológicos.

Con la exposición anterior sugerimos que:

PRIMERO. La psicología de la religión no puede prescindir del método de análisis matemático-científico ni del filosófico-histórico. Pues ambos nos proveen elementos para entender el fenómeno religioso.

SEGUNDO. Hasta el momento la investigación psicológica de la religión se ha caracterizado porque en ella conviven distintas perspectivas teóricas, en las que es posible reconocer un continuum metodológico que ha permitido que se de el análisis, tanto desde una metodología científico-natural como de una histórico-social.

TERCERO. Ambas metodologías, combinadas de distintos modos pueden proporcionar elementos que permitan la reformulación de los paradigmas que hasta ahora se han empleado para estudiar a la religión, dicha reformulación a su vez pudieran permitir un conocimiento más profundo del fenómeno religioso.

Nuestras sugerencias NO conducen, así lo pensamos, a un eclecticismo en donde se combinen las distintas teorías para llegar a construir una sola teoría, sino que buscan:

- Señalar que un solo modelo no necesariamente explica los fenómenos religiosos. No se puede reducir la explicación a la superstición como lo hace el conductismo, o a la ilusión como pretende el psicoanálisis.

- Que si un solo modelo no lo hace, es probable que varios de ellos tampoco lo logren.

- Que el estudio del fenómeno religioso no necesariamente tiene que estar respaldado por una formulación teórica ya elaborada, pues antes de especular sobre el fenómeno religioso se debe tener una idea de los hechos mismos que lo conforman, además de entender su significación propia y no impuesta desde alguna noción teórica que fuerze la interpretación del fenómeno.

Lo anteriormente señalado nos hace pensar en la propuesta de Brown (1987), en el sentido de que se estudie el fenómeno religioso a partir de componentes, los cuales pudieran dar cierta coherencia a la explicación psicológica de los grupos religiosos, estos componentes son:

1. La gente religiosa en sí.
2. Sus actitudes y otras respuestas.
3. Sus creencias y conocimientos.
4. Las tradiciones religiosas sancionadas y los grupos formados a partir de estas.
5. Sus experiencias.

Aunque Brown (1987) señala los elementos por separado, no se debe perder de vista que cada uno de estos permite identificar otras variables que se desprenden de cada elemento, pero al mismo tiempo estas variables se vinculan estrechamente con todos y cada uno de los elementos de modo que forman parte de una unidad. El tener este señalamiento presente permite extraer, lo más específicamente que se quiera, variables de cada componente que ayuden a identificar las particularidades del fenómeno sin desvincularlas del sentido que adquieren en el contexto total.

A continuación presentamos un análisis breve de cada uno de estos componentes.

1. GENTE RELIGIOSA. Se ha sugerido que las personas tienen una serie de características que las hacen ser religiosas, al conjunto de estas características se les ha denominado "componentes de la personalidad religiosa". Quienes han estudiado estas características generalmente se auxilian de estudios transversales para validar sus hallazgos, y aunque se afirma que la gente religiosa tiene ciertas características que les son propias a su personalidad, no puede hacerse esta misma afirmación en relación a las religiones, ya que estas no tienen un desarrollo similar al de las personas, pues estas se desarrollan de manera asistemática. Por ello la noción de personalidad solo es aplicable a los miembros de las diferentes confesiones pero no a la confesión en sí.

2. ACTITUDES. El estudio de las actitudes ha permitido identificar el tipo de respuestas que los religiosos tienen en relación a estímulos sociales que se relacionan directamente con su religión. A pesar de los logros alcanzados en este sentido se han

encontrado serias inconsistencias entre lo que se dice y lo que se hace, sin embargo, el estudio de actitudes permite que los resultados sean empleados para:

- a) Evaluar estados de aprobación o desaprobación.
- b) Elaborar guías de acción futura en investigación de los grupos religiosos.
- c) Para expresar estados autorreferenciales que se utilicen para estudiar impresiones, tanto del investigador como de los sujetos estudiados, y
- d) Para medir el grado de involucramiento religioso que una persona esta dispuesta a enfrentar.

A pesar de los usos que puede tener el estudio de las actitudes, su investigación se enfrenta a dos obstáculos:

- La oposición de los grupos a ser medidos en sus acciones o --- creencias.
- La resistencia a contestar de acuerdo a sus propias convicciones, prefiriendo conformar sus respuestas a las del grupo.

La búsqueda de nuevas técnicas puede posibilitar la salida del atolladero en la que se encuentra actualmente la investigación de las actitudes, por lo que respecta a nuestras propias experiencias en este sentido se puede afirmar que el uso de escalas combinadas con entrevistas grupales e individuales permite reducir el riesgo de falsear la información.

3. CREENCIAS Y CONOCIMIENTOS. Las religiones elaboran sus marcos de referencia acerca de lo que se cree y de lo que no se cree, a



U.N.A.M. CAMPUS
IZTACALA

partir del conjunto de credos y textos sagrados, los cuales constituyen el marco en el que se dan las condiciones para la formulación de las creencias así como de la producción del saber sagrado.

Un conocimiento sagrado permite justificar la creencia o incredulidad en cualquier tópico religioso que se le plantee a un grupo de fieles, el saber será expresado a través del lenguaje mediante el cual es posible conocer la lógica que el grupo utiliza para justificar o rechazar una creencia que le ayude a tener coherencia y conformidad entre sus miembros, quienes elegirán lo que es conveniente asimilar para ser aceptados por los demás miembros.

4. TRADICIONES RELIGIOSAS Y GRUPOS. Cada grupo religioso, por más antiguo o nuevo que sea, tiene su tradición histórica de la que se enfatiza y se seleccionan las creencias y las formas de vida que permiten identificar al miembro y al no miembro, al gnóstico y al hereje, al aceptado o rechazado del grupo. Así las tradiciones de estos grupos establecen y mantienen valores que marcan diferencias importantes entre las distintas confesiones.

Los valores aportados por los grupos religiosos tradicionales pueden ser estudiados, en principio, a partir de estereotipos que faciliten la identificación de algunos procesos que han dado forma a los contenidos ideológicos de las valoraciones de los diferentes grupos confesionales o de los creyentes en particular, como la apología, la enseñanza, la ansiedad, la tranquilidad, la conformidad y otros procesos.

5. EXPERIENCIAS. En relación a las experiencias religiosas la que más ha llamado la atención es sin duda la que se refiere a la

conversión, y sea cual sea la orientación, se han identificado tres formas de conceptualizar la experiencia.

- a) Como una respuesta a la presión social o a la persuasión.
- b) Como un proceso conductual en donde el control propio es -- reducido.
- c) Como una decisión razonada.

En el estudio de la conversión se enfatizan más los efectos de la presión social y las situaciones por sí mismas en la experiencia, que los procesos internos o las necesidades privadas.

Se ha tratado de establecer el vínculo que se da entre la acción individual y la prescripción religiosa en relación a los contextos sociales particulares en donde ocurre la experiencia. De tal modo que la investigación trata de establecer en el ambiente social y físico los valores que en sí mismos puedan ser causa de que ocurra la experiencia religiosa.

El estudio de cualquier variable religiosa, según la idea que se ha tratado de transmitir no debe perder de vista estos cinco componentes generales, pues de lo contrario se corre el riesgo de caer en reduccionismos que en nada favorecen el análisis serio en esta dirección.

De este modo los cinco componentes servirán de guía en la exposición del estudio que se desarrolla en el siguiente capítulo, pero antes de pasar a ésta, se hacen necesarios algunos comentarios que lo ubiquen en el contexto general de la investigación religiosa, ya que son varias las disciplinas que se han ocupado del estudio del fenómeno. Entre las ciencias sociales se encuentra la antropología y

la sociología de la religión, ambas han alcanzado importantes avances metodológicos y teóricos.

La filosofía, por su parte, ha producido sistemas interpretativos que permiten una revisión constante en el nivel epistemológico de los hallazgos realizados en este terreno, mientras la teología contemporánea ha aportado elementos invaluableles a las disciplinas anteriores al recrear el pensamiento religioso y lanzar agudas críticas a los supuestos de estas disciplinas.

Así la psicología al ocuparse del estudio de los fenómenos religiosos se encuentra en un terreno que es cruzado por diferentes saberes, y en este sentido el estudio que presentamos se ubica en una línea limítrofe en donde coinciden otros conocimientos.

El lugar en donde se encuentra nuestra investigación no demerita en ningún modo el contenido psicológico que se presenta en este trabajo, sino al contrario, se demanda un mayor esfuerzo ya que se requiere el manejo de conceptos establecidos y aceptados en este tipo de estudios desde décadas atrás por la mayoría de autores que se han mencionado en este capítulo, lo cual nos ha impuesto una diligencia mayor al adaptar dichas nociones en nuestro estudio.

A pesar de ello aún existen serias dificultades pues, si no todos, la mayoría de sus trabajos son desconocidos en nuestro medio académico; lo cual implica por un lado, el supuesto de que las categorías conceptuales empleadas tienen su validez en tanto se acepten como una vía para aprehender un fenómeno religioso por sí mismo, sin la mediación de juicios que nieguen lo religioso de manera a priori, ya que dichas nociones conceptuales se desprenden de la investigación misma, tal como ocurre en estudios ya mencionados,

siendo este procedimiento el camino que se sigue aquí. En otras palabras empleamos conceptos como culto, don, iglesia, conversión y proselitismo, entre otros, porque tales nociones han sido esenciales en estudios similares, y aunque su validez puede ser criticada, es difícil sustituirlos por otros ya que su uso está generalizado en este tipo de estudios.

Por otro lado, el análisis descriptivo del proselitismo religioso ("búsqueda de nuevos conversos") que presentaremos, intenta que sean los hechos los que se expresen por sí mismos. Ya que existe una tendencia generalizada en nuestro medio de imponer juicios a los hechos religiosos. En este sentido se tratará de esclarecer mediante una descripción, en lo posible cuidadosa, una interpretación desde el interior del grupo religioso que vivencia el proselitismo, teniendo precaución en conservar las características propias del mismo. Es por ello que dedicamos un considerable espacio en defender la idea de que en el terreno metodológico hay lugar para un continuum. Esto no por ociosidad, pues el uso de distintos métodos al momento de realizar esta investigación nos ha convencido de la validez práctica de esta interpretación, pues si no se hubiesen puesto en juego diferentes estrategias metodológicas, no hubiera sido posible concluir el presente trabajo.

Este tipo de investigaciones de campo, esperamos que puedan ofrecer una base a las indagaciones psicológicas del proselitismo, así como de otras manifestaciones religiosas, evitando con ésto caer en reduccionismos o en simplificaciones.

COMENTARIOS FINALES.

En las páginas que dan forma al presente capítulo se ha visto cómo el desarrollo de la investigación psicológica de lo religioso ha sido accidentada. La historia es en realidad corta pero abundante en producción, sorprende el número de modelos propuestos en tan breve tiempo, así como la diversidad de métodos que se emplean en las investigaciones. El futuro de éstas, es sin duda amplio pues se encuentra dando sus primeros pasos.

En relación a los métodos que se han empleado en el análisis psicológico de lo religioso, los cuales van desde el matemático-científico hasta el filosófico-histórico, es posible que éstos puedan proporcionar nuevos elementos a considerar de tal forma que se pudiera dar una explicación general del fenómeno sin correr demasiados riesgos de que la explicación sea simplificada.

Creemos que si se emplea el instrumental metodológico en el estudio de los componentes que Brown (1987) sugiere, se logre sistematizar la información para dar cierta coherencia al estudio de los fenómenos religiosos. Pero se debe advertir que por el momento sólo es posible ensayar estudios de campo, los cuales no necesariamente tienen que coincidir con teorías ya elaboradas, ya que se trata de explorar con la intensidad, si no única, sí la más importante, de ver lo que hay en la situación e interpretar los datos por sí mismos, a fin de revalorar las interpretaciones propuestas, así como señalar nuevos rumbos para posteriores estudios.

CAPITULO III
LA BUSQUEDA DE NUEVOS CONVERTIDOS, DESCRIPCION DE UN
GRUPO EVANGELICO

La investigación que presentamos habla de un grupo evangélico del Municipio de Ixtapaluca del Estado de México. El grupo tomó forma hace seis años cuando el actual pastor y su esposa entraron en contacto con los vecinos de la colonia Santa Cruz Tlapacoya, ofreciendo diversos servicios. En el último año y medio el grupo se ha consolidado y actualmente sostiene "cultos" organizados (actividades religiosas) que proporcionan los elementos necesarios de integración social tanto con sus vecinos y familiares como entre ellos.

Este grupo evangélico está relacionado teológica y culturalmente con el protestantismo histórico (Bastian, 1983), aunque en la práctica se distingue por una crítica abierta hacia los protestantismos tradicionales de corte fundamentalista (Escobar, 1972), así como de los protestantismos salvacionistas y milenialistas.

Los resultados de nuestra investigación de campo seguirán el esquema que se muestra en la Figura 3.1, la cual se elaboró siguiendo la idea de Brown (1987), en ella se observan cuatro contextos que aparecen en cada una de las esquinas del cuadro, que representan los elementos que cualquier grupo humano debe aprehender, ya que a partir de éstos se produce la imagen que los grupos hacen del mundo, contextos que son recreados ininterrumpidamente por los grupos.

En el esquema se señala al grupo religioso con líneas punteadas, las que a su vez representan la zona fronteriza entre la interpretación religiosa que el grupo hace del mundo e interpretaciones dadas por otros grupos. Las flechas que salen de él representan las influencias que contribuyen a la afectación de cada contexto, y de igual modo, las flechas que apuntan al grupo son las influencias que el grupo recibe de cada contexto.

Esta dialéctica de influencias recíprocas son importantes si se desean analizar los procesos psicológicos que intervienen, por ejemplo, en el cambio de actitud de un grupo religioso en relación a la sexualidad, la relación Iglesia-Estado, las prácticas legítimas de los religiosos, la obediencia, etc.

El círculo punteado encierra cuatro aspectos importantes que nos parecen básicos para una descripción psicológica del grupo religioso, y que son:

1. Actitudes y otras respuestas, las cuales se encuentran en la zona frontera con los contextos.

Preferimos colocar en la zona frontera a estas conductas porque constituyen los rasgos exteriores más evidentes de los grupos religiosos. Así por ejemplo, se identifica a los miembros de la confesión católica cuando éstos se persignan, a los Testigos de Jehová con los que venden casa por casa revistas religiosas, a los pentecostales por la presencia de glosolalia en sus reuniones litúrgicas, a los grupos protestantes históricos por cargar una biblia, especialmente en los primeros días de la semana. O también si se describen las actitudes de los grupos religiosos se encontrará que, los católicos tradicionales mostrarán inconformidad con la

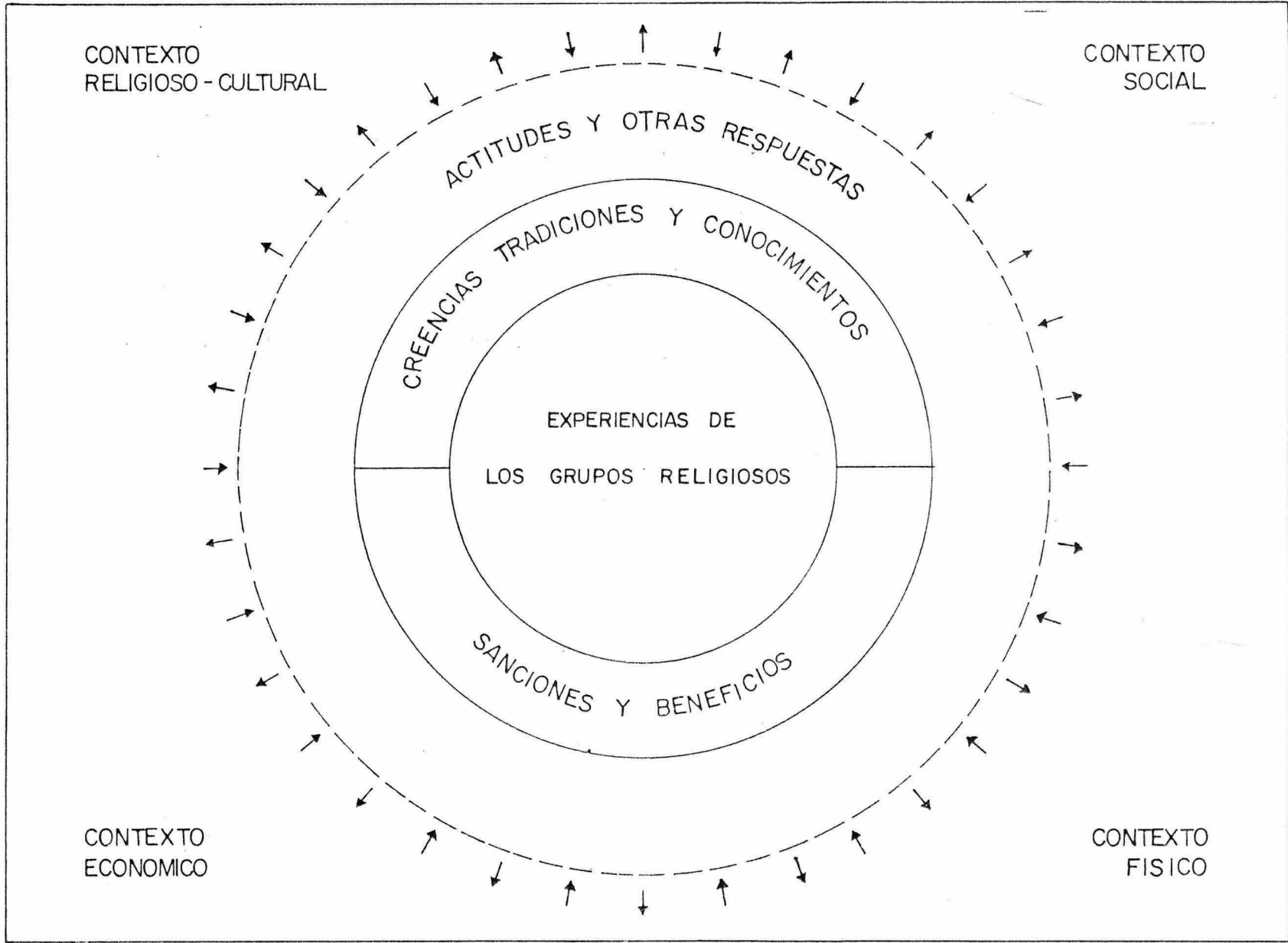


FIG.3.1 UNIVERSO REPRESENTATIVO DE UN GRUPO RELIGIOSO

propaganda a favor del uso de anticonceptivos, algunos bautistas mantienen un apoliticismo militante, los pentecosteces, sobre todo de sectores marginados, evitarán hablar de sexualidad.

Esta zona fronteriza llama la atención por su carácter manifiestamente público, siendo el más investigado pues no existen dificultades para hacer observaciones o incluso experimentos, es, en principio, el componente más accesible para la investigación.

Pero debemos aclarar que no se pueden hacer generalizaciones a partir de este nivel solamente, siendo necesario confrontar los resultados con todo el universo que se muestra en el diagrama.

2. En el segundo nivel se agrupan dos elementos que resultan, en algunos momentos, difícilmente distinguibles entre sí por lo que señalamos cada uno por separado.

a) Creencias y conocimientos. Es sabido que los grupos religiosos tienen textos sagrados así como edificios doctrinales de los que se extraen las creencias básicas que los miembros deberán de respetar. Por lo que existen personas encargadas de reproducir e incluso producir el conocimiento requerido para justificar o rechazar las creencias. Este elemento orienta en investigaciones tales como, qué creencias son comunes en el grupo, en dónde hay diferencias, quiénes poseen el conocimiento religioso, qué lugar ocupan, cómo son vistos por los demás miembros del grupo, y otras preguntas que ayudarían a dibujar un mapa grupal en relación a las creencias y al saber religioso.

Tradiciones y creencias. Las tradiciones adquieren estatus de "sagradas" a pesar de que no estén validadas por los textos y doctrinas del grupo, de ahí que se corra el riesgo de confundirlas

con las creencias. Por ejemplo, en algunas iglesias protestantes del Municipio de Naucalpan es común que se invite a las personas a arrodillarse frente a la plataforma para recibir un "don" o "favor" de Dios, práctica que se ha vuelto tradicional, y algunas personas llegan a creer que estos lugares tienen un poder divino especial, lo cual, sin embargo, no creen los líderes religiosos de esas iglesias, ya que sus textos y sus doctrinas se oponen a este supuesto poder.

b) Sanciones y beneficios. Las creencias, conocimientos y tradiciones, permiten la formación de un marco tácito o escrito que penaliza a quienes conociendo o ignorando tal marco lo transgredan y por consecuencia se exponen a recibir alguna sanción para mantener la estabilidad del grupo o, por el contrario, brinda beneficios a quienes son respetuosos y fomenten, además, la observancia de dicho marco eclesiástico legal.

El bloque de creencias, conocimientos y tradiciones comparten un mismo nivel con el de sanciones, ya que las creencias y tradiciones son forjadoras de un saber, el cual puede prevenir a los fieles de las posibles sanciones en caso de transgredir el corpus sagrado e incluso castigar a quien cometa faltas pero también beneficia a quienes ayuden a mantenerlo, la Figura 3.2 muestra este proceso.

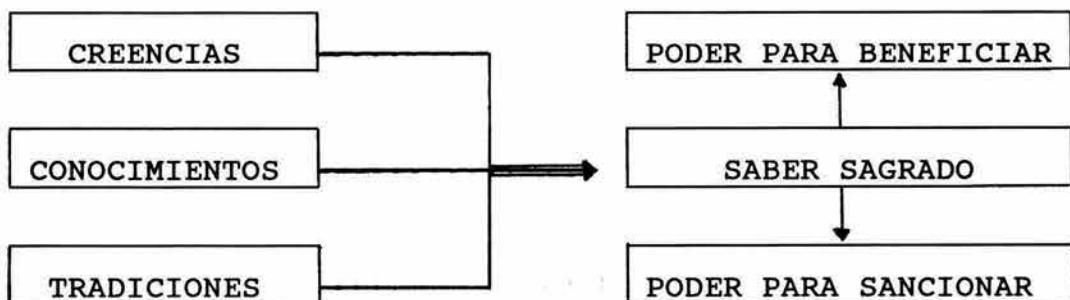


Figura 3.2. Líneas de afectación entre creencias, conocimientos y tradiciones, con relación a las sanciones y beneficios.

En la figura las creencias, conocimientos y tradiciones se afectan mutuamente al tiempo que son la fuente del saber sagrado, el cual al encarnarse en uno o en varios de los miembros del grupo adquiere el poder de beneficiar o sancionar al resto de los integrantes.

3. El nivel más profundo de los grupos religiosos es el de la experiencia, la que puede producirse, según entendemos, de formas variadas e inesperadas. Además es uno de los niveles más difíciles de investigar, pues en esas experiencias intervienen elementos trascendentes, llamados así por la teología y la filosofía, los cuales representan un problema para quien los estudie por las implicaciones ideológicas que subyacen a la aceptación o rechazo de la intervención de divinidades en dichas experiencias.

En nuestra descripción no abordaremos el problema de la verdad o falsedad de la existencia de un Ser trascendente, pues no es nuestra intención tratar esta cuestión aquí.

El estudio es resultado de la recopilación de datos obtenidos de noviembre de 1989 a febrero de 1992, tiempo en el que se reunió la información a partir de la observación participativa, entrevistas personales y grupales, documentos del grupo y reconstrucciones de la historia de vida de algunos de los miembros. La información se encuentra en cuadernillos de notas y documentos mecanografiados no clasificados que además contiene datos diversos por lo que se ha procedido a limitarla, a fin de utilizar sólo la que de cuenta del proceso que llevó al grupo a buscar nuevos conversos.

Nuestras experiencias con este grupo religioso incluyen, participación en sus servicios religiosos, visitas domiciliarias,

entrevistas con familiares y amigos de los miembros del grupo, y entrevistas con "nuevos conversos".

La participación en los servicios religiosos y la entrevista a algunos líderes permitió reconocer las creencias, conocimientos y tradiciones del grupo, por lo que ha sido posible reconstruir el marco doctrinal y las tradiciones que el grupo maneja.

Las visitas y las entrevistas, permitieron reconocer a tres grupos según su participación en la iglesia; participantes regulares, participantes esporádicos y no participantes. De los dos primeros, se obtuvo la información de campo, y del último se obtuvieron los datos que aquí se emplean para hacer las comparaciones que se consideraron necesarias.

Además, las experiencias permitieron reconocer tres niveles en el liderazgo del grupo.

a) Dirigentes poseedores del saber sagrado, y que generalmente, son los que participan activamente en la dirección de los actos rituales.

b) Dirigentes propositivos, que toman iniciativa para la planeación y ejecución de actividades sociales y culturales, y

c) Dirigentes de acompañamiento, que son aquellos a quienes se les encomienda estar presentes en los momentos "problemáticos" de las familias, a fin de prestar auxilio como consejeros o como mediadores en el conflicto.

En las páginas que siguen señalaremos el origen de la información siguiendo las categorías señaladas arriba.

A. ANTECEDENTES DE LA IGLESIA "ABBA PADRE".

La intención de este apartado será establecer el lugar que ocupa la iglesia evangélica "Abba Padre" en el escenario religioso del Municipio de Ixtapaluca.

La iglesia Abba Padre, se formó alrededor de 1986 por iniciativa de un matrimonio formado por un converso al metodismo y una presbiteriana, quienes abandonaron sus respectivas iglesias para proponer un modelo de iglesia que enfatiza el servicio al prójimo y la vida cristiana integral. Cuando comenzaron sus actividades, en la zona ya actuaban otros grupos religiosos, por lo que los habitantes de ésta han recibido diversas ofertas religiosas. Entre las que se cuentan los grupos católicos antirreformistas que son los más antiguos del lugar, diversos grupos protestantes, y nuevos movimientos religiosos como los Testigos de Jehová y los Mormones.

Los grupos no católicos se han consolidados entre los migrantes provenientes de los Estados de Oaxaca, Hidalgo, Veracruz y Puebla que apenas llegan, en promedio, a una escolaridad de tercer año de primaria. La población en general tiene los servicios mínimos de urbanización, y los problemas de agua son comunes, además de que carecen de pavimentación en las calles lo cual produce problemas de insalubridad.

La iglesia Abba Padre, ha sido marginada por las demás iglesias evangélicas por no tener una orientación salvacionista con los no evangélicos, y por enfatizar formas poco convencionales para propagar su mensaje religioso. Los pastores de las distintas iglesias previenen a sus feligreses de los "peligros" que implica convivir con los integrantes de esta iglesia.

La orientación que se observa en esta iglesia se relaciona particularmente con la historia del pastor y su esposa. Ambos se conocieron siendo estudiantes de un Seminario Evangélico del que salieron para casarse y trabajar durante un año con la iglesia metodista libre, del Estado de Baja California Norte, de esta iglesia salieron al notar la presencia de un fuerte cacicazgo en las iglesias de parte de los líderes nacionales y por la ingerencia irrespetuosa de los misioneros norteamericanos en la educación de las iglesias locales. Retornan a su lugar de origen, la ciudad de México, para colaborar con un misionero norteamericano en la formación de una iglesia independiente en la Delegación de Cuajimalpa, cortan su relación con el misionero por su tendencia a sobrevalorar el aspecto emocional para conocer a Dios y además, por negarse a sentir a Dios necesariamente como el misionero lo entiende.

En 1985 el matrimonio asume la dirección pastoral de una iglesia independiente en la Delegación de Iztapalapa, de la que saldrán posteriormente por las pugnas existentes entre las distintas familias que buscan el control de la iglesia, y desde 1986 trabajan en la Colonia Santa Cruz Tlapacoya en la que han logrado fundar una iglesia que se distingue de las demás iglesias evangélicas del área por el énfasis social de su prédica, por ser el único grupo que cuenta con un pastor con formación universitaria, es Licenciado en Sociología Religiosa y cuenta con grados académicos en Teología y Pastoral.

La feligresía está compuesta por excatólicos y disidentes de algunas de las iglesias evangélicas cercanas. Dentro de la iglesia se ha dado forma a diferentes funciones religiosas reconocidas que son: el pastor, que se encarga de administrar las enseñanzas de la

biblia y los rituales más importantes como el bautismo, la Santa Cena, el matrimonio, la presentación de niños, además de tener la función de máximo consejero. Los presidentes de las asociaciones de jóvenes y mujeres, quienes se encargan de presidir las reuniones y colaborar en la planeación de las actividades conjuntas de la iglesia, estas agrupaciones cuentan con secretario, tesorero y consejeros, los cuales cumplen funciones administrativas y son electos por votación.

El grupo comenzó a propagar su mensaje religioso después de tener cierta consistencia, la cual se adquirió a partir de una serie de enseñanzas y experiencias comunes en las que se percataron de la importancia de compartir sus creencias a las personas que les rodeaban.

Según algunos la expansión de su religión se entiende como algo que se está dando sin contar con un esquema misional, aunque reconocen que los objetivos misionales tienen que ver con una evangelización que se hace "en el camino", por lo que las actividades de la iglesia se han centrado en dos ejes principales, la búsqueda de un servicio comprometido y el acompañamiento al que sufre como una constante de vida. En ese sentido, según lo señalan, se busca que los miembros no se desvinculen de la sociedad, por lo que se promueve su participación en las actividades del Municipio y de la Colonia, así como también se estimula la planeación de actividades de la iglesia en donde participen miembros y no miembros.

En la próximas páginas, trataremos de hacer una descripción que se ajuste al diagrama presentado en la Figura 3.1, e intentaremos dar

cuenta del proceso subjetivo por el que ha atravesado este grupo religioso, hasta llegar a ser "buscadores de nuevos conversos".

B. EXPERIENCIA DE CONVERSION Y REFIGURACION DE LA REALIDAD.

El propósito de este apartado es revisar las explicaciones dadas a la experiencia de conversión y cómo es que dicha experiencia origina un proceso en el que se reelaboran diferentes aspectos de la vida de los miembros de esta iglesia. Para lograrlo se ha procedido a clarificar las experiencias de acuerdo a las siguientes categorías.

- Experiencias singulares; en la que se consideran todas aquellas que están rodeadas de elementos místicos y que fueron consideradas como especiales "dones de Dios".

- Experiencias culturales; aquí se incluyeron aquellas que son parte de un proceso de aprendizaje, es decir, se incluyen a personas que nacieron en una familia evangélica y que posteriormente deciden ingresar como miembros a la iglesia Abba Padre, por tener una modificación importante en su concepción religiosa.

- Experiencias intelectuales; se consideraron aquí aquellas que resultan de un análisis reflexivo que condujo a las personas a tener una militancia religiosa en esa iglesia.

Experiencias singulares.

Frases de los miembros que reconocen haber pasado por una situación en la que "sintieron", "vieron" o "escucharon" a Dios, sitúan la "experiencia religiosa" como un punto de arranque entre una vida calificada como "antigua" o "pecaminosa" y una considerada como "nueva vida" en la que se reconoce un grado cualitativo de

mejoramiento en la forma de sentir y vivir, a continuación presentamos dos ejemplos en los que se notan estos cambios a partir de una "experiencia".

Mario asistió por primera vez a la iglesia evangélica cuando tenía 16 años, obligado por su madre quien asistió solamente durante cuatro meses. Comenta que esa primera experiencia con evangélicos le permitió encontrar "satisfactores" que en su grupo de amigos no había encontrado como, un ambiente de afectividad y aceptación junto con actividades atrayentes para él como la música, el teatro y los deportes, lo que le permitió tener "oportunidades" para encontrarse "consigo mismo", considera que durante este tiempo tenía simpatía por los evangélicos pero "en realidad" no quería comprometerse. En 1985 lo invitaron a un congreso, en donde tendría la oportunidad de convivir con otros jóvenes evangélicos, durante el cual sintió "la presencia de Dios", se dió cuenta de esto porque "algo" le llenaba el cuerpo hasta "adormecerlo" e invadirlo de "tranquilidad y paz".

La experiencia narrada anteriormente es considerada por Mario como el inicio del rompimiento con la antigua vida, posteriormente tuvo otras experiencias similares que le han permitido reconocerse como cristiano evangélico y le han cambiado su esquema de vida.

Carlos define su "experiencia cristiana", como el rompimiento con su vida anterior, la cual describe como la de "un estudiante callejero de vocacional, que se dedicaba a realizar actos de vandalismo hasta las doce o una de la madrugada", reconoce que sus padres tenían poca atención hacia él por lo que no tenía preocupación por darles cuenta de sus actividades como tampoco sus padres se la pedían.

El primer contacto con la iglesia evangélica lo tuvo por la invitación que un amigo le hiciera para que lo acompañara a una reunión con los jóvenes de su iglesia cuando contaba con 17 años de vida. A partir de esa invitación comenzó a frecuentar reuniones durante dos años, al tiempo que se integró a un grupo musical que hacía sus presentaciones en fiestas y hoteles de la Cd. de México. En una campaña evangelizadora de su iglesia, se sintió motivado a realizar trabajo de liderazgo y en un año llegó a ser representante de la liga de jóvenes de la iglesia metodista del área metropolitana. Durante este período no se le enfatizó la "conversión a Jesús" a pesar del cargo que tenía dentro de la iglesia.

Según narra, el día 13 de diciembre de 1977 durante una presentación del grupo musical en una fiesta, una familia "cristiana" llegó al lugar y la hija pequeña le entregó un folletín con contenido cristiano lo que, señala, "me hizo sentir que Dios me llamaba al arrepentimiento", este "llamado" provocó que se retirara de la fiesta y se fuera a su casa en donde se encerró en su cuarto para "llorar y lamentarme porque no vivía en el orden de Dios". Para Carlos, esa experiencia significó el inicio de una "nueva vida" y el abandono de prácticas y creencias que no correspondían al "mensaje" que Dios le había dado.

Los dos casos presentados anteriormente, de manera muy resumida, ejemplifican las experiencias que se pueden encontrar en este grupo religioso, la tabla 1 resume los cambios que, según lo reportan las dos personas que vivieron estas experiencias, ocurrieron después de su "conversión".

ANTES DE LA EXPERIENCIA	DESPUES DE LA EXPERIENCIA
-Reuniones con amigos para hablar sin importar "de qué".	-Reuniones con los "hermanos" para compartir experiencia de "fe".
-Actividades en donde se valora el "cotorreo".	-Actividades en donde se valora "el querer ser", las ideas y la reflexión.
-Se vive al día.	-Se vive con proyección a futuro
-No se desea adquirir responsabilidades.	-Se adquieren responsabilidades porque así se quiere.
-Hay una falta de respuesta a la pregunta ¿quién soy?.	-Se sabe quien "se es".
-Se ve al mundo como un "enemigo".	-Se ve al mundo como un espacio de posibilidades.
-No se tienen aspiraciones intelectuales.	-Se busca el desarrollo intelectual y académico.

Tabla 1. Cambios operados después de una experiencia de conversión singular, en dos miembros de la iglesia "Abba Padre".

Los cambios operados después de una experiencia de conversión, son entendidos como señales de una "significación nueva" que se elabora después de esta vivencia, y que se expresa cuando menos de tres formas, un cambio significativo en la forma y el contenido de la vida, una nueva conciencia ontológica y una formulación "cristiana" del hombre y del mundo.

Cambio Significativo en la Forma y el Contenido de la Vida.

La experiencia singular es un parteaguas en la vida de estas personas pues implica una radicalización en la forma de vivir, ya que la experiencia orienta al converso a modificar cuando menos los siguientes aspectos de su cotidianidad en un principio.

- Cuidado en su manera de hablar.
- Cuidado en sus relaciones interpersonales.
- Respeto a las personas, particularmente a los de edad avanzada y a quienes ocupan un lugar de importancia en la iglesia.
- Una mayor atención a la administración del dinero y el tiempo.
- El abandono de vicios y prácticas que atenten contra el cuerpo.

El grupo religioso entra en una dinámica de autocorrección y motivación para dar un contenido distinto y ajustar las prácticas cotidianas al modelo que el grupo se ha formado y al cual aspiran. En la siguiente sección hablaremos de este modelo en términos de la "búsqueda de nuevos conversos".

Significación de la Nueva Conciencia Ontológica.

Es frecuente el empleo de términos como "yo era", "yo tenía" o "yo fui" los cuales se contraponen en el lenguaje de estos religiosos a los de "ahora soy", "ya tengo" y "puedo ser", quienes señalan haber tenido una experiencia singular parece que se apropian de una idea trascendente que les permite reconocerse en un "favor divino" que implícitamente los compromete a vivir en concordancia a las "enseñanzas cristianas". Así la presencia de dos momentos se materializan en el lenguaje, cuando niegan repetir conductas que en el pasado les eran comunes pero que ya no pueden hacer porque "ahora se es cristiano", lo cual nos habla de un nivel de conciencia religiosa alcanzado, y el segundo momento cuando se dice que se "espera ser mejor", "ser más perfecto", "parecerme más a Cristo" o "dejar de hacer...porque no es de cristianos hacerlo", que nos habla

de los cambios que se esperan para el futuro a fin de llegar a ser más "cristiano".

Formulación "Cristiana" del Hombre y del Mundo.

Estos nuevos conversos aseguran haber pasado a un estado en el que su vida ha tenido una "transformación". De una vida caracterizada por ser "perversa", "negativa" y "destructora" de la armonía con Dios, aseguran haber alcanzado una vida "positiva" y de "búsqueda" de la "perfección divina" que "hace nuevas todas las cosas".

La vida de la que participan tiene como modelo ideal al Cristo de los Evangelios, y la vida comunitaria que tratan de concretizar busca ser un reflejo del Sermón de la Montaña. Sus explicaciones están planteadas en términos antitéticos de tal modo que contrastan la "antigua vida" con la "nueva vida" en términos de el "hombre carnal" en oposición al "hombre espiritual", el "hombre viejo" contra el "hombre nuevo", el que "no ha nacido en Cristo" contra el que "ya ha nacido en Cristo". Así mismo se habla del mundo, y se opone el "orden de este mundo" contra el "orden del mundo que Dios quiere".

Los miembros de este grupo religioso que han pasado por una experiencia singular, asumen que tal hecho los coloca en una posición de mayor responsabilidad en relación a los demás integrantes de la iglesia por lo que asumen cargos de dirigentes propositivos.

EXPERIENCIA CULTURAL.

Otro grupo importante de conversos de esta iglesia son aquellos que nacieron en una familia evangélica y que al tener la oportunidad de optar por una confesión religiosa decidieron ingresar a este

grupo. Decisión que consideran importante ya que les permitió reconocer un discurso evangélico preocupado por las "necesidades humanas", y no solo de las "necesidades espirituales".

Algunos ejemplos de este tipo de experiencia son los siguientes.

Roberto, estudiante de la Universidad Autónoma Metropolitana de 21 años de edad señala "nací en un hogar bautista, vivíamos al norte de la ciudad, después nuestros padres cambiaron su residencia al sureste de la Cd. de México, nos llevaron a una congregación Pentecostés. Cuando nos cambiamos finalmente aquí (Ixtapaluca), mi familia junto con otras formaron un grupo de creyentes que era atendido por la iglesia interdenominacional de la colonia Portales, hace cuatro años conocí a esta iglesia y desde entonces me congrego aquí". Al preguntársele sobre las diferencias que nota entre esta iglesia y las anteriores responde, "antes asistía a la iglesia pero no tenía compromiso con Dios, es decir era un religioso mas que se congregaba sin aceptar las demandas de nuestro Señor. Pero ahora entiendo la vida cristiana de manera diferente, tengo un compromiso integral que cumplir y trato de integrar los principios cristianos en mis actividades diarias, en la escuela, en el trabajo y aquí mismo en la iglesia".

Blanca, estudiante de enfermería en la ENEP-Zaragoza de 17 años habla de su experiencia cultural, "mi familia ha sido Pentecostés desde antes de mi nacimiento, así que desde pequeña me llevaron a la iglesia, pero siento que solo era una costumbre pues iba solo por complacer a mis familiares. Ahora que asisto a esta iglesia he sentido y he visto diferencias". Más adelante detalla esas diferencias, "es que en la iglesia Pentecostés nos hablan de que Dios

es maravilloso, que hace muchas cosas por nosotros, pero siempre es allá en el cielo, Nos dicen que seamos buenos cristianos para que llegemos al cielo a disfrutar las maravillas y bondades de Dios, pero no nos dicen cómo hacerlo; en cambio aquí es distinto porque entendemos los compromisos que tenemos como cristianos, además siento que hay más libertad para hacer cosas y para opinar. Lo que aquí se nos dice es más "real", te hacen ver las cosas cuando se estudia un pasaje (fracción o párrafo de la Biblia) porque se aplica a las vivencias diarias; aquí se razona".

Juan estudia la secundaria y trabaja como obrero en una empresa textil, tiene 23 años y desde pequeño conoció el discurso religioso pues sus padres asistían a una iglesia presbiteriana. Comenta su experiencia cultural en los siguientes términos, "no creo que me sorprenda escuchar de milagros y conversiones sorprendentes, ya que de pequeño en mi casa se comentaban estas cosas, por lo que a mi respecta no he tenido ninguna experiencia especial ni me ha ocurrido nada sorprendente como a otros, lo que si creo que me ha sorprendido es la forma de ser de esta iglesia, es menos religiosa y más comprometida con lo que pasa aquí, en las reuniones hablamos de nuestras necesidades y tratamos de que lo que creemos no se eleve a las nubes".

Rebeca, educadora autodidacta de 30 años de edad comenta "yo soy hija de una familia cristiana, mi padre tenía un cargo directivo en una iglesia presbiteriana, conozco las debilidades de los religiosos evangélicos así como sus virtudes, hace seis años rompí con las instituciones eclesiásticas evangélicas junto con mi esposo, creo que la vida cristiana es práctica, es para ser vivida y no para pensar

demasiado en qué bonito debe ser el cielo. Por supuesto me siento evangélica pero pensamos que es mejor proponer un modelo más honesto que refleje la voluntad de Dios, la mayoría de las iglesias que conozco viven ajenas a las necesidades humanas, con unas cuantas excepciones con las que procuramos acercarnos. Creo que no somos perfectos en esta iglesia pero tratamos de integrar un mensaje que sea más coherente con la realidad, la experiencia que he tenido en esta iglesia ha sido de verdad muy significativa para reafirmar mi fe en Dios".

Las comunidades religiosas de las que provienen los miembros que han tenido una experiencia cultural, pertenecen al espectro del protestantismo que comenzó a asentarse desde el siglo pasado en México, y que ha dado forma a una cultura religiosa que enfatiza que la regla para creer y practicar una vida "cristiana" es la Biblia. En el caso de los miembros que han tenido una experiencia cultural, sus anteriores iglesias no respondieron a esta demanda religiosa-cultural, por lo que al entrar en contacto con la iglesia "Abba Padre" parece ser que viven un redescubrimiento de las creencias y prácticas evangélicas que le dan significación a su herencia cultural.

La cara descubierta por estos miembros parece ser la del rostro laico del protestantismo que permite un tránsito más libre entre lo "religioso" y lo "no religioso", integran los principios que se les enseña a las "actividades diarias" o a una "práctica de la vida cristiana" lo que permite que estos miembros terminen con la idea de vivir por separado en dos mundos, el religioso y el laico como al parecer hacían, y eliminen, además, trabas que se les había impuesto

como la nulificación del intelecto -"no explican"-, la mitificación de la enseñanza -"lo que se nos dice es más "real"", "tratamos de que lo que creemos no se eleve a las nubes", "tratamos de que el mensaje sea más coherente con la realidad", "la fe cristiana es para ser vivida"-, así como la eliminación de la pasividad -"tengo un compromiso integral que cumplir", "hay más libertad para hacer las cosas y opinar", "hay más compromiso con lo que pasa"-.

Así estos miembros que han vivido una experiencia cultural han transitado de la aceptación pasiva de la enseñanza, a un aprendizaje participativo y crítico, de una enseñanza mitificada a una que aborda los problemas cotidianos de quienes participan, y finalmente, de una práctica religiosa pasiva a una participativa y comprometida.

EXPERIENCIA INTELECTUAL.

Un tercer tipo de experiencia que se encontró es la que tiene que ver con una racionalización de la fe, es decir aquellas personas que después de un análisis llegaron a la conclusión de que la iglesia les ofrecía un espacio apropiado para aprehender una religión no tan fanatizada; el siguiente testimonio nos ofrece algunos elementos en este sentido.

"Yo llegé porque ofrecieron un curso de guitarra y tenía deseos de aprender a tocarla. Aquí conocí a algunos de los hermanos que me compartieron su fe sin deseos de convencerme y sin pedir que aceptara su religión. Por supuesto que hice muchas preguntas que contestaron a su manera, todavía hoy tengo algunas dudas que no me han resuelto, pero me ha impresionado la importancia que le dan al conocimiento y la crítica y la oposición permanente a todo tipo de dogmatismo y

fanatismo...mi papá era espiritualista por lo que ya tenía ciertos conocimientos de Dios, a mi mamá nunca le interesó saber de Dios, y creo que mi interés es una herencia que me ha dejado mi padre". Señala más adelante, "he conocido a otros religiosos, me visitaban mucho en mi casa los Testigos de Jehová, pero eran personas que no les agradaba que se les preguntara y parecía que no podían hablar sin sus revistas y libros", y asegura "las cosas que aquí hacen, lo que oigo y veo en el grupo me hacen creer que Dios existe y está aquí".

El anterior testimonio es de un converso que comenzó a reunirse a fines de 1990 y que después de nueve meses de asistencia regular, se le dio a su cargo la enseñanza del grupo de jóvenes de 13 a 16 años, a quienes trasmite -"lo que he aprendido así como también mis dudas"- . Este caso nos sugiere los siguientes puntos:

- La experiencia de un converso intelectual, pasa por un ..proceso de apropiación del discurso religioso.
- La idea que tiene de esa verdad religiosa no requiere de experiencias singulares, por lo que supone suficiente la lógica del discurso.
- Aunque no se tienen experiencias singulares, se aceptan las que otros han tenido como válidas.

COMPARACION DE LAS EXPERIENCIAS.

En primer lugar, debemos señalar que los tres tipos de experiencias son interdependientes, aún cuando la experiencia singular parecería actuar como punto de referencia para los evangélicos de esta iglesia. Las experiencias coinciden además, en la

afirmación de que se debe vivir un "Evangelio Integral" que provee una concepción teórico-vital que se opone a antiguas concepciones.

La noción de un Evangelio renovado que se desprende de la experiencia cultural, mantiene significativas diferencias con la noción novedosa de la experiencia singular, pues para esta última el mensaje religioso y las prácticas evangélicas son del todo nuevas, mientras que para el primer caso se da una reestructuración que renueva las prácticas religiosas ya conocidas pero con énfasis diferentes.

Por otro lado los agentes que intervienen en la "conversión" son, para el caso de la experiencia singular un momento de misticismo, para la experiencia cultural el contacto con la iglesia previas experiencias con otras iglesias, y para el caso de la experiencia intelectual la relación con el discurso religioso.

Finalmente la causa de la "conversión" para cada caso es, Dios mismo para la experiencia singular, otros creyentes para la experiencia cultural y la "palabra en práctica" para la experiencia intelectual; la tabla 2 resume estas comparaciones.

EXPERIENCIA DE CONVERSION

	Agentes de la experiencia	Causa	Definición de la situación
E.S.	Momento Místico.	Dios mismo.	Todo Nuevo.
E.C.	Contacto con la iglesia.	Otros creyentes.	Reestructuración Religiosa.
E.I.	Relación con el discurso.	La palabra en práctica.	Apropiación del discurso religioso.

Tabla 2. Comparación entre tres tipos de experiencia de conversión, singular (E.S.), cultural (E.C.), y intelectual (E:I:).

Estos tres tipos de experiencia dan coherencia al grupo ya que, se afirma, son experiencias que resultan de una "fe común" y por lo mismo son recuperables para fortalecer al grupo. Además es una práctica constante la apropiación que los miembros de este grupo religioso hacen de las experiencias de cada uno de los integrantes.

Así las experiencias que el grupo se apropia permiten la interpretación refigurada de la realidad, interpretación que se inicia en la experiencia y se concreta en el conjunto de doctrinas que ayudan al creyente de esta iglesia a explicarse a sí mismo y a los demás lo que acontece a su alrededor.

C. LA DOCTRINA DE LA BUSQUEDA DE CONVERSOS.

Para este apartado se utilizó la información proporcionada por dirigentes poseedores del saber sagrado, por dirigentes propositivos y la información vertida en los servicios religiosos. En la primera parte se presentará una descripción general de las creencias de la iglesia, posteriormente se hablará del proselitismo y la propagación del mensaje religioso.

CREENCIAS.

El pastor de la iglesia reconoce la influencia que han ejercido en las creencias de la iglesia tres corrientes teológicas que se señalan a continuación.

El Anabautismo. Movimiento que se inserta dentro de la Reforma Radical estudiado con amplitud por Williams (1983), del que se recupera el modelo eclesial de vida comunitaria y sus énfasis sobre

la no violencia, el sentido social del evangelio y la autodeterminación de cada grupo y persona.

La Teología de la Liberación. Primer sistema teológico surgido en suelo latinoamericano, de la que se rescata primordialmente su énfasis sobre la opción por los débiles, y un mensaje del evangelio que se dirija al hombre concreto, con todas sus dimensiones tanto social, histórico y político, como el espiritual y físico, es decir, que se trabaje sobre una fe contextualizada en este mundo.

La Fraternidad Teológica Latinoamericana. Grupo de teólogos de distintas tradiciones confesionales protestantes, de la que se busca un equilibrio del pensamiento doctrinal a partir del estudio de las argumentaciones teológicas que aparecen en sus publicaciones.

Las tres fuentes de las que la iglesia Abba Padre extrae sus creencias la orientan a buscar "una recuperación de las enseñanzas genuinas de Jesucristo para la vida cotidiana", afirmando especialmente que "el hombre sólo conoce a Dios por su palabra", la cual permite entender a Dios "no sólo como una creencia abstracta", sino básicamente como un encuentro con Jesucristo, es decir, "una transformación de la existencia a partir de una experiencia cotidiana con Cristo".

Las anteriores declaraciones se oponen a las antiguas tradiciones teológicas, según lo afirman algunos líderes poseedores del saber sagrado, cuando menos en los siguientes puntos:

1. Se niega una teología natural, la cual sugiere que es posible conocer a Dios por medio de una reflexión racional de la realidad.

Tal reflexión no sólo contiene las pruebas de la existencia de Dios, sino también conceptos como creación, omnipotencia, omnisciencia, providencia, etc.

2. Se opone a actos violentos que atentan contra los derechos humanos, y que muchas veces son realizados en el nombre de "Dios", "un análisis histórico nos muestra las atrocidades cometidas por los poderosos y aprobadas por el clero institucionalizado, tanto católico como protestante, no es gratuita la indignación que produce el recuerdo de la inquisición, las condiciones de miseria y explotación de los obreros del siglo XIX en Europa, ¿y qué decir de las condiciones en Latinoamérica?, por supuesto que hay teologías que promueven una "conciencia falsa", nosotros nos oponemos a ésto", declaran los líderes.

3. Se rechaza una sujeción de la doctrina cristiana a la filosofía, y se busca en oposición, una "teología del camino" que emerja de una fe comprometida con la realidad del aquí y el ahora.

4. Se opone a la búsqueda de una "vida eterna" fuera de esta realidad transitoria, a cambio propone buscar en la tierra el "paraiso" que la biblia promete.

Por otra parte las fuentes señaladas permiten reconstruir un listado que resumen las creencias más importantes de la iglesia Abba Padre, el cual se muestra en la Tabla 3

Las seis creencias que se enlistan en la tabla son "fuente de reflexiones que permiten una fe más completa" que además "tiene algo que decir en cada situación que se vive".

CREENCIAS	EFECTO SOBRE LA EXISTENCIA
<p><u>Biblia</u>, se le considera - como regla para la fe y - la práctica diaria.</p>	<p>Los creyentes sienten necesidad de leer - la biblia para establecer un diálogo con Dios, pues a partir de éste se les revela Dios.</p>
<p><u>Revelación</u>, se cree que - es la palabra de Dios, la Palabra no solo es la Biblia, sino que es Cristo mismo.</p>	<p>Se toma a Cristo como el modelo en la -- práctica de la fe, él es Dios y hombre, - él enseña como vivir y por él se recibe - el perdón de Dios para la salvación.</p>
<p><u>Salvación</u>, se piensa que es un estado de gracia en el que interviene directamente Dios.</p>	<p>La salvación tiene un efecto total en la vida, ya que se producen cambios en el -- "ser" y en el "hacer" de los creyentes. Cambios que se le atribuyen a Dios.</p>
<p><u>El hombre</u>, se cree que es creación de Dios, con -- conciencia de tiempo y -- espacio, hecho con dignidad y libertad y que vive voluntariamente, ya sea - en obediencia o en deso--bediencia, a la voluntad de Dios.</p>	<p>El hombre vive con múltiples demandas que le llevan a tener "preocupaciones", la -- "preocupación última" es que la vida sea más auténtica. En Dios se recupera la -- autenticidad del hombre.</p>
<p><u>Iglesia</u>, es la comunidad de creyentes en Cristo, - con una naturaleza y misión específica dada por Dios.</p>	<p>Lugar en donde se aprehende la vida cristiana, y se da un proceso de realización humana, pues se reciben beneficios y demandas que resultan en el desarrollo integral del creyente.</p>
<p><u>Misión Cristiana</u>, es profesar un testimonio bíblicamente fiel, espiritualmente auténtico y socio--culturalmente consecuente con las enseñanzas de -- Cristo.</p>	<p>Viven con una ética "cristiana" que afecta íntegramente sus vidas. Buscan entregarse a una misión basada en el servicio al prójimo.</p>

Tabla 3. Listado de creencias más importantes de la iglesia - Abba Padre.

BUSQUEDA DE NUEVOS CONVERSOS Y PROPAGACION DEL MENSAJE RELIGIOSO.

La tabla 3 sirve como marco de referencia general para rastrear las creencias compartidas por los miembros de la iglesia. En adelante centraremos nuestra atención en aquellas creencias relacionadas con la "búsqueda de nuevos conversos", ubicada en la tabla como "misión cristiana"

El término que emplean los miembros de la iglesia para referirse a la "búsqueda de nuevos conversos" es el de evangelizar.

Tal término es común a todas las tradiciones cristianas, y hace referencia originalmente a la propagación del mensaje contenido en el Evangelio. Aunque cada tradición le impone un sentido que no necesariamente corresponde al original o a los sentidos que le dan las demás tradiciones. Nosotros preferimos el término "búsqueda de nuevos conversos" porque este grupo enfatiza, más que una experiencia, un estilo de vida derivado de un "encuentro con la Palabra de Dios". El estilo de vida cristiana, según creen los miembros de la iglesia, ocurre cuando se confrontan a la verdad del Evangelio.

La evangelización no es entendida, por los religiosos descritos, como un método o técnica de propaganda religiosa, sino como una forma de vida. La iglesia no realiza "actos públicos para propagar sus creencias religiosas", sino que "buscar servir a las personas como una manera de mostrar su fe".

Uno de los líderes propositivos comenta que "las iglesias del rumbo acostumbran tirarles el rollo a las gentes, muchas de las cuales ya saben que contestarles a quienes tocan sus puertas con intención de darles un folleto o hablarles de "Dios". Nosotros estamos también cansados de esas prácticas, aquí más bien buscamos

tener amistad con las personas sin tirarles rollo, ayudamos cuando lo necesitan y nos es posible, yo creo que una acción dice más que mil palabras". Los miembros de la iglesia según comenta otro líder buscan "no transmitir un mensaje chantajista, (pues según él) no amenazamos ni con el infierno, ni con la muerte, ni con las desgracias de las personas, creo que es deshonesto hablar de Dios cuando se emplean amenazas con el fin de ganar adeptos para una causa religiosa".

Uno de los líderes poseedores del saber sagrado precisa, "para nosotros evangelizar es dar ejemplo o testimonio, es decir buscamos entendernos como seres humanos frente a otros seres humanos. Así llegamos primero a evangelizarnos a nosotros mismos, para compartir posteriormente con las personas que no creen un testimonio de servicio, ahí puede ser que se confronten con Dios, pero nunca buscamos presionar a nadie para que acepten, porque un nuevo cristiano lo es por voluntad de Dios y no por voluntad nuestra".

La búsqueda de nuevos conversos para nosotros se aclara más con las formas típicas que los miembros emplean para buscar candidatos a ser "nuevos conversos", tres de las formas detectadas por nosotros son.

1. Explotación de los cambios ocurridos a partir de la experiencia de conversión, ya que la "nueva manera de ser", según afirma la mayoría de los miembros, propicia que los familiares y conocidos les pregunten que les ha ocurrido, siendo el momento "adecuado" para manifestar sus convicciones religiosas hasta satisfacer la curiosidad de quienes preguntan.

2. Disposición a la "ayuda desinteresada". Algunos líderes propositivos señalan que "las necesidades son una manera propicia para compartir de Dios", por lo que los miembros practican la ayuda a partir de los siguientes momentos. En primer lugar tratan "de entender al otro", cómo piensa, qué le preocupa, qué espera y otras preguntas que le ayuden a tener una idea del "momento existencial" de la persona. En segundo lugar se busca "compartir" los bienes, el tiempo, el consejo o lo que se requiera para cooperar en la solución de la necesidad, y en tercer lugar respetar siempre las decisiones que la gente toma. En cada uno de estos momentos, según lo declara un líder poseedor del saber sagrado, "se dan oportunidades para hablar del amor de Dios, ya con los hechos, ya con las palabras".

3. Ofreciendo diversos servicios comunitarios. La idea de servir es entendida, según el pastor de la iglesia, como el "concretar actos de ayuda en las situaciones en las que la gente tiene carencias, o se adolece de una necesidad afectiva, cognitiva o social. Es darse a la gente". Las diversas áreas de trabajo comunitario desarrolladas por la iglesia que permite evangelizar son entre otras, a) servicios educativos, se cuenta con un jardín de niños, además de apoyar a escolares que tienen problemas con el aprendizaje de las matemáticas y las ciencias naturales, b) se cuenta con talleres de migajón, guitarra e iniciación musical, c) se organizan actividades deportivas, y d) servicios culturales como cine-club, festivales cívicos y eventos musicales.

BENEFICIOS.

Las tres formas de evangelización que se mencionan han creado, al parecer, las condiciones para que el número de creyentes aumente. pues el grupo ofrece, cuando menos los siguientes beneficios:

a) Un sentido de pertenencia comunitaria. El sentido que dan a la búsqueda de "nuevos conversos" permite que la iglesia incida en familias y personas cuyas estructuras de vida han sido destruidas o están en proceso de descomposición. Entre los "nuevos conversos" se detectan personas que tuvieron su "experiencia de conversión" cuando:

- Su hogar se había disuelto, o estaba en proceso de disolución.
- Se encontraban lejos de sus lugares de origen y se sintieron desarraigados.

- Pasaban por crisis familiares agudas que les produjeron la "necesidad de pertenecer a".

Al parecer a su llegada al grupo religioso encontraron un espacio humano que ofrecía cuidado y ayuda. Participación de propósitos comunes, "atención" a su persona, y algunos incluso señalan haber encontrado protección y seguridad en situaciones de crisis (períodos largos sin empleo, divorcios, expulsiones del hogar, etc.).

b) Una respuesta a las necesidades específicas. Los conversos de la iglesia, cualquiera haya sido su experiencia de conversión, al parecer pasaron por algún momento en el que buscaron respuestas, solución a sus demandas particulares. El grupo parece haber ofrecido el espacio de resolución a dichas demandas particulares, a partir de:

- Una teología poco dogmática.

- Negando "triunfalismo religiosos" y ofreciendo a cambio soluciones prácticas y eficaces.

- Demandando a las personas compromisos consigo mismas para que la solución propuesta sea la "mejor para ellas".

- Ofreciendo argumentos racionales, sin simplificar los problemas o las "creencias de la iglesia".

c) Una identidad cultural. Los énfasis puestos a la "salvación integral" han creado una situación singular de contracultura, la evangelización de este grupo "busca rescatar el cuerpo y la cultura al mismo tiempo que el alma". Enfatizan la recuperación de los valores culturales y religiosos para asociarlos con la vida cotidiana.

d) Un espacio de participación y compromiso. Muchos de los "nuevos conversos" provienen de grupos culturales y religiosos (por ejemplo la banda juvenil y otros grupos religiosos) en donde no se les reconocía ni se les involucraba en las decisiones del grupo. En la iglesia parece ser que encuentran reconocimiento y espacio de participación, lo cual les da objetivos y metas que anteriormente no tenían.

SANCIONES.

El grupo religioso no cuenta con un sistema formalmente establecido, como ocurre con otras agrupaciones religiosas, para sancionar a quienes no "buscan nuevos conversos". A pesar de ello la observación participativa ha permitido que se detecten algunos mecanismos de castigo, a pesar de ser muy sutiles, empleados en el grupo. Se mencionaran a continuación con algunos comentarios.

-Enfrentamiento de saberes. Los líderes que se encargan de "llamar la atención, "orientar" o "corregir" son, por lo general, quienes poseen el saber sagrado, los cuales utilizan sus conocimientos religiosos para señalar las desviaciones de aquellos que hacen un uso incorrecto de los conocimientos adquiridos cuando tratan de ganar "nuevos conversos".

-Aislamiento parcial de la participación. A los que han recibido "recomendaciones" para que corrijan algunas "desviaciones" se les retira en ocasiones el "derecho" a dirigir los servicios religiosos, aunque no se les niega por ningún motivo su derecho a "asistir" a todos los eventos.

-Careos grupales. Las "formas" utilizadas por el grupo, así como las que utiliza cada miembro en lo particular para buscar nuevos conversos son comentadas cada vez que se tienen reuniones de planeación. En estas reuniones se "corrige" lo que no corresponde a las creencias del grupo. En seis años han salido cuatro personas, quienes se han afiliado a otras iglesias evangélicas, por no compartir el modelo seguido por estos religiosos. Dos de ellos comentan que salieron porque no se les hacía caso, una comentó "yo no predico como ellos" lo que hizo que el grupo ejerciera presión para ajustar la "forma de predicar" de esta persona a las creencias, pero finalmente la obligó a retirarse. La otra persona se retiró porque en una reunión se le reclamó por querer "salvar almas" solamente sin considerar las necesidades de las personas.

Los miembros de este grupo han llegado a acuerdos no escritos en relación a las sanciones aplicadas cuando se "evangeliza

erróneamente", se delega el castigo a los líderes que poseen el saber, y parece ser que por la conformidad alcanzada por los miembros en relación a la forma de buscar nuevos conversos no se cuestiona y apenas se comentan las decisiones que estos líderes toman al respecto.

D. LA BUSQUEDA DE CONVERSOS Y LAS OTRAS RELIGIONES.

Dos de las tres tradiciones que forman el ambiente religioso del Municipio de Ixtapaluca se declaran de origen cristiano, el catolicismo y los grupos protestantes. Los nuevos grupos religiosos se dicen diferentes a estas dos ramas de la religión cristiana.

El catolicismo de la zona no tiene interés por buscar "nuevos conversos", por una parte, porque los pocos sacerdotes que ofrecen sus servicios en el Municipio, son insuficientes para atender las demandas religiosas de la población y además son absorbidos por las celebraciones litúrgicas, la organización de peregrinaciones y las fiestas de los santos patronos. Y por otra parte, porque el catolicismo nominal se acepta como sinónimo de "verdadera religión" por lo que no se encuentran programas dirigidos a buscar "conversos", aunque si los hay "para defender la verdadera religión Católica, Apostólica y Romana" y en las iglesias se ofrece literatura para orientar a la feligresía, además de pláticas para prevenir contra las "sectas protestantes". Los miembros de esta confesión se muestran un tanto indiferentes con los de otras confesiones.

Por su parte, el protestantismo salvacionista y milenealista de la zona, al parecer promueve un proselitismo agresivo entre sus miembros, quienes emplean entre otras técnicas de reclutamiento:

-La imposición de respuestas y decisiones ya hechas a los candidatos a ser "nuevos conversos".

-Un control del proceso racional del pensamiento puesto que eliminan la información y el diálogo con lo externo, entre otras cosas se prohíbe el observar televisión, asistir al cine, leer libros y convivir en reuniones sociales, en donde la presencia mayoritaria sea de "inconversos" (católicos especialmente).

-Se restringe el pensamiento reflexivo y se sustituye por "emociones"; lo importante para estos grupos es sentir, antes que pensar sobre Dios.

La promoción de un sectarismo combativo parece ser una característica de estos religiosos, ya que los miembros de estas agrupaciones atribuyen calificativos negativos a los "opositores" de sus prácticas, creencias y experiencias. A los que pertenecen a la confesión católica se les califica de "idólatras, ignorantes del plan de Dios", "pecadores destinados a los infiernos" o bien, como "pervertidores de la verdad de Dios". A los miembros de iglesias protestantes no salvacionistas los acusan de "insensibles a la voluntad de Dios", "muertos espiritualmente" o bien "sordos a la voz de Dios".

Por lo general realizan al menos un acto público de proselitismo al mes, en donde exponen las "ventajas" de pertenecer a su grupo religioso. Y advierten de los "peligros" que corren los que no acepten su oferta religiosa.

La confesión católica y la de iglesias salvacionistas y milenaristas son puntos de referencia que los miembros de la iglesia Abba Padre tienen para validar su evangelización, y para rechazar por

un lado la "religiosidad" de grupos que son "sectarios en sus formas de evangelizar" así como la "idolatría a la que conducen ciertas formas religiosas". Aunque señalan que no pierden oportunidad para "compartir el Evangelio" pues consideran que la gente "necesita a Dios", en este sentido los miembros de la iglesia Abba Padre comparten con los grupos salvacionistas la idea de que la gente debe recibir la oportunidad de "conocer a Dios", de ahí que el grupo crea en la evangelización como parte de la misión cristiana. Sin embargo se encuentran diferencias significativas con estos grupos, las cuales resumimos en la tabla 4, en la que se encuentran algunas afirmaciones generalmente empleadas por los miembros de estas confesiones en su búsqueda de prosélitos. En la tabla se distinguen las siguientes diferencias:

1.- Mientras que los G.S. (grupos salvacionistas) buscan intencionalmente a los posibles conversos, los miembros de la iglesia A.P. (Abba Padre) esperan encontrarlos "en el camino".

2.- Los G.S. emplean mensajes "hechos" para persuadir a sus oyentes, mientras que los miembros de A.P. ofrecen y encuentran una reflexión que se hace en el diálogo.

3.- Los G.S. manipulan las emociones para dirigir a los posibles conversos, mientras que los miembros de A.P. buscan un "equilibrio" entre las necesidades (afectivas, básicas e intelectuales) para que las personas se conviertan.

4.- Los G.S. esperan que los conversos den prueba de ello con "señales" ya caracterizadas y reconocidas por los miembros de estos grupos, los miembros de A.P. esperan cambios en las actividades cotidianas de las personas.

AFIRMACIONES		ACCIONES.
G.S.	"Todos los hombres deben aceptar a Dios"	Se programan actos públicos para ofrecer el mensaje religioso.
A.P.	"Todos los hombres pueden relacionarse con Dios"	Se proponen formas de servicio para compartir el mensaje religioso.
G.S....	"Dios me hablo de la vida de pecado que usted tiene"	Se preparan mensajes que buscan transmitir una idea de culpabilidad.
A.P.	"Dios pide que cada persona asuma sus responsabilidades"	Se ofrece ayuda para reflexionar sobre las decisiones de las personas.
G.S.	"Sienta como Dios le señala su maldad"	Se manipulan las emociones para que las personas "sientan el mal".
A.P.	"Piense que haría Cristo en su lugar"	Se propone un "diálogo reflexivo entre las necesidades de cada persona y la Biblia.
G.S.	Deben haber "señales" de conversión	Se exhorta a llegar a un estatus espiritual de "conversión genuina" el cual es aprobado con la presencia de glosolalia, "dones de sanidad", "sueños" y otras.
A.P.	"El cristiano da pruebas de conversión"	Se esperan cambios en los hábitos que dañan la salud, autoafirmación de la persona, revaloración de las relaciones interpersonales, formulación de un proyecto de vida, etc.

Tabla 4. Comparación entre Afirmaciones y Acciones de proselitismo realizadas por miembros de grupos religiosos salvacionistas (G.S.) y miembros de la iglesia Abba Padre (A.P.).

5.- Los G.S. esperan que los "conversos" asuman nuevas prácticas religiosas, en tanto que los miembros de A.P esperan una integración de las creencias en actividades no necesariamente "religiosas".

En el caso de la confesión católica no nos fue posible hacer la comparación que se ha hecho con las confesiones salvacionistas, pues no existen actividades proselitistas de esta confesión en la zona.

E. VIDA PUBLICA Y BUSQUEDA DE NUEVOS CONVERSOS.

A partir de las siguientes actividades se han establecido los vínculos para atraer nuevos conversos.

Actividades productivas. La mayoría de las personas dedicadas a labores productivas lo hacen en sus propios oficios (mecánicos, impresores, pintores, costureras) y los que no tienen oficio se dedican a actividades fabriles.

Quienes tienen oficios son los que han logrado atraer a un mayor número de conversos, pues emplean sus actividades para lograr relaciones con los vecinos de la colonia, y de esta manera tienen más acceso a una interacción más personal con quienes solicitan sus servicios a diferencia de quienes trabajan como obreros. Este tipo de interacciones ha permitido que en el grupo religioso constantemente estén presentes personas que son invitadas por estos religiosos.

Actividades académicas. Las personas dedicadas a actividades escolares son motivadas para que "ayuden a elevar el nivel académico y económico de los miembros de la iglesia" según comenta el pastor de la iglesia. Los casos de conversos que han llegado a la iglesia por esta vía son contados, pero se mantiene una atención constante pues

se espera que en el futuro "se beneficie la comunidad religiosa con las nuevas posibilidades culturales que estos estudiantes aporten".

Actividades domésticas. Las amas de casa son uno de los grupos más entusiastas pues han logrado atraer nuevos conversos pues los talleres que organizan (cocina, costura y planeación del gasto familiar) permiten que "se comparta la fe cuando nos enteramos de los problemas con los hijos o también con los esposos de las señoras que llegan a asistir a nuestras actividades" comenta una de las mujeres del grupo.

En las actividades en las que estos religiosos participan procuran mantener tres actitudes, las cuales se han detectado por las experiencias que ellos mismos comentan.

No ser transmisores de mensajes religiosos. Se considera que es más importante "vivir los principios cristianos" antes de ser "transmisores de sermones moralistas". Aunque según comentan, les gustaría que sus familiares y amigos se convirtieran, no están dispuestos a "repetir los errores de otros religiosos".

Promover la tolerancia y aceptación de otras formas y concepciones de vida. Un líder de acompañamiento señala que "la mayoría de los religiosos juzgan a los demás a partir de la manera en la que su grupo religioso está acostumbrado a vivir y pensar, creen que ellos son los mejores, pero no deben minimizar a los demás y creerse superiores, nadie es mejor que otros, Dios es el que juzga y nosotros no tenemos por que hacerlo".

Compartir lo que se es. Una buena parte de los miembros de este grupo señala que las vivencias que se han tenido dan forma a lo que son, es por ello que no "debemos asumir una actitud "santurrón o

mística", sino ser como Dios enseña y luchar por ser mejores", declara un asistente regular.

Las tres formas que estos religiosos utilizan para acercarse a los "no cristianos" son parte de una forma de "ver la vida cristiana" según lo declara la presidente de las mujeres. Las cuales se perciben por familiares y amigos como los actos de un grupo religioso que fomenta:

La ayuda personal y familiar. Una vecina del lugar cuyo hijo asiste regularmente a las reuniones de la iglesia comenta que a su hijo "lo invitan mucho a jugar y a las reuniones, yo pienso que desde que asiste con ellos tenemos menos problemas con el, las personas con las que se reúne son buenas pero a mí no me gustaría cambiarme a esa religión aunque agradezco lo que han hecho por mi hijo".

La recreación. La madre de dos hijas que asisten de manera regular a las actividades de campismo que organizan los jóvenes de la iglesia una vez al año comenta, "me gusta que asistan porque estoy segura de que van a estar bien y además son de las pocas oportunidades que tienen para salir y conocer amistades, no me importa que sean de otra religión, que yo sepa son buenas gentes".

La enseñanza. Aproximadamente cuarenta madres solicitan los servicios de enseñanza que los miembros de la iglesia ofrecen pues, comentan algunas de ellas, "mi hijo pudo aprobar gracias a la ayuda que le dieron aquí", "la maestra me dijo que mi niña iba a reprobar si no aprendía a leer, aquí le enseñaron", "yo sé que son de otra religión, pero le han ayudado mucho a mi niño y yo se los agradezco".

La fe en Dios. Para algunos vecinos las reuniones que estos religiosos hacen "ayudan a que más gente tenga fe en Dios", "es bueno

porque se cree más en Dios", "Les ayuda a tener una idea de Dios más clara, aunque diferente a la de nosotros".

Aunque no se cuenta con información proporcionada por personas lejanas a los amigos y familiares de estos religiosos, suponemos que las formas de percibir al grupo van desde la indiferencia hasta la oposición abierta.

RESUMEN.

En la descripción que se presentó en las páginas anteriores se intentó rastrear el camino que el grupo ha seguido hasta llegar a convertirse en "buscadores de nuevos conversos". Tal camino pasa, al parecer, por una apropiación subjetiva de los siguientes momentos, que no necesariamente siguen el orden que se presenta a continuación.

Momento de identificación con el grupo religioso a partir de una experiencia de conversión (singular, cultural o intelectual), que permite la integración como miembro al grupo religioso con el que se comparte un espacio existencial común, es común porque la existencia parece cobrar significado y valor a partir de un conjunto de creencias que interpretan las experiencias de conversión y sirven de guía para la vida.

Momento de aprendizaje comunitario, las creencias que el grupo religioso se apropia, al parecer los ubican al margen de los demás grupos protestantes de la zona, pero al mismo tiempo les ha proporcionado una identidad frente a otras concepciones religiosas que existen en el lugar.

Momento de búsqueda de conversos, es al parecer, al que han llegado después de aprehender el sentido de pertenencia comunitaria,

encontrar en la práctica religiosa del grupo respuestas a sus necesidades específicas, adquirir una identidad cultural a partir de la recuperación de valores culturales y religiosos que se asocian a la vida cotidiana y la formación de un espacio de participación y compromiso. Lo que en conjunto da a la búsqueda de nuevos conversos las siguientes ideas respecto a los "no cristianos".

- Los no cristianos tienen principios que pueden coincidir o no con los que tiene el conjunto de creyentes de este grupo religioso.
- Los no cristianos merecen respeto y aceptación pues son parte de la creación de Dios.
- Los no cristianos pueden o no aceptar el Evangelio, pero esa decisión no esta determinada por el esfuerzo que estos religiosos puedan hacer en el sentido de "convencerlos", sino que ellos se sienten obligados a "vivir" sus principios antes de preocuparse por convencer a quienes no comparten sus creencias.
- Se debe convivir con los no cristianos, pues la convivencia es también un lugar de reflexión para "ser mejores ante Dios".
- Se comparten experiencias, creencias y tiempo con los no cristianos como resultado de un compromiso con un proyecto integral de vida que se traduce en sus creencias como la práctica de un "Evangelio integral".

Además se establecieron las diferencias con respecto a los grupos salvacionistas que operan en la misma zona, lo que constituye en sí mismo una muestra de las múltiples manifestaciones que pueden

distinguirse en las expresiones religiosas con relación al proselitismo.

Por otra parte los diferentes momentos por los cuales atraviesan los miembros de este grupo religioso constituye un valioso material que puede ser explotado por separado, pues en ellos intervienen procesos psicológicos que son factibles de investigar con más detenimiento como son las experiencias de conversión por sí mismas, las creencias, las reglas internas de cada grupo religioso, las sanciones, y las actitudes, entre otros.

CONCLUSIONES

Durante el desarrollo del trabajo, se llama la atención sobre la validez del estudio del fenómeno religioso en el ámbito de la psicología. Con la enumeración de hipótesis de algunos de los pensadores más representativos de fines del siglo XIX y principios del XX, se mostró la existencia de un significativo peso ideológico entre quienes las recuperan para sí a fin de negar la importancia de investigaciones en este terreno, el reciente auge de las distintas religiones en el mundo vuelve insostenible la idea de la insignificancia de lo religioso en la existencia de millones de personas.

A pesar del surgimiento de ideologías, durante las últimas quince décadas, que predecían la desaparición de las expresiones religiosas, estas no se han extinguido, sino que por el contrario se han visto fortalecidas, en tanto que otras concepciones se encuentran en decadencia. Así las expresiones religiosas tienen cada día, una mayor presencia pública y privada en importantes núcleos de la sociedad en todo el mundo.

Los psicólogos no puede ignorar este hecho escudándose en alguna de las hipótesis que ya se han señalado, sino que deben de proponer explicaciones y métodos de investigación para abordar el fenómeno respetándolo como tal. No es posible mantener vivos los prejuicios que tradicionalmente se han sostenido para desacreditar a quienes deciden indagar en el mundo del religioso, y La investigación no puede limitarse a la existencia o inexistencia de Dios dejando al margen los hechos individuales y grupales en sí mismos.

Cabría precisar, por otro lado, que los estudios que se encaminan a explorar el terreno religioso tienen su importancia por las siguientes razones:

1.- los conflictos que los periódicos publican, en un número significativo, tienen que ver con asuntos de índole religiosa. Y determinar las causas, desarrollos y consecuencias de estos, son importantes desde un ángulo preventivo.

2.- En México se atribuye a ciertos credos religiosos un alto grado de nocividad socio-política, como por ejemplo la destrucción de valores culturales, éticos, étnicos y nacionalistas, entre otros. Estudios de campo como el presentado aquí, permiten establecer las distinciones entre las diversas expresiones religiosas, para de este modo, explicarlas por sí mismas, evitando las generalizaciones que pretendan descalificar a algunas expresiones religiosas al atribuirles dichas tendencias nocivas.

3.- el reconocimiento del hecho, pasado por alto por la mayoría de las interpretaciones psicológicas, de que el hacer y el deber de muchos religiosos, están determinados en gran medida por las creencias y experiencias que se vivencian en sus grupos de origen, permitiría importantes avances en las explicaciones psicológicas de lo religioso.

4.- La denuncia significativa, de las supuestas o reales, repercusiones "patológicas" en la vida familiar e individual, causadas por el "cambio" o la "adopción" de un nuevo credo religioso, todavía no tiene una satisfactoria explicación desde nuestra disciplina. Y es importante revisar los casos en donde, al parecer, así ocurre.

Dichas razones son suficientes para justificar la investigación en esta dirección.

La propuesta, presentada al final del capítulo dos y desarrollada en el siguiente capítulo, sugiere que el estudio psicológico de la religión, dado el estado actual de la investigación, debe partir de estudios de campo que se sometan a los hechos en sí mismos, con el auxilio de los distintos métodos que la ciencia ha provisto, evitando en lo posible sujetar los fenómenos a interpretaciones preconcebidas.

Finalmente los resultados que se han presentado en el capítulo tres son un ejemplo de las posibilidades que el procedimiento tiene, y muestran además la riqueza y la versatilidad que se puede lograr por esta vía.

ALCANCES DEL ESTUDIO.

Como ya ha quedado establecido en el estudio, el proselitismo practicado por el grupo religioso que fue objeto de nuestro análisis, tiene características peculiares y difiere de otros. Lo cual nos lleva a considerar los alcances que pueden tener estos estudios en la disciplina.

En primer lugar, permiten evitar las generalizaciones, y con ello las imprecisiones al momento de explicar lo religioso.

En segundo lugar, ayudan a distinguir y analizar diversos procesos psíquicos por los que atraviesan diferentes grupos religiosos.

En tercer lugar, proveer elementos para entender el proceso por el cual un converso llega a ser proselitista, al tiempo que permite encontrar las diferencias entre estilos de proselitismo,

especialmente en grupos de religiosos minoritarios, ya que éstos, son los más dinámicos en esta labor.

Por supuesto que los alcances que puedan tener estos estudios, están determinados en tanto se den las condiciones para:

- El establecimiento de un diálogo entre el investigador y los religiosos que estudia.

- El reconocimiento de los márgenes de libertad, en los que el investigador puede moverse para obtener la información necesaria para su estudio.

- La apertura que pueda darse en el investigador, "creyente o no", para "reconocer" las posibilidades que tienen los estudios de grupos religiosos, en donde el dato extraído sea importante por sí mismo.

CONSIDERACIONES CRITICAS PARA EL DESARROLLO DE LA PSICOLOGIA DE LO RELIGIOSO.

En el capítulo dos de alguna manera se señala que no existe ninguna orientación teórica que reúna bajo su sombra, al conjunto de eventos denominados "psíquico-religiosos". Inegablemente debemos reconocer que existen escuelas en psicología cuyos análisis deductivos de lo religioso están influidos por diversos factores, entre los que se encuentran; el factor geográfico y temporal, la elección ideológica de los "expertos", y la acumulación progresiva de conocimientos, lo cual ha producido una variedad de enfoques teóricos en el momento de las explicaciones.

La propuesta que sostenemos, busca reunir en un continuum metodológico a esas escuelas de psicología, en un afán, insuficiente por sí mismo, de resolver el problema de enmarcar teóricamente el estudio de lo religioso. En este punto se reconoce la introducción de desviaciones en el proceder tradicional de la investigación, pues hay un empeño en no buscar apoyo en autores de alguna de estas escuelas, pero se intenta un ajuste riguroso a las reglas heurísticas a fin de facilitar en lo posible la lectura del capítulo tres, así como reconocer lo relativo de la interpretación que se da al fenómeno del proselitismo religioso del grupo descrito.

Sin embargo, desde que se emprendió la tarea de hacer un análisis psicológico del fenómeno de la religión, algunas dudas aparecieron durante el ejercicio; una de ellas, tal vez la de mayor importancia, fue la pregunta que giró sobre la posibilidad que tendría uno mismo como investigador en la producción de un resultado satisfactorio, en algo en lo que se participa. Por nuestro lado creemos conveniente afirmar que el hecho en sí mismo, de ser o no creyente, ya presupone de antemano perspectivas muy particulares del fenómeno, y en este sentido el autor asume su responsabilidad en la dirección que tomó la investigación

Otra de las preocupaciones constantes, fueron las barreras que levanta el hecho de que el investigador sea al mismo tiempo observador y participante. Se ha tenido que aceptar que en estas circunstancias las barreras son imposibles de eliminar. Afirmar la posibilidad de eliminarlas es tanto como afirmar que la psicología se desarrolla en un terreno neutro, discurso difícil de sostener, por las siguientes razones:

A) El psicólogo (creyente o no), y su discurso, se encuentra inmerso en una sociedad "laica" o "religiosa", de la que no se puede desprender fácilmente para tomar distancia "crítica" de lo que ve. A pesar del esfuerzo que se haga, siempre habrá residuos de una interpretación viciada.

B) El psicólogo que estudia el fenómeno religioso se expone a la influencia de la disciplina psicológica misma, ya que hay una fuerte tendencia a interpretar los hechos ajustándolos en un marco teórico, como si lo que ocurriese fuera de las teorías, necesariamente, tenga que corresponder a lo que éstas señalan.

C) El psicólogo es juez y parte de los fenómenos que estudia, sean o no religiosos, ya que puede restringir o no la investigación, apoyarse en los autores o seguir sus propias "corazonadas". O bien puede orientar las investigaciones respondiendo a intereses, deseos o necesidades propias o ajenas.

Estas razones no son exclusivas del análisis religioso, aunque adquieren cierta importancia en este sentido.

En el caso de la descripción elaborada se pretendió, y se espera haber logrado más que nada, provocar mayor atención a este tipo de estudios, ya que la hipótesis de que el grupo religioso descrito se ha apropiado de una visión religiosa-vital, que conduce a una práctica de proselitismo que sólo puede ser entendida en una vida de significado (relación con Dios) y sentido (evangelio integral), es antagónica con las ideas que se tienen del proselitismo religioso, ya que en la literatura se ha difundido la idea de que hay un "lavado cerebral", una "alienación" o un perjuicio, a la capacidad de razonamiento de las personas, y tales afirmaciones y creencias

deberían ser contrastada con descripciones posteriores de este mismo grupo o de otros grupos religiosos.

En el caso de los elementos descritos a partir de la figura 3.1, requieren enmarcarse en nociones teóricas más generales, como serían:

1.- Una definición de lo que se entiende por religión. Ya que aunque aquí se trabajó implícitamente con una definición, no ocupamos espacio para desarrollarla, puesto que ello implicaría un estudio epistemológico detallado a partir de nociones filosóficas, teológicas y psicológicas, lo cual rebasa las intenciones del trabajo.

2.- Reconocer la pluralidad de las manifestaciones psicorreligiosas, dada la cantidad de expresiones de este tipo, que se han dado en los últimos años y las que sin duda se darán en el futuro.

3.- Trabajar sobre el carácter cambiante y asistemático del fenómeno, tanto a nivel personal como a nivel grupal.

4.- Dar forma a conceptos que se refieren a los eventos psicorreligiosos que se construyen a partir de un contexto grupal, en especial los que hablan de la significación, valoración y sentido que se les dan a las prácticas religiosas.

Quisiera terminar señalando el valor que tendría una apertura al trabajo con otras disciplinas, pues el grado en que el psiquismo religioso nos parezca determinado, depende en gran medida del conocimiento que tengamos de él. Por lo que vale la pena ampliar el horizonte a fin de encontrar mayor sentido a las explicaciones.

ALTERNATIVAS.

Algunas de las alternativas que sugerimos para lograr un acercamiento teórico al fenómeno son:

- El estudio comparativo de las técnicas de reclutamiento de otros grupos religiosos, a fin de contrastar los efectos que tienen sobre los "convertidos", como; cambios en el ambiente familiar, en los hábitos, en el proyecto de vida, en las relaciones interpersonales, etc.

- El estudio de los efectos de las prácticas y creencias religiosas, en el desarrollo emocional, sexual, educativo y laboral de los practicantes de distintas confesiones (mujeres, adolescentes, jóvenes, amas de casa, hombres casados y/o solteros, etc).

- El análisis del discurso religioso y su efecto en los practicantes religiosos.

- El estudio de los estilos de educación paterna fomentados en los grupos religiosos y su efecto en el desarrollo de los hijos.

- Las relaciones familiares, en; familias donde todos son de la misma confesión religiosa, donde hay diversas confesiones, en donde sólo hay un miembro con diferente confesión, etc.

- Relación entre integración o desintegración familiar, con las prácticas religiosas, entre otras.

BIBLIOGRAFIA

- Allport, G.W. (1950). The Individual and His Religion, A Psychological Interpretation. Macmillan, New York.
- (1934). "The J-curve Hypothesis of conforming behavior". Journal of Social Psychology, 5, 141-183.
- Anzieu, Dider (1988). El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis. Ed. Siglo XXI, México.
- Archer, L. Gleason, (1987). Reseña Crítica de una Introducción al Antiguo Testamento. Publiciaciones Portavoz Evangélico, Michigan.
- Assman, H. y Mate, R. (1974). Sobre la Religión; Karl Marx y F. Engels. Ed. Sigume, Salamanca, España.
- Bastian, Pierre Jean. (1983). Protestantismo y Sociedad en México. CUPSA, México.
- Bochensky, I.M. (1974). La filosofía Actual. F.C.E. México.
- Boisen, A.T. (1936). The Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience. Willet, Clark and Co. Chicago.
- Brown, L.B. (1987). The Psychology of Religious Belief. Academic Press, London.
- Capps, D. Ransohoff, P. y Rambo, L. (1976). Psychology of Religion: A Guide to Information Sources. Gale Research Company, Detroit
- Castorina, A. José, Fiacobbe, Jorge, Riccò, Graciela y Plon Michel (1973). Explicación y Modelos en Psicología. Ediciones Nueva Visión, Tucumán, Argentina.
- Carnap, Rudolf (1965). "La superación de la Metafísica mediante el Análisis Lógico del Lenguaje", en; Ayer, A.J. El positivismo Lógico, F.C.E. México.

- Cartwright, Dorwin y Zander, Alvin. (1979). Dinámica de Grupos; Investigación y Teoría. Ed. Trillas, México.
- Coe, G.A. (1900). La Vida Espiritual: Estudios en la ciencia a la religión. E. Kairos, España.
- Comte, Augusto. (1832). Cours de Philosophie Positive, citado en: Marwin M. (1941). Comte. F.C.E. México.
- Dalzell, Amor, Jorge. (1971). La actitud religiosa de un grupo de preparatorianos. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Debargé, Louis. (1970). Psicología y Pastoral. Ed. Herder, Barcelona.
- Dhavamony, M. "Phenomenology of Religion", en; Küng, Hans. ¿Existe Dios?, Ed. Cristiandad, España.
- Dittes, J. E. (1977). "Investigador e Instrumentos de Investigación, exploración de la observación en la investigación", en; D. Capps, W.H. Capps y M.G. Bradford (eds), Encuentro con Erikson, Scholars Press.
- Douglas, William. (1967) "Religión", en; Norman, L. Farberow. Temas Tabú, Ed. Paidós, México.
- Dornbusch, S.M. (1958). Popular Religion: Inspiration Books in America, citado en: Brown, L. B. op.cit.
- Durkheim, Emile (1912). Las Formas Elementales de la Vida Religiosa, Ed. Colofón, México.
- Dussell, Enrique (1988). "Teología de la Liberación y Marxismo", Cuadernos Americanos, No. 12, Vol. 6, 138-149.
- Elmore Thomas M. y Eugene D. Chambers (1967). "Anome, Existential Neurosis and Personality: Relevance for Counseling", en ; Frankl, Victor, (1987). Psicoterapia y Humanismo, F.C.E. México.
- Escobar, Samuel. (1972). "Una Teología Evangélica para Iberoamerica" en: Savage, Escobar, Arana, Amaya, Padilla y Kirk. El Debate Contemporáneo de la Biblia. Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona España.

- Felici, Pericles (1968). El Pecado en Freud. Ed. Cocusa, Madrid.
- Franco Guillermo, Verónica. (1988). La Ideología Católica como Influencia Alienante en la Mujer Mexicana. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Frankl, Víctor. (1986). Ante el Vacío Existencial. Ed. Herder, Barcelona, España.
- Freud, Sigmund, (1905). Tres Ensayos Sobre Teoría Sexual, Alianza Editorial, Madrid.
- (1907). "Actos obsesivos y prácticas religiosas", en Freud Sigmund. Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (1913). Totem y Tabú. Ed. Iztaccihuatl, México, T. VIII.
- Freud Sigmund, (1927). El Porvenir de una Ilusión. Ed. Iztaccihuatl, México, T. XIV,
- (1937) Moisés y la Religión Monoteísta, y Otros Escritos sobre Judaísmo y Antisemitismo. Alianza Editorial, Madrid.
- Fürstenberg. Friedrich, (1976). Sociología de la Religión. Ed. Sigüeme, Salamanca.
- Giles, H. Jones, S. y Lay, J. (1975). "Toward a More Dynamic Social Psychology of Religion", Bolletín of the British Psychological Association, 28, 47-50.
- Godin, A. (1967). "The Psychology of Religion", Quarterly Review of Religion and Mental Health, 5. 1-6.
- Godin A. y Coupez, A. (1957). "Religious Projective Pictures; A Technique of Assessment of Religious Psychism", citado en; Brown, (1987) op. cit.
- Godines Torres, Elena (1991). La Labor de la Religiosa como Profesión de Acuerdo a la Conceptualización de Donal Edwin Super. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Goldman, Lucien. (1976). Las Ciencias Humanas y la Filosofía. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires Argentina.

- Govea Priego y Sevilla Colin, (1991). Estudio de la Influencia de la Religión en el autoconcepto de los niños. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Habermans, Jürgen, (1982). Conocimiento e Interés. Ed. Taurus, Madrid.
- Hay, D. (1982). Exploring Inner Space: Scientists and Religious Experience. Penguin Books, Pensilvania.
- Hernández Gomez y Valdez Medina (1986). Padre, Madre, Dios y Virgen: Redes Semánticas: Convergencias conceptuales. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Hiltner, S. (1943). Religion and Health, Macmillan, New York.
- Homans, P. (1967). Theology After Freud: And Integrative Enquiry, citado en Bronw (1987). op. cit.
- Jeeves, M.A. (1976). Psychology and Chistiaity: The View Bloth Ways. Citado en; Capps, D. et. al. (1976). op. cit.
- Kamino Okuda y Silva Vásquez, (1985). Religión y Actitud hacia la Muerte en un Grupo de Ancianos. U.N.A.M. México. Tesis de Licenciatura.
- Kidder, L. H. (1981). Selltiz, Wrightsman and Cook's Research Methods in Social Relations. Holt, Rinnehart and Winston (eds). New York.
- Kuhn, T.S. (1971). La Estructura de las Revoluciones Científicas. F.C.E.. México.
- Küng, Hans. (1979) ¿Existe Dios?. Ed. Cristiandad, Madrid.
- Kunkel, F. (1943). In Search of Matutity: An Inquiry into Phychology, Religion and Self Education. Citado en; Capps, D. et. al. (1976). op. cit.
- Lee, R.S. (1948). Freud and Christianity. James Clark, London.

- Malinowski B. (1948) "Magic, Science and Religion. And Other Essays", citado en; J. Needham (Comp.) Ciencia, Religión y Realidad. Macmillan, New York.
- Marx, Karl, (1867). El Capital. F.C.E. México.
- (1944). "Contribución Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel", en; Assman y Mate (1974). op.cit.
- (1845). "Tesis sobre Feuerbach", en; Assman y Mate (1974). op.cit.
- (1859) "Contribución Crítica a la Economía Política", en Assman y Mate (1974). op.cit.
- Marx, K. y Engels, F. (1848). "Manifiesto del Partido Comunista", en Assman y Mate (1974). op.cit.
- Mehl, Roger, (1974). Tratado da Sociología del Protestantismo. Ed. Studium, Madrid, España.
- Merani, A.L. (1974). Freud y el Talmud. Ed. Grijalbo, México.
- Muñoz Espinosa, Víctor (1985). Análisis e Interpretación dinámica sobre el origen del mito guadalupano. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Neurath, Otto. (1935). "Proposiciones protocolares", en: Ayer, A.J. (1965). El Positivismo Lógico. F.C.E. México.
- Nogeda Arroyo y Sandoval Maza (1988). Estudio Comparativo de Relaciones Objetales entre un Grupo de Seminaristas y otro de Estudiantes de Psicología. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Oates, W.E. (1958). What Phychology Says About Religion. Association Press. New York.
- Obregón Díaz, Carlos, (1984). "Ciencia o Historia: El Método de Estudio de las Ciencias Sociales", en; Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 5, 1984, pp. 345-365.

- Palcastre Villafuente Blanca (1991). La Cura Chamanica: Una Interpretación Psico-social. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Perrés, José, (1988). El Nacimiento del Psicoanálisis. Ed. Plaza y Valdés, México.
- Pfister, Oscar. y Sigmund Freud (1948). Correspondencia. F.C.E. México.
- Piñon, Francisco, (1987). "Gramsci y el Análisis del Fenómeno Religioso", Cristianismo y Sociedad, No. 91, Vol XXV, 63-80.
- Pöll Wilhelm, (1969) Psicología de la Religión. Ed. Herder, Barcelona.
- Pratt, J.B. (1908). "The Psychology of Religion", en; Strunk, O. Reading in the Psychology of Religion. Abigdon, Nashville.
- Rendon Hidalgo, María de la Luz, (1986). El Pensamiento Mágico Religioso en el Paciente Psiquiátrico. U.N.A.M. México, Tesis de Licenciatura.
- Ricoeur, Paul. (1968). "Ciencias Humanas y Condicionamiento de la Fe" en: Borne, Guitton, Ricoeur, Schwartz. Dios Hoy. Ed. Kairos Barcelona, España.
- Ricoeur, Paul. (1970). Freud; Una Interpretación de la Cultura. Ed. - Siglo XXI, México.
- Ricoeur, Paul, (1967). The Symbolism of Evil. Ed. Harper and Row, New York.
- Robert, Marthe. (1976). Freud y la Conciencia Judía. Ed. Península,-- Madrid.
- Rogers, R. Moira. (1988). "Crítica Cristiana a la Epistemología positivista". Boletín Teológico. No. 31, Vol. 20, 175-188.
- Romero, Roberto. (1987). Grupo; Objeto y Teoría. Lugar Editorial, --- Buenos Aires, Argentina.

- Siegmund, George. (1966). Fe en Dios y Salud Psíquica. Ed. Razón y Fe, S.A. Madrid.
- Spilka, B. (1970). "Images of Man and Dimensions of Personal Religion Values for an Empirical Psychology of Religion". Review of Religious Research. No. 11, 171-182.
- Sundén, H. (1960). "Die Religion Und Die Rollen", citado en: Pöll, W. Psicología de la Religión. op.cit.
- Valentí Camp, Santiago, (1975). Las Sectas y las Sociedades Secretas a través de la Historia. Ed. del Valle de México, S.A. Tomo I y II.
- Van Der Berg. (1966). Psicología y Fe, Una crónica y un punto de -- Vista. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, Argentina.
- Vanderveldt, James H. y Robert P. Odenwald (1952). "Existential Analysis", citado en: Fabry, Joseph. La Búsqueda de Sginifi-- cado. F.C.E. México.
- Vázquez Fernández, Antonio. (1963). "Las Grandes Líneas de la Psicología Religiosa Actual", en: López Quintos, Alfonso. Psicología Religiosa y Pensamiento Existencial. Libros del monograma, Madrid España.
- Vergote, Antoine. (1966). The Religious Man. Ed. Gill and Macmillan, Dublin.
- Vergote, Antoine. (1975). Psicología Religiosa. Ed. Taurus, Madrid.
- Watson, W. (1925). "Recent Experiments on How We Lose and Change our Emotional Equipment", en: Clark University Press, Worcester Mass.
- Weber, Max. (1920). La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo. Ed. Premia Editora, S.A. México, Séptima Edición en español, (1988).
- Williams, George. (1983). La Reforma Radical. F.C.E. México.