

Universidad Nacional Autónoma de México
Campus Iztacala

**LA INFLUENCIA DEL FENÓMENO
RELIGIOSO EN LA CONFORMACIÓN DE LA
SUBJETIVIDAD**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGIA
P R E S E N T A:

EUGENIO ANGEL HIMES PÉREZ

Director de tesis
Mtro. Carlos Mondragón González

Sinodales:
Mtro. Carlos Rosales Pérez
Lic. César Avendaño Amador

Tlalnepantla, Edo. de México, 2001.



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.

INDICE

Resumen

Introducción

PRIMERA PARTE

CAP. 1. Aproximaciones al concepto de Religión	4
1.1 Definiciones generales	4
1.2 Histórica	6
1.3 Antropológica y Sociológica	8
1.4 Filosófica	17
1.5 Psicológica	19
CAP 2 La Experiencia Religiosa	23
2.1 Experiencia y vida Cotidiana	23
2.2 Experiencia Religiosa	25
2.3 Experiencia y Fé	30
2.4 Experiencia y Conversión	32
2.5 Elementos Contextuales de la Experiencia	36

SEGUNDA PARTE

CAP 3 Antecedentes Históricos de las Iglesias en México	44
3.1 La Iglesia Católica Apostólica y Romana	44
3.1.1 La Conquista	44
3.1.2 Desde la Vida Independiente	49
3.1.3 De la Revolución a la Época Actual	54
3.2 Iglesias Protestantes	61
3.2.1 Orígenes	61
3.2.2 Siglos XVIII y XIX en México	65
3.2.3 Siglo XX en México	67
3.3 Los Testigos de Jehová	73
CAP 4. Actitudes de las Asociaciones Religiosas y Prácticas Cotidianas de sus Integrantes	80
4.1 Sobre la Sexualidad	80
4.2 Sobre la Política	84
4.3 Sobre Aspectos Doctrinales	92
Conclusiones	100
Referencias	112

RESUMEN

La tesis que a continuación se presenta tuvo como objetivo establecer un acercamiento a la influencia que el fenómeno religioso ejerce sobre la conformación de la subjetividad, mostrada desde un estudio teórico.

Para ello, se decidió dividir el cuerpo del trabajo en dos partes, cada una conteniendo sendos capítulos. En la primera parte, en el capítulo 1, se efectúa un acercamiento a los modos de entender el fenómeno religioso, particularmente en referencia al cristianismo. En el segundo capítulo, se muestran algunos ángulos para entender la experiencia religiosa, elemento básico de toda religiosidad.

En cuanto a la segunda parte del trabajo, en el capítulo 3, se realiza un breve recorrido por la historia de algunas iglesias cristianas en México, tales como: la Iglesia Católica Apostólica y Romana, las iglesias Evangélicas, y los Testigos de Jehová. Por último, en el capítulo 4, se exponen algunas actitudes que las iglesias antes mencionadas poseen hacia temáticas como política, sexualidad y lo referente a sus afirmaciones respecto de cultos religiosos diferentes a los suyos.

Lo encontrado en este estudio teórico permite afirmar que la religiosidad está presente de modo cada vez más intenso en México y las denominaciones religiosas con registro oficial cada vez son más, lo cual habla, por una parte de que los mexicanos buscan respuestas en las religiones que no encuentran en otras formas de entender la vida; por la otra, nos alerta en cuanto que la religiosidad exalta las pasiones y puede desembocar en situaciones de desarrollo para el individuo, pero también en situaciones de intolerancia, como los que ya se viven, por ejemplo, en algunas partes del sur de la República.

INTRODUCCIÓN

El fenómeno religioso representa un factor importante en la conformación de los macro procesos sociales registrados en la historia de México. Lo mismo ha estado presente en la lucha de Independencia que en la guerra de Reforma o en la Guerra Cristera, por citar sólo algunos casos.

En el presente, observamos en México una fuerte dinámica del movimiento religioso denotado en la cada vez mayor proliferación de asociaciones religiosas registradas oficialmente, lo cual evidencia la necesidad de experiencias religiosas que reorienten o le den un nuevo significado a la vida de las personas.

Por tal motivo, los modos en que se manifiesta la religiosidad ha atraído a diferentes estudiosos de las ciencias sociales en aras de comprender mejor la conducta humana. Así, encontramos estudios realizados en antropología, en la sociología y en la historia, entre otras: no obstante, la perspectiva psicológica no ha sido suficientemente implicada en este campo, al menos en nuestro contexto nacional a pesar de ser un medio propicio para explorar las manifestaciones emocionales y cognitivas del ser humano.

Por ello se piensa necesario orientar el análisis psicológico hacia la forma en que la religiosidad se manifiesta entre los creyentes, dentro del contexto mexicano. No obstante, conviene visualizar esta temática desde ópticas más generales para ampliar las perspectivas de comprensión.

Un principio podría ser analizando los significados que pueden atribuirse al concepto de religión, ya que no solamente la religiosidad se manifiesta dentro de las instituciones eclesiásticas sino que se codifica dentro de las diversas actividades humanas; por ejemplo, existen afirmaciones en el sentido de que en la ciencia se manifiestan formas de pensar similares a las que se viven dentro de las iglesias oficiales, pues también está presente en ocasiones un pensamiento dogmático; asimismo, detrás de cada gran ideología política existen ideas religiosas manifestadas en un culto propiciatorio de conductas a veces extremistas. Más aún, dentro de las iglesias el concepto de religión ha adoptado diversos significados en diferentes momentos de la historia, e incluso, en distintas regiones.

Por otra parte, además de comprender algunos significados de la religión, convendría analizar un elemento que le es tan sustancial a este fenómeno como lo es la experiencia religiosa.

Esta experiencia se integra en la vida cotidiana de las personas, de manera que desde ahí el individuo es capaz de explicarse el mundo en el que vive y, desde luego, actuar en él. Generalmente, la vida cotidiana condiciona al sujeto a vivir en función de realidades inmediatas de modo que su atención se centra en un "aquí" y en un "ahora" determinados. Sin embargo, la religiosidad permite trascender esta realidad inmediata y el creyente puede hacer presentes objetos y situaciones que materialmente no se encuentran en ese lugar y en ese momento.

La vivencia religiosa requiere de un conjunto de elementos que posibiliten su expresión. Así, la música, los colores del templo, los olores, los pasajes bíblicos, y, en general, todos los simbolismos religiosos aceptados oficialmente en el culto, le dan matiz a la experiencia que el sujeto ha de vivenciar. El propósito de toda experiencia religiosa es, finalmente, un encuentro entre el hombre y Dios, mismo que alimentará la alegría, la bondad, el arrepentimiento y la conversión.

Así, la experiencia religiosa se vive de modos específicos en México. Por ello, resulta relevante conocer aspectos de la historia de algunas iglesias en México, porque de acuerdo a su conformación se establecen las bases en las que el sujeto estará propenso a vivir su religiosidad. Puede ser una religiosidad con distintos grados de adhesión; ya sea extrínseca en donde la religión se asume como una tradición que generalmente se relaciona con un culto popular en donde se reúnen sincréticamente elementos sagrados y profanos. Y puede ser también que la religión se viva como algo intrínseco, como algo que afecta profundamente al individuo y que es capaz realmente de modificar su estilo de vida procurando una constante conversión a Dios.

Por último, la forma en que el individuo se apropia de su realidad le predispone a asumir ciertas actitudes sobre el mundo en que se desenvuelve. Desde luego que la religiosidad no es sino uno entre muchos elementos que influyen en la conformación de actitudes, pero hablando particularmente de ella, es posible pensar que hay diferencias de actitud entre personas de diferente denominación religiosa dependiendo también del grado de adhesión a ese culto y a las bases doctrinarias que ahí se sustentan.

De esta forma, el presente trabajo tuvo como objetivo realizar un estudio teórico sobre la influencia que el fenómeno religioso tiene sobre la conformación de la subjetividad,

hablando específicamente del cristianismo, pues las iglesias a las que se hará referencia se encuadran dentro de este sistema.

La tesis que aquí se sustenta es que la religiosidad es un elemento importante —aunque desde luego no el único— en la conformación de la subjetividad, es decir, la manera en que la persona piensa, siente y vive su entorno, en otras palabras, la forma en la que apropia su realidad circundante. Se sostiene que desde la religión el individuo va adoptando actitudes y creencias de acuerdo con el sistema doctrinario en que se encuentre. Pero también se afirma que la religiosidad traspasa el ámbito institucional y se integra en las estructuras del sujeto, en cualquier actividad que efectúe. Para la sustentación de tales afirmaciones, se exponen los puntos de vista de los autores consultados así como algunas notas y comentarios periodísticos recopilados de algunos diarios.

El trabajo se presenta en dos partes, cada uno con sendos capítulos. En la primera parte, se abordan aspectos teóricos que no hacen referencia directamente al contexto mexicano aunque posibilitan una perspectiva más amplia. Así, el primer capítulo muestra algunas definiciones y modos de entender la religión que han sido escritas desde algunas áreas del saber como la historia, la antropología, la filosofía, la psicología y otras. En el segundo capítulo, se mencionan los elementos que conforman la experiencia religiosa y sus implicaciones en la conformación de la vida cotidiana.

En la segunda parte, el fenómeno religioso es revisado específicamente en el contexto mexicano, y en referencia al cristianismo. Así, en el tercer capítulo se expone *grosso modo* el origen y desarrollo de algunas iglesias en México. Específicamente, fue considerada la iglesia Católica Apostólica y Romana por su evidente importancia en la historia de México y por su representatividad actual. Las iglesias Evangélicas (surgidas del movimiento de Reforma con Martín Lutero) son otro grupo estudiado, porque igualmente se han consolidado como instituciones que han incrementado notablemente su número de fieles y asimismo han participado en algunos asuntos de la vida nacional. Finalmente, consideramos a los Testigos de Jehová por ser una asociación que cuenta con tradición en la historia de México durante el siglo XX, en cuanto a su destacada labor difusora de mensajes bíblicos; prácticamente no hay hogares en México que no hayan sido visitados por esta asociación. Consideramos, no obstante, que resulta importante realizar estudios de

las diferentes denominaciones religiosas que tienen presencia en México y cuya expansión está siendo evidente.

Por último, se presenta el cuarto capítulo conteniendo algunas notas y comentarios en torno de las actitudes que se gestan desde el fenómeno religioso. Hoy día el debate sobre los temas religiosos es cada vez más frecuente y ya forma parte de la vida política, social, y desde luego, moral del país. Lo mismo se habla de la participación de las iglesias en materia jurídica y en los medios de comunicación, que de aspectos como el aborto y los métodos de planificación familiar. Los temas escogidos para explorar algunas actitudes son la sexualidad, la política y la percepción que se tiene de otras denominaciones eclesíásticas.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I. APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE RELIGIÓN

Podría decirse junto con Pike (1960) que la religión “es la suma de creencias, sentimientos y prácticas individuales y sociales” (p. 350) que giran en torno de una figura divina, sobrenatural, infinita, eterna, incognoscible, etc. Hablaríamos luego de doctrinas e instituciones o iglesias con cierto tipo de organización y dinámica. Después de todo, parece existir en la mayoría de las personas una idea relativamente clara de aspectos fundamentales como el nombre de afiliación religiosa, aspectos de su credo, de su deber, de las iglesias que pertenecen al mismo culto, etc.

Pero si bien es cierto que la definición expuesta proporciona elementos generales útiles, también lo es el que, como cualquier definición, resulta incompleta. Sería vano, entonces, hacer un listado de definiciones para elegir una o desprender la propia dado que adolecería de la misma deficiencia. Más importante en cambio, es hacer un recorrido por algunos ángulos o formas de entender lo religioso y sus diversas implicaciones, para aprehender tantos de sus elementos como sea posible, aún cuando no se llegue a una definición específica.

1.1 DEFINICIONES GENERALES

Un primer acercamiento podría ser a través de la etimología, tal como lo hace Konig Frantz (1964); si se parte del verbo *relegere*, dice, se tiene que la religión es una “reflexión sobre una cosa importante, escurpulosidad concienzuda con respecto a personas y cosas, temor, piedad y esmerado cumplimiento de los deberes frente a poderes superiores” (p. 1157).

También menciona otros verbos de los cuales puede partirse, como *religio* que se refiere al incumplimiento (delitos y sacrilegios) en el terreno de lo santo, implica la conducta humana, su dirección y su meta así como las funciones desprendidas del ámbito divino (más adelante se verán otras formas de entender la palabra *religio*); si se parte de San Agustín, *religare* es igual a atar. atarse a la divinidad.

Konig apunta lo insuficiente de estas aproximaciones y prefiere entender la religión como una esfera dentro de la cual existen vínculos activos y pasivos entre hombres y poderes

sobrenaturales, el hombre depende de esos poderes, los venera y los sirve, pues de ellos depende su salvación o ruina. La religión, agrega, afecta a todos los hombres y sólo es sometida por la violencia física y moral; puede darle, tanto al individuo como a la comunidad, un sentido a la existencia.

Así, encontramos que la religión el individuo entrega a la divinidad o a los poderes sobrenaturales algo de sí: servicio y obediencia, pero también, recibe y encuentra respuestas a sus interrogantes existenciales esperando recibir la salvación. Hombres y poderes sobrenaturales no pueden separarse en la noción de religión (en adelante utilizaremos términos como poderes sobrenaturales, divinidades, dioses, Dios, etc., para referirnos a una misma categoría).

Cuando se habla de religión, se habla no del hombre en abstracto sino de hombres y mujeres concretos, todos intentando someterse a los designios sobrenaturales. En este sentido, no todos se someten de la misma forma sino que la gente “debe estar a lo que le enseña el catecismo y la voz de sus pastores (...) Entre los letrados, algunos tienen la obligación estrecha de estudiar y examinar la religión (...) Los magistrados y los que están revestidos de autoridad pública tienen necesidad de este estudio” (Nonohotte, 1972, p. 143). Hay pues, en toda religión, una estructura abierta —en algunas más, en otras menos— a la inserción de nuevos integrantes que han de sumarse y someterse voluntariamente y creer en lo ahí sostenido, porque la religión no puede entenderse sólo con la razón, dice Nonohotte (1972), sino con la certeza de su revelación; es decir, la gente no conoce lo divino, se le revela, así lo cree y debe estar dispuesta a sacrificar su orgullo, su placer y su propia independencia.

De esta forma, se tiene que la relación entre humanos y divinidad se halla institucionalizada, cada institución religiosa dice poseer la revelación de cómo han de conducirse sus fieles, cuál será su doctrina, cuáles los medios para alcanzar contacto con aquella fuerza suprema (sacramentos, evangelización y otras labores).

Si en este momento se especifica más haciendo referencia particularmente a la religión cristiana, puede agregarse que se trata de instituciones no democráticas. Y según Hershel (1972) no lo son, no pretenden serlo ni pueden serlo según su sustento doctrinario, pues son orgánicas, esto es, semejantes a un cuerpo, donde cada miembro está ahí no porque se le halla elegido sino porque así ha sido querido y revelado por Dios, a través de sus ministros. Se trata, pues de grupos jerárquicos.

1.2 HISTÓRICA

Sin embargo, estos elementos esbozados de la religión, tanto creencias como prácticas, no han permanecido inmutables a lo largo de su historia. Por ello, en algunos textos, incluso en diccionarios, al intentar definir la religión se recurre a una revisión de su pasado. Según Paupard (1987), se encuentra ya un antecedente de la religión en los griegos, aunque es con los romanos donde cobra cuerpo. En un principio, en lo que posteriormente llegó a ser el Imperio Romano (Roma en su pasado antiguo pasó de un sistema monárquico a una república y luego al imperio), *religio* significaba en singular un escrúpulo y en plural los ritos. Luego sobreviene el final de la República y en su correspondiente crisis comienzan a surgir lugares comunes sobre la religión que le darán directrices determinantes a la historia occidental. Surgen atacantes y defensores de la religión, Lucrecio entre los primeros, Cicerón entre los segundos. Para Lucrecio, *religio* es un sistema de amenazas y promesas que cultiva y desarrolla el fondo temeroso de la naturaleza humana, que abrumba al hombre, contra el cual se revela si es noble y valeroso y sobre el que triunfa gracias al conocimiento científico y a la sabiduría filosófica” (Paupard, 1987, p. 1499) Para Cicerón *religio* significa “respeto que el individuo siente en lo más profundo de su ser frente a todo ser que es digno, de lo divino en particular. Este respeto se manifiesta en el esmero con que participa en los ritos y en los demás gestos tradicionales de la sociedad” (*Ibid.*, p. 1498).

Los primeros cristianos basaban su fe en las escrituras que les hablaban de Dios y en su culto le oían. Aunque no utilizaban el término *religio* terminaron haciéndolo por el hecho de vivir en el Imperio Romano; su *religio* era una serie de convicciones y de prácticas a las que ellos se unían, les significaba el único camino para la salvación.

Posteriormente, el Imperio Romano se convirtió paulatinamente en cristiano, y la religión pasó a ser un orden público con sustento en el emperador, depositario de la ley divina; significaba igualmente el amor del individuo hacia Dios y, también, designaba la disciplina de los bautizados quienes habrían hecho votos de perfección

En el siglo XIII, la religión es un orden autorizado por el magisterio donde se exalta la perfección cristiana. El cruzado, el peregrino, el rey de Francia, se adjudican el adjetivo de religiosos en tanto se condujeran conforme a sus votos y obligaciones. Se habla entonces de una

religiosidad plural donde no se exigía radicalmente ni castidad ni pobreza ni obediencia. Comenzó a verse la religión cristiana como una serie de buenas costumbres, ésta pasó a ser un hecho de civilización, de cultura

En el siglo XVI, con la Reforma, surge un intento de restablecer, entre otras cosas, una predicación bíblica a fin de procurar el orden civil y cristiano, y desde el siglo XVI, se hablará de dos religiones: la católica y la protestante. Desde el siglo XVII se hablarán de varias religiones: islamismo, judaísmo, etc. Así, dice Paupard (1987) “Las grandes religiones del mundo se ven como grandes sistemas de creencias, de ritos y de prácticas que conforman las naciones, y que se oponen entre sí ya que pretenden regular de forma exclusiva las relaciones del hombre con Dios (...) Una religión es un conjunto de leyes, de creencias, de prácticas exteriores, codificadas y visibles” (p.1499) En otras palabras, se afirman los elementos antes expuestos sobre la religión y se añade: “La fe degenera en prácticas sopesables, la caridad en prácticas codificadas. Entonces se inicia una protesta interior, (algunos) comienzan a asegurar que la religión no es un conjunto de cosas que creer o que hacer, sino una moral sentida, una escucha, una piedad vivida” (p. 1499). Se sale, pues, en defensa de la emotividad, del apasionamiento, de adherir rasgos emocionales a las ideas y a las prácticas. Ante la mal llamada Contrarreforma, se establecen guerras en nombre de la verdad divina y es en ese momento cuando la religión vuelve a verse como una autoridad opresora, la fe como poco razonable o fuera de la razón, civilización y religión se distancian prefiriéndose evidentemente la primera.

En el siglo XVIII, con los cambios provocados por la gran revolución, la ciencia, la afirmación del hombre y del ciudadano junto con la búsqueda de la esencia de la religión, se llega a la recapitulación hegeliana donde la religión significa en primer lugar una vivencia personal profunda. Esa vivencia a lo largo de la historia se exterioriza y se estructura en las representaciones inventadas por los hombres y que lo determinan (Paupard, 1987).

De este modo, la serie de transformaciones acontecidas en el interior de las religiones incluye la proliferación de sectas (grupos que se separan de la matriz) y el surgimiento de nuevas religiones basadas en supuestas revelaciones divinas. Asimismo, la religión siempre, o casi siempre, implica tomas de posición. Se le defiende o se le rechaza, pero pocas veces le resulta indiferente al individuo, hay apasionamiento aún cuando el creyente no sea tan apegado a una acción doctrinal. Por ello es motivo de constantes revisiones en su interior para tratar de no

perder injerencia en la vida cotidiana

1.3 ANTROPOLÓGICA Y SOCIOLOGICA

Por otra parte, es evidente que el individuo religioso ha existido antes que las religiones como instituciones, así que varios estudiosos han volcado su interés hacia aquellas edades de piedra, a fin de encontrar luces sobre los orígenes y características del sentimiento religioso así como de su evolución.

Por citar algunos casos, hallamos investigadores que sin salir de sus cuartos de estudio para observar directamente el fenómeno en sociedades “primitivas”, basaban sus afirmaciones sobre razonamientos lógicos. Hoy día se les conoce como racionalistas y de entre ellos destaca Taylor, quien afirmaba que los llamados hombres primitivos practicaban el animismo, es decir, la creencia en una pluralidad de seres espirituales, y sólo es hasta después cuando devino el monoteísmo. Marrett, en tanto, empleó el concepto de “maná” para designar la creencia en un poder impersonal, sobrenatural, como fuerza maligna pero controlable mediante ciertos ritos. A diferencia de Taylor, Marrett supuso que la primer forma religiosa fue el monoteísmo y éste fue degenerando en un politeísmo. Otro personaje destacado es sin duda James Frazer, él suponía que el factor principal en el ser primitivo era la ignorancia, que dio pie a la magia como medio para conocer; la presencia de magos fue implicando el uso de ritos y de rendir culto al alma. De los magos y sus cultos se fue dando pauta a la aparición de la religión con todo y su organización sacerdotal. Malinowski, coincide con Frazer en cierta presencia de la magia como fuente de poder intangible o maná; luego se da el salto a la religión cuya meta es inculcar valores socialmente aceptados y legitimados. Concluye que el conocimiento empírico, las creencias mágico-religiosas y rituales de los primitivos, surgen de las mismas estructuras mentales que dieron pauta al establecimiento de la religión y de la ciencia en Occidente. Posteriormente, otros investigadores como Paul Rodin, afirmaron que la sociedad primitiva es tan compleja como la occidental, se trata de individuos en el mismo nivel evolutivo, pero con costumbres e intereses divergentes (CIESAS, 1989).

Otro momento en este tipo de indagación se da con explicaciones funcionalistas y estructuralistas bajo la disciplina de la antropología social, con Emile Durkheim como uno de sus

iniciadores; él señalaba a la sociedad como el objeto de su adoración pues las emociones religiosas tienen lugar en la sociedad; ésta debía procurar las relaciones, la integración y el orden social. La religión pasa a ser un instrumento de normatividad.

Hay otros personajes que se mueven dentro de la línea de la antropología considerando a la ansiedad como un elemento de suma importancia en las sociedades primitivas, por ejemplo, el miedo a que no llegue la lluvia está presente en pueblos cuya principal subsistencia se basa en la agricultura de temporada. Entonces surgen los ritos para tratar de calmar la ansiedad (CIESAS, 1989).

Sea la religiosidad vista desde sus orígenes en los periodos paleolítico, mesolítico y neolítico, o dentro de las instituciones religiosas desde su nacimiento y crecimiento hasta el día de hoy; lo que le ha sido característico siempre es el empleo de representaciones. Los objetos y ritos religiosos tienen importancia en tanto son canales para la manifestación de lo sagrado (hierofanías), e incluso simbolizan el comportamiento mismo de eso sagrado o una característica inherentemente suya. El lugar de las prácticas religiosas, por ejemplo, no es un lugar cualquiera, es lo sagrado más la extensión sin forma que le rodea, es el centro de gravedad de la existencia en donde ha de erigirse la iglesia destinada al establecimiento de comunicación con los dioses. Ese lugar debe poseer ciertas características y demás significados. Como apunta Mircea Eliade (1973), debe significar una abertura hacia lo alto para el establecimiento de esa comunicación, pues toda divinidad reside en las alturas, por encima de lo mortal, denotando superioridad. Todo ser religioso desea estar en contacto con ese espacio sagrado porque tiene el afán de ubicarse en una realidad objetiva, en un momento real y eficiente, no en una apariencia. Por eso construye su espacio sagrado intentando reproducir la obra de sus dioses.

Así como en un principio era el caos y luego intervino la fuerza divina para crear el cosmos, de igual forma los individuos llegan a un territorio-caos para edificar su espacio santo y establecer el cosmos; en otras palabras, llegan para un nuevo nacimiento. El lugar establecido debe considerarse próximo al cielo, por eso se busca estar en montañas, poner palos altos en el centro del lugar o edificar templos; mas si llegase a destruirse este espacio sagrado, se vuelve al caos y los destructores serán demonios a quienes habrá de combatir de alguna manera. Pero sobre todo, cuando se habla de espacio sagrado, se trata no tanto de un espacio geométrico, sino de un espacio existencial, o sea que se vive como centro, como lo alto, no que en verdad sea lo

más alto. No hay problema entonces si proliferan los centros religiosos pues “todos los símbolos y los rituales concernientes a los templos, las ciudades y las cosas derivan, en última instancia, de la experiencia primaria del espacio sagrado” (Eliade, 1973, p. 56). Lo importante es que el templo es santo y continuamente purifica al mundo. Cuando el individuo cruza el umbral de ese lugar, se aísla del mundo y cree vivir en un cosmos puro y santo, igual a aquel momento de la creación

Además del lugar, el tiempo puede vivirse como sagrado; hay un lugar y tiempo profanos como hay lugar y tiempos sagrados. El tiempo sagrado es reversible, hay una permanente reactualización a través de la liturgia que permite vivir las diferentes fiestas cada año, es una “eternidad circular”. Es el comienzo del tiempo donde tiene lugar la creación; por eso cada año nuevo significa una reactualización de la cosmogonía, una reanudación del tiempo puro existente en el momento de la creación y que se restaura. Esta reactualización constante de los actos creadores constituye el conjunto de fiestas, el calendario sagrado o año litúrgico. En este contexto, cada festividad se vivencia como si fuera en el tiempo original, y el hombre religioso ha de recurrir a los períodos de este tiempo por ser sagrados e indestructibles, encontrando aquí la oportunidad de transformar su existencia para hacerse más semejante a su modelo divino.

Lo anterior no significa necesariamente un eterno retorno de la vida, es decir, un continuo morir para renacer en el mundo y mejorar de vida en vida, no lo es en el judaísmo, pues el tiempo tuvo su comienzo y tendrá su fin, no es cíclico. En este sentido dice Eliade (1973). “Yahvé no se manifiesta ya en el tiempo cósmico (como los dioses de otras religiones), sino en un tiempo histórico, que es irreversible Cada nueva manifestación de Yahvé en la historia no es reductible a una manifestación anterior, (mientras que en la liturgia cristiana) no se trata ya de un tiempo mítico sino del tiempo en que Poncio Pilatos gobernaba Judea (...) El cristianismo conduce a una teología y no a una filosofía de la historia, especialmente la encarnación en la persona histórica de Jesucristo, tienen un fin trans-histórico: la salvación del hombre” (p.98).

Se cree que Dios se halla presente en su creación, en todo el cosmos y desde ahí busca hacerse presente en la experiencia del hombre Éste percibe al cosmos mediante símbolos, el cielo le significa la distancia infinita, la tierra es la madre y la cuidadora espiritual Todo el cosmos es un organismo vivo y sagrado. En esta línea, un elemento de suma importancia del cosmos simbolizado es el agua. Para el creyente es fuente de regeneración y de purificación; por una parte representa la muerte y la sepultura, pero por la otra, la vida y la resurrección. Por

ejemplo, en la Biblia el agua es destinada para la muerte de los pecadores en el diluvio. En el otro sentido, el agua es presentada en el Nuevo Testamento como medio de purificación a través del bautismo, donde igualmente se le da muerte al pecado y el hombre se santifica y recibe diversas gracias.

La lista de símbolos es larga y varía según la religión de que se trate, lo relevante ahora es destacar la paradoja de estas manifestaciones de lo sagrado o hierofanías, donde una piedra puede ser revestida de esa presencia sagrada y dejar de ser un objeto cualquiera por lo que está significando aunque, al mismo tiempo, continua siendo morfológicamente la piedra. Lo que es tenido como profano puede llegar a ser sagrado. Por ejemplo, la piedra sagrada era antes una piedra profana, pero después de ser objeto de la manifestación divina, siguió siendo piedra aunque ahora sagrada. No hay pues una distinción absoluta entre objetos profanos y objetos sagrados sino que lo son según lo experimenten los hombres religiosos. Esa vivencia de lo sagrado, sostén de su religiosidad, aún en los tiempos arcaicos de la cultura, vivir como humano era un acto religioso, afirma Eliade (1980), pues comer, tener vida sexual y trabajar tienen un valor sacramental, “lo sagrado no es una etapa en la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de esa misma conciencia (...) la experiencia de lo sagrado es inherente al modo de ser del hombre en el mundo, sin la experiencia de la realidad —y de lo que no lo es—no podría construirse el ser humano” (Eliade, 1980, p. 147).

El ser religioso, a quien aquí se le puede adjetivar como cristiano, se vuelve receptor de tres momentos que existen en torno de la divinidad: vive sabiendo que hubo un momento o edad de oro en la cual se encontraban en total armonía el hombre y su creador, era la vida en el paraíso. Este hombre vive también sabiéndose perteneciente al tiempo presente; es el tiempo de la caída, de la ruptura con su dios por haberle desobedecido. Al mismo tiempo, le sostiene la idea del advenimiento de una tercera edad, el momento de la restauración o vuelta a la edad de oro que se comienza a vivir —y a ganar—desde el momento presente. Tal es el proceso narrado en cualquier Biblia cristiana dentro del libro del Génesis. Desde el capítulo tercero se dan las sentencias características a la vida del hombre en su caída y la promesa de vencer a la serpiente (el mal) y devolverle la vida eterna al ser humano (las versiones bíblicas consideradas aquí son *La Santa Biblia*, versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, utilizada en denominaciones protestantes, y *la Biblia de Jerusalén*, versión utilizada en denominaciones católicas) La Biblia,

para el cristiano, es palabra de Dios. Pero es una palabra con varios sentidos; posee metáforas, parábolas, etc., necesita ser interpretada y lo es bajo las luces de la religión, de ahí la necesidad de su existencia como iniciadora, facilitadora y guía; en fin, como la propiciadora de los medios puestos al alcance del creyente para su salvación

Los ritos, las pautas de conducta, símbolos y creencia en poderes sobrenaturales, no han sido exclusivos de la religión sino que han estado presentes en otras actividades. Por ejemplo, para algunos investigadores de las culturas “primitivas”, la religión nace de la magia o ambas eran una misma cosa. Y a pesar de lo anterior, es tajante el rechazo hacia la magia hecha por las religiones, al menos para las contemporáneas. Así, pueden señalarse algunos puntos de convergencia y otros de divergencia, pues a fin de cuentas, se habla de conocimientos sobre lo no físico. Ambas, por citar rasgos, surgen o actúan en situaciones donde hay tensión emocional, ofreciendo escapatorias de esas situaciones. Una diferencia estriba en que la magia se pretende controlar las fuerzas invisibles a fin de alcanzar una meta determinada, en cambio, en la religión todos los actos se hallan encerrados en sí mismos y en relación con el o los dioses (Hershel, 1979)

Hablando de dioses, también cabe el señalamiento de que no sólo se les puede denominar así a las figuras centrales en las religiones sino a todas aquellas fuerzas invisibles que parecen influir en la vida humana; tal es el caso del nacionalismo y del cientificismo, en cuyo derredor también se involucran sentimientos, creencias, prácticas y símbolos; de hecho, según Hershel (1979) todas las ideologías contienen potencialmente el fundamento de una forma de religión, incluso las ideologías crítica de ésta como el marxismo, “la religión es el opio del pueblo” se diría, no como ataque, sino significando un sistema de enajenación. A este respecto dice Mircea Eliade (1973): “El proceso de desacralización de la existencia humana ha desembocado más de una vez en formas híbridas de magia ínfima y de religiosidad simiesca; (en) la estructura mitológica del comunismo y su sentido escatológico (...) Marx recoge y continua uno d los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, a saber: el papel del Justo (o sea el elegido, el ungido, el proletariado) cuyos sufrimientos son llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo” (p.173). Es decir, según Eliade, Marx habla a fin d cuentas de una lucha del bien contra el mal, al modo religioso, una lucha de Cristo contra el anticristo, el primero representado por el proletariado y el segundo por la burguesía. Aquí también hay una edad de

pro, antes con la vida comunal, donde se dice, todo era de todos según sus necesidades; la edad de la caída sería el momento actual del dominio de burgueses o capitalistas sobre el proletariado, por último sobrevendrá la tercer edad con el establecimiento del comunismo.

Independientemente de lo polémico de las afirmaciones, tanto de Marx sobre la religión como de los críticos de Marx, baste este caso para ilustrar lo cerca que está lo religioso de la mayoría de las personas, no sólo en cuanto a ideología o teorizaciones sino en su visión misma del mundo, en sus actividades. Lo religioso sobrepasa a las religiones como instituciones y se instala en prácticas muchas veces contrarias al adoctrinamiento oficial. Religión y religiosidad no parecen tener necesariamente una exacta correspondencia, pues lo que postulan las iglesias no es necesariamente lo que practican sus fieles y, por otro lado, criticar a la religión no excluye comportamientos religiosos.

Más específicamente, existen dentro de las iglesias actividades que se podrían agrupar bajo la categoría de "religiosidad popular", sustentada por gente no particularmente entrenada en cuestiones religiosas formales. Este estrato popular se halla opuesto en algunas ocasiones a la élite eclesial. Lo que le hace continuar adherida a sus denominaciones es fundamentalmente su sentido de pertenencia; sólo así puede permanecer constituida una organización. Este sentido de pertenencia puede verse reforzado si la persona se sabe incluida dentro del conjunto y, específicamente, en una unidad pequeña o microsistema; entonces con mayor probabilidad se responsabilice de sus actos y mostrará lealtad (Gruson, 1972). Cada unidad o microsistema va conformando un escalonamiento, que de no haberlo, la persona se sentirá tan poco importante que pensará que cualquiera puede desempeñar las labores de ella. Esto sucede sobre todo en las iglesias de numerosa congregación donde es fácil indiferenciarse entre la "masa" e ir perdiendo el sentido de obligatoriedad de sus prácticas; además, la misma masificación de algunas iglesias les impide tener el control del aprendizaje de los preceptos divinos enseñados, éstos no son interiorizados homogéneamente y a veces ni siquiera son interiorizados. Otra consecuencia de tal masificación es la burocratización, y por ende, el distanciamiento progresivo entre autoridades y fieles. La alternativa que se practica en estos casos es buscar la división de la masa en tantas unidades como convenga para el mayor control y sentido de pertenencia de sus integrantes. Y sin embargo, esta religiosidad popular representa una fuerza vital en la iglesia, sus cultos y todo lo que envuelven testimonian un orden tradicional. Según Paupard (1987), las jerarquías de la iglesia

propondrán una cultura cristocéntrica —evidentemente habla de las denominaciones cristianas y particularmente de la católica— caracterizada por prácticas ascéticas; en cambio, la masa, o el pueblo optará por una cultura basada en la tradición oral donde no fácilmente se distinguen lo sagrado y lo profano y las fiestas religiosas son vividas bajo cierta intensidad. Esto anima las prácticas de la religión en el ámbito global (se abundará más sobre este punto cuando toque el turno de hablar específicamente de las características y dinámica de las iglesias con mayor número de adeptos en México).

La religiosidad popular es característica de los tiempos actuales, pero paradójicamente, también lo es la creciente secularización. Se ha dicho que lo religioso trasciende a las religiones y se adhiere codificadamente a un sin fin de ideologías y actividades, aunque en un nivel consciente se le rechaza. A su vez, dentro de las religiones están las personas cultas, la jerarquía, así como los sectores populares o la “masa”. Tratar de entender el fenómeno religioso implica de alguna manera entender lo complejo y paradójico de lo mencionado. Para comprenderlo es necesario hablar del individuo en sociedad, una sociedad conformada por estructuras o sistemas que lo influyen y que son influenciadas por él, aunque en menor escala; así la política, la economía, los aparatos judiciales, la ciudad, la familia, el trabajo, la vivienda, etc., y desde luego la religión, son sistemas y estructuras, subsistemas y subestructuras, macro sistemas y macro estructuras en las que se inserta el sujeto. Habrá que visualizar la religión desde ahí, como estructura social, como elemento de la vida cotidiana, y ésta como elemento sociológico. Así Agnes Héller (1987) entiende la religión como un a comunidad ideal. Comunidad porque integra, hay orden de valores y produce una “conciencia de nosotros”. Ideal porque, por un lado, puede existir en dirección contraria de la estructura de la comunidad real y de una sociedad determinada, puede integrar sectores heterogéneos como ricos y pobres, blancos y negros, nacionales y extranjeros, y por otro lado, ejerce su influencia en tanto que poder ideológico. La relación entre comunidad ideal y comunidad real varía según las sociedades y regiones, en algunas sociedades primitivas suelen coincidir, en otras, la comunidad ideal representa una forma de integración nacional (p. ej., el judaísmo). Puede constituir también el soporte de varios estados (el caso de Grecia en la antigüedad), pero igualmente puede significarse como una lucha contra otras formas de integración como el estado (como en el caso del cristianismo primitivo), aunque desde luego, esa relación entre formas de integración varía en el transcurso del tiempo y

puede cambiar el rumbo de la historia. Desde otro punto de vista, toda integración supone la desintegración del orden anterior

La religión cumple su función comunitaria, se exige como una necesidad social. Su labor como comunidad ideal juega un papel determinado en la reproducción socioeconómica de cierto contexto social; en ella existe una representación colectiva sobre la base de la mencionada dependencia de la humanidad con lo trascendente. Es un fenómeno de alineación, pero secundario, porque es una consecuencia de la alienación social. Según Sèller (1987), las formas de alienación son diversas: "1) La ordenación social es una creación de potencias trascendentes, o bien ésta es tal como es porque las potencias así lo han querido o permitido (p. Ej., Decir que el mundo es malo porque es una prueba de Dios) (...) 2) Nuestras acciones están dirigidas, encaminadas o influenciadas por potencias trascendentes (...) 3) El sistema de valores nos viene dado por potencias trascendentes. Son ellas las que han establecido nuestros principios morales, el bien, lo que se debe de hacer" (p.163). Las consecuencia de todo esto son los premios y castigos.

En cuanto a su influencia, las ideologías y motivaciones de una religión pueden servir de bandera en acciones genéricas; en cambio, en la vida cotidiana, generalmente cumplen funciones particulares. Hoy acontece que la religión es en algunas regiones del mundo básicamente convencional y sólo en algunos casos sirve de motivador de acciones genéricas, como cuando algunos sacerdotes antifascistas se resistieron a Hitler; y aún en estos casos, se conserva la particularidad, es decir, hay como trasfondo de las acciones genéricas una satisfacción de las necesidades particulares (Heller, 1987).

Al mismo tiempo, las acciones conscientemente genéricas están predominantemente subordinadas a lo político y a lo social, ejemplo de ello son algunos pueblos conquistados. En ellos, la gente deseaba pelear por su libertad y se encomendaba a Dios para recibir ayuda, lo hacían los laicos y los miembros de las órdenes religiosas. Las religiones buscan que sus integrantes no se desprendan de la colectividad, pues se está en presencia de la ley, de lo absoluto. Las individualidades sólo pueden imponerse en la religión cuando ésta se encuentra en su proceso terminal o cuando surge una nueva religión que compite con la existente. La religiosidad popular pareciera una suma de individualidades que va orillando a la religión a modificarse para no perder su cohesión.

Se dice que la religión está regulada en última instancia por la economía, pero la religión le da forma. Ante eventos naturales cotidianos como nacimiento, madurez emparejamiento y muerte, se corresponden actos religiosos como bautismo, matrimonio, sepultura eclesiástica; pero también interviene directamente en la vida cotidiana, por ejemplo, descansar el domingo (o el sábado), y ayuda a regular lo económico bajo preceptos de obras de caridad, diezmos, etc. Vivir según alguna religión implica creer en los dogmas fundamentales pero también, orientar el modo de vida según las exigencias y formas que aquella religión dicte. Si la religión ya no da forma a la vida cotidiana en aspectos básicos por lo menos, se ha convertido en una formalidad (Heller, 1987).

La religión pretende regular las acciones humanas por considerarse fuente de presencia divina, pero como se expresó, no es la única, tiene frente a sí a los cambios sociales, políticos y económicos que incluso la influyen. Por citar un caso, se tiene el crecimiento técnico e industrial que modifica las actividades humanas en lo general y en la religión en particular, antes se demandaba la asistencia diaria a las iglesias y a permanecer tiempos más prolongados que hoy en día; actualmente, con el ritmo de vida de grandes ciudades, es harto difícil tal disciplina y las iglesias han optado por otro tipo de pautas. No obstante, nada le quita a las iglesias su capacidad de injerencia en la vida cotidiana, ya que posibilitan finalmente la interiorización de valores genéricos, una ideología universal pacificadora; o una ideología que también puede ser y ha sido condicionante de guerras. En todo caso, las iglesias son sistemas posibilitadores de superar cierto tipo de cotidianidad (Heller, 1987).

Decir que las iglesias son sistemas es reevaluar su funcionamiento, pues la religión obedece a estructuras profundas, se conforma mediante reglas cuyos datos son sincrónicos, distribuidos diacríticamente en el tiempo. Bajo esta óptica, la religión no posee una historia ni la historia se define por una religión, sino por restos incompletos suyos. En otras palabras, la religión es un sistema complejo del cual sólo una parte "fractal", o ramificación, está presente en el ahora. Por ejemplo, el ahora del budismo es sólo una ínfima parte del budismo que ha existido, y éste a su vez es sólo una parte del budismo tal como sistema ideal. En otro caso, "la teología cristiana constituye un sistema que se puede describir en términos perfectamente sincrónicos. Su historia forma a su vez otro sistema que mantiene con el primero relaciones de interdependencia muy complejas" (Couliano y Eliade, 1980) El sistema es como un tronco del cual derivan

ramificaciones o fractales diversos. En el mismo caso del cristianismo, se puede hacer un análisis de la figura de Cristo de quien se desprenden diversos fractales o arreglos binarios. Es decir, Jesucristo fue divino o no divino, si fue divino pudo ser sólo divino o no sólo divino; si fue humano pudo ser no sólo humano o sólo humano; pudo ser divino y humano en forma separada o sin separación, con o sin confusión de naturalezas; pudo ser alguien ni divino ni humano (algunos supondrán, por ejemplo, que en realidad se trató de un extraterrestre). De manera semejante, pueden pensarse una gran cantidad de arreglos binarios para analizar el sistema divino respecto de sus tres personas; si son una misma substancia, si es una con tres nombres, si son idénticos, si hay superioridad, etc. (Coulano y Eliade, 1980).

De acuerdo con esta perspectiva, en toda crítica o análisis deberá precisarse si está encaminada a la religión con arreglos binarios o a ciertos fractales ubicados en determinados períodos. Hacerlo puede evitar generalizaciones y facilitar el entendimiento del fenómeno.

1.4 FILOSÓFICA

La actitud crítica no puede estar ausente, y desde ahí algunos autores han tratado de entender la religión, como un modo de alienación como se ha apuntado ya; como un proceso de volver pasiva, sometida y resignada a la gente; como medio de deshumanización, de rechazo de lo natural para optar por la infundada e improbable sobrenaturalidad divina; como instrumento de explotación de conciencias; como sistema coludido con el Estado para manipular vidas; como enfermedad social, como neurosis, como estorbo para la felicidad, etc. Varios autores se cuestionan la existencia de divinidades, Nietzsche, por ejemplo, habla de la muerte de Dios para reafirmar al superhombre. Otros autores critican a las doctrinas religiosas adjetivándolas de represoras y antinaturales, y otros más critican las prácticas cristianas, su culpa ante la generación de guerras, ante la institución de la Santa Inquisición con todos sus elementos de castigos, etc. Las críticas son abundantes y los argumentos presentados por algunos son sólidos. Sin embargo, tiene razón Stuart Mill (1986) cuando afirma que generalmente se habla de la falsedad o verdad de las religiones sin ocuparse de su utilidad y que las críticas que se le hacen giran sobre lo más obvio: las guerras, las muertes que han provocado, siendo todo ello externo a su predicación; es decir, se trata de un momento o fractal del sistema ideal, diríamos, y que hoy día no se presenta en esas magnitudes.

Cierto es que la religión puede no convencer intelectualmente a alguien, los argumentos más utilizados son tomados de la escolástica y pueden también debatirse, dudarse y rechazarse. De igual forma puede hacerse lo mismo con argumentos en contra de la religión, probar o rechazar la existencia de Dios en el plano científico es quizá imposible, los científicos no suelen ocuparse de ello pues la ciencia trata con fenómenos naturales y la religión se ubica en dirección de lo sobrenatural. Esto no impide que científicos como Stephen Hawking (1994) se cuestionen sobre la existencia o el papel de Dios, pues de acuerdo con sus investigaciones el universo es auto contenido, nada externo parece afectarle; en el origen del universo no hay lugar para la presencia y acción divina, y que por lo tanto, qué lugar puede quedar para Dios (a menos claro, que se entienda esta existencia divina de otra forma, por ejemplo, como un panteísmo, como sinónimo de panteísmo, como sinónimo del universo, o bien alguna otra explicación alternativa a favor de la figura divina).

Parece evidente entonces que cada vez que choquen afirmaciones en contra y a favor de la religión en general, como objeto de verdad, no se llegará muy probablemente a algún convencimiento o acuerdo, pero sí puede pensarse que la religión sale desfavorecida al utilizar argumentos rápidamente debatibles. A fin de cuentas, los argumentos que se utilizan están basados en una lógica formal, es decir, sobre lo concreto (p. Ej., “Dios existe porque hay orden”). La alternativa inmediata es la ubicación de la religión en explicaciones dogmáticas, en afirmaciones que no pueden probarse, ni se desea, sino que se aceptan por la fe como relaciones divinas, y sobre ésta se orienta la razón. No hay ninguna religión que sea “irracional” absolutamente, sino que se trata de una razón sostenida en una tradición diferente al llamado materialismo occidental, una razón sometida a la fe (sobre la relación entre la fe y la razón se abundará en el siguiente capítulo).

Es por la dificultad y esterilidad del tema de la “verdad” en la religión, que Stuart Mill (1986) opta por abordar más bien la utilidad de la religión; al respecto escribió: “Es perfectamente posible que la religión pueda ser moralmente útil sin ser por ello intelectualmente concebible” (p.38). De acuerdo con él, se debe indagar si realmente es indispensable para el hombre, si su utilidad es intrínseca y universal, si de no existir, la humanidad degeneraría en violencia, asesinatos, y todo tipo de violaciones y si los beneficios que brinda no pueden ser obtenidos de otra forma sin los males que le acompañan. Stuart Mill señala que los mayores

avances morales de la civilización se han logrado sin la religión y aun a su pesar, incluso se ha buscado la forma de mejorarla. De cualquier forma, dice, mientras la vida humana esté invadida de sufrimientos, existirá la necesidad de consuelo, habrá el deseo de conocer cosas mayores ante la insuficiencia de la vida y las aspiraciones humanas, y ese deseo puede ser satisfecho en la religión. No se discute la religión como fuente de satisfacciones personales y de elevados sentimientos -nivel cotidiano-, lo discutible, señala el filósofo, es si es necesario ir más allá de lo natural, o si sólo con la educación pueden alcanzarse tales beneficios, incluso sin la aspiración a que la conducta sea premiada extraterrenalmente. Las religiones tradicionales procuran el cumplimiento de obligaciones de sus integrantes, y éstos no lo harán desinteresadamente sino como medio para alcanzar su salvación; es éste al menos un riesgo latente. Por eso se propone como alternativa una "Religión Humanitaria".

1.5 PSICOLÓGICA

Son diversos los ángulos desde donde puede verse el fenómeno religioso, se han visto nada más unos cuantos y de inmediato se desvela su complejidad. Hablar de religiones desde la psicología es igualmente muy complejo, dilucidar su objeto de estudio, su metodología, en fin, todo el nivel epistemológico necesario para dar cuenta de un conocimiento es sin duda tan escabroso como la definición misma de la psicología o más precisamente, de las psicologías. No parecen demarcarse con claridad sus límites respecto de otras áreas del saber como la sociología, la antropología e incluso la biología. Pero nada de lo anterior debe servir para pretextar un acercamiento al fenómeno bajo algún o algunos enfoques psicológicos.

No lo han hecho así algunos psicólogos desde fines del siglo pasado y principios del actual. Es cierto que pueden encontrarse pocos puntos de unidad en sus estudios y en sus resultados, pero al mismo tiempo, es cierto que se cuenta con la diversidad que posibilita dimensionar lo religioso para entenderlo en sus varias aristas.

Podemos mencionar y reflexionar sobre los logros de algunos psicólogos (sin distinguir aquí entre psicólogos, psicoanalistas y fenomenólogos) en sus estudios sobre lo religioso, su dirección para acercarse a la comprensión del fenómeno. De alguna manera varios de los fenómenos considerados como psicológicos han sido expuestos bajo el conocimiento de algunas

ciencias sociales, como ha podido verse, pero es el momento de darle el matiz más psicológico, o sea, hablar sobre las actitudes, sentimientos, cogniciones, estructuras psíquicas, etc., presentes en el individuo religioso o también llamado *homo religious*.

Uno de los primeros estudios con carácter psicológico es el publicado por William James en 1902 donde exploró las manifestaciones extraordinarias de diversas personas cuyas experiencias religiosas las relataron en forma de auto observaciones. En un principio, William James (1986) reconoce el sentimiento religioso como un nombre colectivo, no es un sentimiento exclusivo pues el amor religioso es amor humano, lo mismo con el arrepentimiento y demás eventos religiosos, es, a fin de cuentas, una experiencia humana manifestada hacia un objeto religioso. En apariencia, la religión vendría a ser un arte externo con calidad de medio para obtener favores divinos. Sin embargo, la religión tiene un vertiente más personal, interviene en la conciencia del individuo, en sus merecimientos y en su incompletud. Se trata entonces de una religión personal (o popular), sobre todo en el caso de las religiones cuando inician. Sus pioneros suelen vivenciar más intensamente sus creencias, luego sobrevienen periodos de acostumbramiento o tradicionalismo. De todos modos, una característica propia de toda religión es la apropiación particular que el individuo hace de su sistema de creencias, la religión no sólo se vive en grupo, está presente en la soledad de cada quien, en momentos de algún tipo de crisis. Se trate de una religiosidad en grupo o en forma aislada, hay una característica que le es inherente: siempre significa un estado de ánimo serio, la persona debe verse impulsada a responder solemnemente (William James 1986).

Igualmente la religión cobra fuerza y se levanta como sostén emocional de la gente, y lo es más cuando la moral se debilita. Al respecto afirma James (1986): "De este modo, el sentimiento religioso constituye una adición absoluta a la esfera de la vida real del sujeto, proporcionándole una nueva esfera de poder (...) Si la religión ha de significar una cosa definida, me parece que habríamos de asumirla como si significase esta dimensión emotiva añadida, este temblor entusiasta de adhesión, donde la moralidad (...) sólo puede inclinar la cabeza y a sentir" (p.46).

Además de William James, ha habido otros investigadores que indagaron el fenómeno religioso desde la psicología, desarrollando una disciplina específica llamada "psicología religiosa" o psicología de la religión. Las investigaciones van desde la aplicación de cuestionarios y encuestas, hasta el análisis de vivencias religiosas y los tipos psicológicos de los individuos

religiosos Pero una revolución sobre la materia se ha dado sobre explicaciones psicoanalíticas donde fácilmente puede destacarse a Freud, y enseguida a Jung y Adler La religión es vista como una neurosis obsesiva (según Freud), como un mecanismo de compensación y sobre compensación del sentimiento de inferioridad (en el caso de Adler) o como dogmas y ritos sostenidos sobre la base de los arquetipos y simbolismos, en la percepción de Jung (Poll, 1969).

Ya ha sido apuntado cómo el psicoanálisis se ha asociado con la antropología para dar cuenta de los orígenes de la religiosidad y evolución. Freud, según Carlos Domínguez (1992) se ocupó de las ramificaciones de las diversas creencias religiosas y de sus funciones diversas, pero principalmente pretendió desentrañar las génesis misma de la representación de Dios. Freud, al igual que otros autores, encontró poca razón en la religión, ya que ésta se reducía a una serie de prácticas estereotipadas pero justificadas por ser símbolos Dichas prácticas las catalogó como obsesivas o relacionadas con ella, pues ambas, a su parecer, estaban al servicio de intereses personales con fuerte carga emotiva y cuyo incumplimiento era generador de angustias, arrepenimientos, temor al castigo, etc; Propiciaba la remoción de un impulso instintivo infantil que habría quedado en el inconsciente y cuya consecuencia serían las prohibiciones. La religión, en suma, fue entendida por Freud como una neurosis obsesiva universal y como un conjunto de procesos psicológicos proyectados hacia el exterior (Zunini, 1997). Si para Freud, Dios era la figura del padre agrandada, para Jung el influjo de los padres en el niño se reprime en el inconsciente manifestándose al paso del tiempo evocando sensaciones misteriosas, presentimientos, creencia en seres que no se pueden ver Para Jung es más importante el esquema inconsciente que la figura paterna en sí misma Dios no sería la figura del padre, sino al revés, la figura del padre sería la presentación de Dios según su concepto de los estereotipos. Para él estos estereotipos heredados son como algo preexistente a la experiencia actual (Zunini, 1997).

Las teorías psicoanalíticas son polémicas en sí mismas. Además de su polémica, o como parte de ella, resalta la dificultad de su comprensión y de su comprobación por la vía experimental. No obstante, independientemente de que se acepten o rechacen sus afirmaciones, bien podría retomarse su carácter interpretativo de la conducta humana y lo inconsciente como dinámica psicológica interviniente en las actividades cotidianas.

Por otra parte, siguiendo en la línea de la psicología religiosa, Antonie Vergote (1973) alerta que esta disciplina no se aboca sobre la verdad de las creencias sino sobre la forma humana

de relacionarse con lo sobrenatural. La religión está presente en el lenguaje y en las prácticas humanas y son estos elementos los que habrán de estudiarse. En cuanto a la religión, apunta el autor. “la religión real existe en las múltiples relaciones entrelazadas entre los sujetos religiosos, la sociedad religiosa a la que este pertenece y el universo de creencias y de ritos a los que el individuo y la sociedad se adhieren” (p.31-32).

Por otra parte, también en la fenomenología se asiste al estudio de lo religioso. Vander Leeuw (1975) menciona que la religión se entiende como una vivencia comprensible o como una revelación no comprensible. La vivencia puede estudiarse y describirse, la revelación no pero la respuesta del hombre ante esta revelación sí es observable y en este sentido es que puede analizarse. “El límite de la potencia humana y el principio de la divina forman juntos el objetivo buscado y encontrado en todo tiempo en la religión, es decir, la salvación (..), (Vander Leeuw, 1975, p.650).

Como puede verse, existen múltiples ángulos para entender el fenómeno religioso. Sólo están expuestos por razones de espacio algunos de ellos. No obstante, lo dicho hasta aquí permite afirmar que la religión incluye ritos, creencias, actitudes, dogmas, temores, esperanzas, pautas de comportamiento, etc., pero ninguno de esos elementos le es exclusivo, y no se define como la suma de todos ellos (hablando, como se ha dicho del cristianismo).

De cualquier forma el aspecto que parece ser sustancial como alimento de las creencias y de las acciones religiosas de la gente se encuentra en la experiencia religiosa. Pues es ésta la que motiva al sujeto a una conversión hacia Dios, le genera cambios en su forma de percibir el mundo y de actuar en él; le permite salir de una vida monótona y vivenciar emociones diferentes e intensas, no importa la duración de esos momentos o la intermitencia de la conversión, sino la vivencia misma. Abordamos precisamente esta temática en el siguiente capítulo.

CAPITULO II. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

2.1 EXPERIENCIA Y VIDA COTIDIANA

Al hablar de experiencia, se hace referencia mínimamente a una relación entre un sujeto (el que vivencia) y un objeto (lo vivenciado), del cual se posibilita un conocimiento. En torno de esa relación se entretienen discusiones sobre lo objetivo y lo subjetivo, y la palabra “realidad” es percibida de manera incierta, ya sea que se le tome como algo absoluto (la realidad existe independientemente de nuestra voluntad y es posible tener un conocimiento objetivo de ella), o que se vea en forma relativa (la realidad, si existe, sólo podemos conocerla imperfectamente por limitaciones de nuestros sentidos, y a través de nuestros propios prejuicios y actitudes. Si se habla luego de experiencia religiosa, las discusiones se volcarán sobre si tales experiencias tienen un origen o una participación divina, o si son sólo creaciones de la persona. No abordamos aquí esta polémica y retomamos en cambio la propuesta de Peter Berger y Thomas Luckman (1986) en el sentido de que “la sociología del conocimiento deberá ocuparse de todo lo que una sociedad considera como conocimiento sin detenerse en la validez de dicho conocimiento” (p. 13) Esto puede aplicarse también a la psicología; es decir, a aquello que las personas tienen como su realidad, como su conocimiento, independientemente de que tal realidad o conocimiento sea susceptible de comprobación científica. La experiencia, pues, proporciona un conocimiento tenido como legítimo y desde ahí se estudia.

Toda la experiencia está relacionada con la vida cotidiana, ya sea para romper una rutina o como parte misma de la dinámica del individuo. La vida cotidiana es interpretada como una realidad por los individuos a la cual le atribuyen un significado de un modo coherente. Esta vida permite tener conciencia de que el mundo consiste en realidades múltiples y en atender y ordenar estas realidades. La forma de organizarse generalmente es alrededor del “aquí” y del “ahora”, ya que el centro de interés está en lo más próximo a la manipulación corporal; lo demás no se excluye, interesa pero en menor grado, aún cuando también pueda tener injerencia en el desarrollo de la vida (Berger y Luckman, 1986)

La vida cotidiana, además, implica la interacción y la comunicación con los demás; los “otros” organizan su mundo en torno del “aquí” y el “ahora” e intentan actuar en él. Los “otros”

tienen diferentes perspectivas, el "aquí" de uno es el "allá" del otro. Hay diferencias, pero también unos y otros viven en un mundo compartido, coinciden sus significados y se posibilita el conocimiento del sentido común (es decir, de que comparten rutinas) En todo esto, la vida cotidiana está dividida en sectores, unos aprehendidos por rutina y otros que representan problemas diversos. Cuando el sector no problemático es interrumpido por algún problema se busca integrar este sector no problemático dentro de lo que ya es rutina (Berger y Luckman, 1986).

La temporalidad juega un papel importante en la conformación de la vida cotidiana si se considera como una propiedad intrínseca de la conciencia, pues todo en la conciencia se ordena temporalmente (por ejemplo, la gente sabe que dispone de cierto período para hacer una determinada actividad), y por lo tanto, afecta la disposición con la que se han de enfrentar los acontecimientos. El tiempo en la vida de una persona (nacimiento, asistencia a la escuela, etc.), está inmerso en un tiempo que la contiene (siglo XX, situación económica de crisis, etc.) Ambos tiempos se influyen, pero sobre todo el segundo al primero (Berger y Luckman, 1986).

Para comprender la vida cotidiana es necesaria la comprensión del lenguaje ya que éste tiene la capacidad de trascender el "aquí" y el "ahora", es capaz de hacer presente objetos que estén ausentes temporal, espacial y socialmente. El lenguaje puede trascender la realidad de la vida cotidiana, y, a través de él, construir representaciones simbólicas que puedan dominar esta realidad. Entre las disciplinas con mayor uso del lenguaje simbólico están la religión, la filosofía, el arte y la ciencia (Berger y Luckman, 1986).

La dinámica de la vida cotidiana está conformada por acciones pragmáticas. Normalmente las personas no se ocupan del por qué de las cosas o eventos y se limitan a saber lo necesario para poder usarlas, aún cuando no se renuncie a lo interesante y conmovedor. Esto se relaciona con la habituación; hacer ciertas actividades diariamente va restringiendo la necesidad de explicarse el por qué. Su ventaja es que limita las opciones, el sujeto no se angustia en decidir qué hacer y cómo hacer, su habituación le impulsa a actuar sin casi planear, esto le representa un ahorro.

Los procesos suelen ser antecedentes de las instituciones, ya que algo que las caracteriza, entre otras cosas, es precisamente su habituación, la repetición de actos "Decir que un sector de actividad humana se ha institucionalizado ya, es decir que ha sido sometido a control social" (Berger y Luckman, 1986, p.75)

En suma, se establece que la vida cotidiana funge como un elemento o un contexto social donde tienen lugar las realidades o la conformación de la subjetividad de los individuos, entendiendo como realidad el conocimiento tenido como cierto por el sujeto, y que es en este contexto donde tienen lugar las experiencias religiosas, cuyo principal vehículo de expresión es el lenguaje simbólico. Parece necesario ahora hablar sobre las experiencias religiosas en sí mismas.

2.2 EXPERIENCIA RELIGIOSA

Surge la cuestión ahora de cómo han de estudiarse las experiencias religiosas. Douglas Geivett y Brendan Sweetman (1992) advierten que puede caerse en explicaciones reduccionistas ya sean descriptivas o explicativas. Una reducción descriptiva, consiste en describir una experiencia reportada por un sujeto en términos no religiosos. Así, puede describirse una experiencia religiosa diciendo que consiste simplemente en la aceleración del ritmo cardíaco, cambios en la expresión facial, aumento de temperatura corporal, etc., se reduce la experiencia, entonces, al sentimiento y a sus manifestaciones físicas y fisiológicas.

La reducción explicativa consiste en interpretar el fenómeno en términos que no ha usado la persona --y que probablemente no entienda--. Algunos historiadores, por ejemplo, explican el fenómeno relacionándolo con conceptos como socialización, ideología, fuerzas de producción y economía feudal. Explicaciones de este tipo entran en conflicto con la convicción de los sujetos sobre sus experiencias, de que son resultado de la actividad divina sobre sus vidas (Geivett y Sweetman, 1992).

Pese a todo, no puede prescindirse ni de las descripciones ni de las explicaciones, por ello Geivett y Sweetman (1992) sugieren emplear la descripción que el sujeto hace de su experiencia para explicarla en términos que él mismo emplea sin llegar al extremo de respaldar o justificar su creencia. No se necesita ser musulmán, budista o judío, sino ver la religión a través de los ojos del Musulmán, Budista o Judío, para comprenderla. Desde esta explicación, bajo una terminología religiosa es posible establecer conexiones sobre la relación de la experiencia del sujeto con otras áreas de su vida y con el mundo en general, y abarcar, de una manera más óptima, la descripción y la explicación del fenómeno religioso (Geivett y Sweetman, 1992).

Aunque desde luego, no pueden dejar de utilizarse conceptos no religiosos para apoyar las explicaciones, al menos mientras no exista una terminología religiosa más completa: su uso mientras tanto estará condicionado a no conflictuar las creencias de la persona.

Según Delahoutre (1987), la experiencia religiosa hace referencia a la percepción inmediata vivida antes de todo análisis y de toda formulación conceptual. Tal es la respuesta íntima del hombre concreto que gracias a una religión dada está frente a un poder misterioso. Zunini (1977) intenta definir la experiencia religiosa pero admite la dificultad de hacerlo "porque carece de una referencia a objetos sensibles bien clasificables" (p.115) Zunini (1977) afirma, además, el carácter peculiar de la experiencia religiosa, pues se trata no sólo de acontecimientos excepcionales que hayan modificado notoriamente el sentido de la vida de alguien, sino, principalmente, de un modo habitual de valorar la vida.

Vander Leew (1964) también afirma lo extraordinario de la vivencia religiosa y la define como "aquella vivencia cuyo sentido se relaciona con la totalidad. No puede entenderse por el momento, sino siempre a partir de la eternidad" (p. 444). Esta vivencia, según Antoine Vergote (1975), está conformada por diversos elementos tales como "sentimientos de protección y miedo ante lo extraño del mundo" (p. 40). La experiencia religiosa, puede ser también una percepción intuitiva de Dios, según Vergote (1975); es decir, que a través de esa experiencia se intuye su presencia.

A su vez, Poll (1969) distingue la vivencia de la experiencia diciendo que esta última representa los acontecimientos adquiridos durante la vivencia de la realidad y agrega que 'a experiencia puede tener diversos matices, puede ser general, especial, o muy especial. al igual que la implicación personal; quizá sea una implicación indiferente, personal o muy personal. En la esfera de la experiencia religiosa, existen elementos materiales y anímicos como hombres y animales, pero se incluyen también la presencia de Dios y de seres espirituales. La experiencia religiosa, añade Poll (1969), significa una vivencia de la realidad, puede ser a través de algún sermón o de algún otro evento.

De esta manera, puede entenderse que la experiencia religiosa es una evidencia del sujeto, donde se da un encuentro entre Dios y el hombre, que puede suscitarse en diferentes lugares y situaciones y experimentarse bajo diversa intensidad, considerándose también la personalidad del sujeto. Esta vivencia no se limita sólo al sentimiento sino que involucra la totalidad de la persona;

a través de la experiencia ella cree, presiente, intuye y confía en que Dios está presente

Circunscrita a la experiencia religiosa, hay una serie de conceptos que acercan a su comprensión. La vivencia “mística”, por ejemplo, es considerada como la experiencia religiosa más profunda porque, se dice, es una comunión con lo divino, con su misterio, más allá de lo visible y lo sensible, y está ligada, al menos en su superficie, a una religión (Delahoutre, 1987) Durante la experiencia, el sujeto puede entrar en “éxtasis”, es decir, donde se fusiona el sujeto con el objeto y no hay distinción ni de tiempo ni de espacio (Delahoutre, 1987).

A la persona que vive una experiencia religiosa, y más si sucede con cierta frecuencia, habría de denominársele también *homo religiosus*, cuya característica, según lo expresa Julien Ries (1987), es que tiene una experiencia de lo divino, se siente dependiente de éste e interpreta la acción divina sobre su vida y sobre el mundo, todo expresado mediante un lenguaje simbólico El *homo religiosus*, atraviesa en su vivencia por distintas fases según se lee en el texto de Julien Ries (1987) La fase 1 es la aprehensión del sentimiento de dependencia La fase 2 consiste en la emoción religiosa que propicia la ascesis, la vida en Dios vivo mediante ejercicios espirituales. La fase 3 es el *mysterium*, la manifestación divina no tiene punto de comparación, es lo totalmente otro. Y, finalmente, está la fase 4, consistente en llevar una vida de santidad, en tener esta vida como experiencia del misterio. “Viviendo estas cuatro fases psicológicas, el hombre religioso descubre lo que posee valor y lo que no es valor (.); el hombre percibe la obligación, el pecado, la obediencia y el servicio, así como la necesidad de redención, de propiciación y expiación (...), los hechos, las personas, los acontecimientos, contribuyen a esta manifestación.” (Ries, 1987. p. 765).

El hombre religioso lleva evidentemente una “vida espiritual”, lo cual no significa la exclusión de la materia, sino propiamente la unión del hombre, en todo su ser, con el Espíritu de Dios. La vida espiritual exige una adhesión intelectual, pero también una unión total de la persona “Como el Hijo eterno del Padre no se pertenecía a sí mismo, el hombre nuevo, el hijo adoptivo, debe someterse a una transformación cuya curva evolutiva ha presentado Jesucristo renuncia ‘humillación’, obediencia, hasta una muerte de cruz, resurrección y exaltación” (Dodin, 1987 p. 567)

Giorgio Zunini (1978) hace notar el vínculo entre la actividad psíquica con los procesos biológicos, y aunque hasta el momento sólo se ha hecho mención de la experiencia religiosa

desde sus manifestaciones psicológicas, es cierto que, por ejemplo, el dolor físico o alguna característica biológica tienen su papel dentro de las experiencias religiosas, las pueden facilitar o las pueden obstaculizar. De cualquier forma, lo importante es establecer la implicación de la totalidad de la persona en su vivencia. Se entiende comúnmente que hablar de religiosidad es sinónimo de irracionalidad y de emotividad, de sentimientos como base de toda práctica de esta índole. A este respecto dice Zunini (1977) que toda actividad afectiva está ligada a una actividad cognitiva y toda actividad cognitiva está ligada a una actividad afectiva.

En cuanto a la parte afectiva, se habla de emociones, de gozo, de alegría, pero también de un sentimiento de temor o ansiedad; de un sentimiento de inseguridad porque finalmente se está en presencia de algo o de alguien que no se conoce del todo, se está ante un misterio. La ansiedad y la incertidumbre mueven a la persona a ir más allá en busca de una mayor certeza (Zunini, 1977).

Vander Leew (1964) distingue un temor primario a lo que no se conoce, como el experimentado al estar en un inhóspito bosque, y un temor secundario a lo que se conoce, como el que se tiene cuando se piensa o se sufre el ataque de alguien. El temor primario, el temor ante lo extraordinario y maravilloso, parece estar en el “centro de la experiencia religiosa, en donde sale a la vista su otro lado, la adoración” (Vander Leew, 1964, p. 447). La angustia no es tenida por el sujeto como aversiva, más bien se halla ligada tanto a sentimientos placenteros como no placenteros. Podría decirse que el individuo ama su angustia y se fascina con ella, de la misma forma que la persona, al mirar largo tiempo el agua pareciera seducido por el terror de ser destruido ahí (Vander Leew, 1964).

Según lo expresa Vander Leew (*idem*), la angustia puede ser superada de tres formas: 1) la persona puede volverse sobre sí misma y sentir que posee el control; 2) habituarse contra la angustia, lo que equivaldría a perder sensibilidad de la experiencia, o 3) con fe, puede creer que si se experimenta angustia ante Dios, ante su presencia culminará.

Antoine Vergote (1975) coincide con Vander Leew al señalar la presencia de la angustia y el temor en la experiencia religiosa ante la cólera divina, ante su pasión y celo, pero que hay un segundo momento, el del reconocimiento de Dios como majestad donde el hombre se percibe como su criatura, y un tercero, que implica la manifestación divina captada por el hombre ante la cual se maravilla y se llena de gozo; por eso afirma Vergote (1975) “la experiencia puede ser

suave o violenta, beatífica o demoníaca, pero, en todo caso, consiste en la captación inmediata y simultánea de ambos polos opuestos e inseparables en su irreductible tensión” (p.68-69); por ejemplo, difícilmente puede disociarse la imagen de un Dios de juicio, de un Dios de gracia y de bondad.

Un recurso utilizado para ilustrar lo que se afirma sobre las experiencias religiosas, es la presentación específica de casos donde los hombres viven tales experiencias. Mauricio Beuchot (1993) presenta lo conocido de la vivencia de tres personajes. En el primero de ellos, San Agustín, se ve un modo de experiencia religiosa caracterizado por la paz, el reposo, como una vida feliz donde se supone que la tranquilidad vivida es preludio de la que se experimentará en el cielo. El segundo personaje es Echard, cuya experiencia es caracterizada como llena de gozo, con una profunda vida contemplativa que impulsa a recorrer la vida en busca de mayores experiencias religiosas. El otro personaje es Juan de la Cruz, quien representa un tipo de experiencia religiosa llena de sumisión a Dios; para llegar a esta actitud, se dice, hay que atravesar un proceso de vida de penas y dolores, de sufrimientos, que a fin de cuentas desembocaba en una gran alegría. El hombre, en este tipo de experiencia, pretende despojarse de los placeres corporales para dejar que Dios haga su obra.

En algún momento, la última forma de experiencia, la del sacrificio, ilustrada en la vida de Juan de la Cruz, ha sido predominante en algunos círculos religiosos. Se tiene como ideal una vida de abstinencia tanto de régimen alimenticio, sueño normal y prácticas sexuales, la recompensa de estos sacrificios será la posesión de ciertos carismas o dones divinos, por ejemplo, sanar, tener una visión profética, etc. (Weber, 1989).

Gracias a las experiencias religiosas, al encuentro vivencial del hombre con su Dios, cualquiera que sea su forma, es que según Yaeger Hudson (1991) han podido fundarse las grandes religiones del mundo, y dentro de cada religión, gran cantidad de hombres y de mujeres han tenido acceso a las experiencias religiosas, caracterizadas todas ellas por una gran variedad; no sólo se da en diferentes edades, naciones y tradiciones religiosas, también sucede en diferentes tiempos, lugares y sistemas de creencias. La desventaja que implica es la dificultad para el estudio de esta gran variedad. Algunas son reportadas vagamente, otras son demasiado concretas, algunas involucran objetos particulares, actos, eventos, personas o creencias. Puede hablarse de tipos de experiencia o de diversos matices de ésta. Hudson expone que hay una experiencia

mística extrovertida, donde todo lo que rodea a la persona, incluyendo a la persona misma, se conciben como un todo, como partes activas de su experiencia. Pero hay también la experiencia mística introvertida, donde la experiencia tiene lugar en el ámbito de la conciencia, se vive "desde dentro", desde el sujeto, y es ahí donde se encuentra a Dios. Además, como apunta Wilhelm Poll (1969), cada experiencia puede ser general, especial o muy especial.

No obstante, se dice que la experiencia mística no es inherente a la idea y a la presencia de Dios, que existe un misticismo natural caracterizado por experiencias de fascinación ante el cosmos, donde en todo caso, lo divino está indisoluble de la naturaleza, no es que sea una manifestación de la divinidad sino que es lo divino mismo. Existe también el misticismo espiritual, no se pretende algún tipo de práctica moral sino que se intenta ejercitar el espíritu para sentir paz; son prácticas comunes en la tradición hindú, según lo afirma Yaeger Hudson (1991).

2.3 EXPERIENCIA Y FE

Empero, la persona que vive una experiencia religiosa, una experiencia mística de encuentro con Dios, tiene esa experiencia como tal gracias a un elemento indispensable: la fe. La fe le posibilita al sujeto atribuir sus acontecimientos a la esfera divina, no es la naturaleza, ni los objetos, ni los animales ni las personas, los causantes de lo que experimenta, sino Dios a través de esos y otros canales. Y la fe, para el "homo religious", es un don de Dios, no se puede creer por voluntad propia pues a lo más que puede llegarse es a pedir como santo Tomás, que si se cree, pero que su fe sea aumentada. Y, sin embargo, el razonamiento también tiene cabida como podrá verse a continuación.

Si la experiencia presenta variedad en sus formas, la fe presenta cuatro niveles según lo estipula Walter Houston Clark (1970): 1) el nivel del verbalismo estímulo-respuesta, es el nivel más superficial y mecánico, aquí el individuo aprende a creer a través de su necesidad de seguridad, aprende repitiendo lo que los demás dicen y generalmente acontece en las edades tempranas del individuo; 2) comprensión intelectual, el individuo busca bases para cimentar su creencia en Dios; 3) demostración conductual, las acciones del individuo, más que sus palabras,

ponen de manifiesto su fe, y se ve, conductualmente, qué tanto se deja conducir por Dios, y 4) integración comprensiva, es el nivel más alto, se integran dentro de la fe las costumbres e ideas religiosas adquiridas generalmente en la infancia temprana; se emplea el razonamiento para orientar las creencias y ajusta su comportamiento al ideal divino (al menos vive intentándolo)

De lo anterior, Clarck (1970) conviene en distinguir "fe" y "creencia". Creencia es un término más estático apropiado al nivel de expresión religiosa y fe es un término más dinámico, implica el pensamiento, las actitudes y la conducta de los sujetos. No obstante, para fines prácticos seguiremos utilizando indistintamente ambos términos

Así, dice Vander Leew (1964) "Quien dice, creo, indica al decirlo que no sabe algo realmente, pero que presupone algo (...) Quien dice, creo en dios, (sic) acepta el hecho de la existencia de dios, (sic) le ha sido dicha, la cree" (p.513) Su creencia es su verdad, es lo valioso y perfecto. La fe implica, luego, una confianza en Dios y una obediencia, la consecuencia de la fe, según Vander Leew (1964), es la adoración: "Quien cree, adora, no sólo reza (.) Quien adora ha olvidado su oración y sólo conoce la majestad de dios" (p.515).

La relación entre fe y experiencia religiosa parece evidenciarse. La fe puede orientar las manifestaciones de la vivencia religiosa y la experiencia religiosa puede alimentar la fe. Cuando se experimenta más a Dios se cree más en Él de la misma forma que una creencia en Dios posibilita o facilita experimentar su presencia.

Presuponemos, al hablar de fe y de experiencia religiosa, la actividad del pensamiento que de acuerdo con Zunini (1977) no se limita a los objetos definibles, sean personas o cosas, sino a estados de ánimo y a voluntades; la persona sabe que está alegre, triste, aburrida y sabe también que hace ciertas cosas voluntariamente y otras, por el contrario, pasiva o mecánicamente

Por otra parte, también el pensamiento es usado para justificar la creencia. El sujeto podrá decir, por ejemplo, que cree porque le ha sido dada la fe por la gracia divina, o podrá decir y asegurar que posee razones para creer desprendidas de cierto razonamiento o de pruebas encontradas en la historia de la filosofía. Quizá el sujeto pueda enunciar una combinación de ambas explicaciones. Como quiera que sea, su pensamiento estará siempre activo dentro de su vida religiosa

Aunque no se cuestiona aquí el origen de la creencia ni de la vida religiosa --natural o divina--, sí es posible enunciar algunos elementos que la afectan y que no son distintos a los que

Intervienen en el desarrollo en general del individuo. De acuerdo con Clark (1970), estos elementos son: 1) la familia, que va condicionando una particular forma de acercarse a la vida religiosa; 2) otras personas que también ejercen influencia; 3) las instituciones religiosas, quienes más formalmente estructuran las creencias y vidas religiosas; 4) experiencias místicas y de conversión, que son medios para que la fe aumente; 5) situaciones de crisis existencial que impulsan a la persona a la idea de Dios; y 6) una conducta deliberada y la intervención de la libre elección.

Así que las cogniciones y los efectos se entretajan y van dando forma a una peculiar forma de religiosidad donde se integran “conocimientos e ideas, emociones e impulsos, procesos de voluntad y actos, disposiciones a la acción y opiniones” (Poll, 1969, p. 372).

2.4 EXPERIENCIA Y CONVERSIÓN

De esta manera, se establece que además de la cognición y la afectividad, están presentes la acción y la sociabilidad. La persona no se conforma con su necesidad de comprender y amortiguar la ansiedad, intenta pasar a la acción para comprender y para hacer la voluntad divina. Para lograr sus satisfacciones, se ve impulsada a la interacción, a convivir con otras personas religiosas, en esa interacción la religiosidad puede ser estimulada y puede encontrar mejores cauces de expresión. Se necesita, entonces, cumplir con ciertas exigencias para orientar la vida religiosa; se requiere de las instituciones, de sistemas de acción.

Precisamente sobre las instituciones, Stuart Mill (1986), de quien expusimos en el capítulo anterior su propuesta de dirigir el análisis de la religión en el criterio de utilidad más que en el de la verdad de las religiones, expresa que si bien las iglesias no son las únicas en procurar el desarrollo moral de los individuos y de la sociedad en su conjunto, sí están revestidas de mayor autoridad. Que son la autoridad suficiente para lograr que una persona dude de sus sentidos si se oponen a los dictámenes de la primera. El canal en el cual se manifiesta esta autoridad es la educación, la gente puede desobedecer pero no dudar, pues así ha sido enseñada; y si ha ocurrido así desde la infancia, lo aprendido queda más fuertemente adherido.

Junto con la autoridad y la educación, la opinión pública se suma como una fuerza influyente en las personas según lo dice Stuart Mill (1986), y afirma: “La religión ha sido

poderosa no por su fuerza intrínseca, sino porque ha controlado otra fuerza adicional (la opinión pública) que es mucho más importante. El efecto producido por la religión ha sido inmenso en cuanto ha dirigido la opinión pública, la cual en muchos y muy importantes aspectos ha sido determinada por aquella” (p 54).

Si bien en Stuart Mill existe una disposición crítica hacia la religión, la cual podría chocar contra las creencias de la persona religiosa, sí parece cierto que, con diversos grados de intensidad, la autoridad religiosa --pero no solo ella--, la educación, y la opinión pública, son fuerzas que influyen en el sistema de creencias de los individuos y que por lo tanto, afectan sus acciones y sus desempeños sociales.

Es así como la vivencia religiosa empieza a situarse dentro de cierto contexto social, con agentes estimuladores, controladores, o entorpecedores de ésta. Aunque al mismo tiempo, no puede olvidarse hacer mención de un concepto básico en todo lo antes dicho: la conversión a partir de vivencias religiosas.

Un texto base para estudios de este tema es el titulado *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* de William James (1986), donde se exponen y explican las vivencias de diversas personas relatadas en escritos. Dice James que “las renunciaciones y los sacrificios están positivamente unidos, incluso se añaden sacrificios innecesarios para que la felicidad pueda aumentar. Así, la religión vuelve fácil y agradable lo que en cualquier caso es necesario” (p. 48).

James también afirma que las creencias de los individuos, existan real o idealmente posibilitan sus actitudes morales, prácticas, emocionales y religiosas. Las concepciones religiosas parecen despertar un sentido de la realidad que no puede ser captado por ningún sentido sensorial, y son más significativas para la persona que cualquier argumento lógico. Más que de racionalismos, la persona se orienta por intuiciones.

Sobre esta base, la religiosidad está estrechamente ligada al arrepentimiento, podría afirmarse que sin el arrepentimiento la conversión no podría acontecer. Una mentalidad sana según James (1986), no verá el arrepentimiento como un lamentarse continuamente, sino como una forma de escapar del pecado y salir de su aflicción. No le mortificará caer o pecar muchas veces, le importará levantarse de cada caída y continuar su caminar hacia la realización de la voluntad divina.

A pesar de lo mucho que pueda sufrirse en esta vida, el individuo puede gozarse

encontrándole sentido a su sufrimiento, se lo ofrece a Dios y sabe que su recompensa será grande.

Quien vive lamentándose de sus errores, dice James, posee una conciencia dividida cuya unificación durante algún momento de efervescencia religiosa le traerá una gran dicha y podrá sentirse feliz, pues a fin de cuentas la felicidad es la aspiración de todos los individuos en todas las grandes religiones.

En el estado de vida que orilla al arrepentimiento cabe la conversión, es decir, el momento en que el individuo se regenera, recibe la gracia, vive su religión y va adquiriendo seguridad. Cuando se siente como la oveja número cien que se había perdido y ha sido encontrada por el Pastor, como se lee en los evangelios, o como el hijo pródigo que después de malgastar su herencia vuelve a casa de su padre y éste lo recibe organizándole una fiesta, como también se lee en los evangelios. Tal es la dicha del convertido. El yo dividido del que habla James se ha unificado gracias a la conversión, pues la persona ve que su vida no es un continuo padecer. El choque emocional producido en el sujeto hace que toda estructura psicológica se derrumbe y el centro de gravedad viene a ser ocupado por una actitud más estable

En esta forma, “hay dos cosas fundamentales en la mente del candidato a la conversión; primero, la incompletud y la culpa, ‘el pecado’ del que quiere escapar; segundo el ideal positivo que desea conseguir” (James, 1986, p. 162) La condición de que esto suceda es que verdaderamente el individuo procure una vida espiritual y no tan sólo una serie de prácticas religiosas meramente externas.

La conversión o cambio de vida puede ser gradual o radical. En algún momento un aspecto de la vida es transformado radicalmente, luego la persona intenta seguir cambiando progresivamente, logra avances pero también retrocesos, todo dentro de cierta norma. James afirma que el cambio fuerte se da durante la conversión en un momento radical. Aunque, por ejemplo, Jesús en un pasaje de los evangelios cura gradualmente a un ciego untándole en los ojos saliva mezclada con tierra. Si bien se trata aquí de una sanación gradual de algo corporal, está presente también la sanación “espiritual”. Tanto en conversiones radicales como en graduales, la interpretación que puede darse es que se recibe en la medida de la fe, personas con mayor fe experimentarán una conversión de tipo radical y personas con fe menor experimentarán un cambio gradual (este es el caso del ciego dentro de la doctrina cristiana, no es que Jesús no tuviera el poder suficiente para sanarlo de una sola vez, sino que el ciego iba experimentando la

sanación con base en su fe)

Lo importante, de acuerdo con James, es la naturaleza y cualidad de la conversión y no que la persona convertida continúe reincidiendo en su pecado. La conversión en sí misma, “por un período de tiempo corto muestra a un ser humano cuál es su capacidad espiritual y esto es lo que constituye su importancia; una importancia que la reincidencia no puede disminuir, aunque la persistencia aumente” (James, 1986, p. 196).

Desde otro ángulo, la conversión entraña un cambio de identidad, aunque ya forme parte de la comunidad de los redimidos, la persona no puede dejar de considerarse pecadora, al menos en ciertas tradiciones religiosas, y por eso debe seguir afianzada a su nueva vida (Doise, 1991).

La conversión, ubicada en su contexto, representa un movimiento social que implica, por una parte, las relaciones de identidad. El individuo se percibe como un otro, tiene otra identidad y esta nueva identidad entrará en oposición con la anterior, con su antigua vida; la resolución de este conflicto presupone la integración del sujeto a su nuevo mundo (Doise, 1991).

La conversión tiene su directriz religiosa y, al mismo tiempo, su directriz social. Desde la perspectiva religiosa la conversión tiene su origen en Dios aunque está mediada socialmente por los mecanismos que rigen las relaciones sociales y afectan la forma en que opera el pensamiento. La conversión propicia el conocimiento de la persona, de sí misma y del mundo en relación con Dios (González, 1991)

Esta conversión, decíamos, provoca el rompimiento de la vida pasada del individuo, lo cual implica la modificación de sus relaciones sociales. En estos momentos el individuo centra su interés en la verdad divina revelada y no en la opinión que los demás tienen de él. Ocurre un descentramiento en la persona, sale de sí misma para volverse a Dios y encontrar la salvación, no sólo por el temor de perderse sino por el encanto de estar en la presencia divina, por el gozo de romper con la esclavitud de la opinión pública mundana (es decir, contraria a los criterios de Dios). La modificación de las relaciones sociales le impone presiones al individuo, como obligándolo a retornar a su vida anterior. El individuo puede optar o bien por esconder su conversión ante los demás, o bien por reafirmarse dando testimonio de su fe (González, 1991)

2.5 ELEMENTOS CONTEXTUALES DE LA EXPERIENCIA

La experiencia religiosa situada en su contexto trae a colación una serie de elementos o medios que le permiten a la gente adentrarse en su vivencia. Las características de estos medios varían en cada institución religiosa. Sin embargo, es posible hacer mención de algunos de ellos

Mircea Eliade (1984) hace referencia de estos elementos. Uno de ellos es la luz que se hace presente en los diversos momentos de la vida religiosa. Desde el bautismo, la persona es "iluminada", el Espíritu Santo se puede manifestar como lenguas de fuego. En la Biblia se cita el caso de la transfiguración de Jesús, donde también aparece una luminosidad, no es raro entonces que la luz se relacione con la presencia divina. Incluso, dentro del elemento de la luz, hay varios simbolismos. La luz puede ser tan fuerte que a quien se le revela la divinidad de esta forma queda cegado, es una luz tan potente que su consecuencia es la conversión. La luz en contraparte, puede ser más tenue, puede ir cambiando la vida sin aniquilarla; ante ella, el individuo se maravilla e igualmente va experimentando paz y alegría. En algunas iglesias, suele representarse la presencia divina a través de la llama de una vela o de un cirio.

Otros elementos que excitan la sensibilidad sensorial del creyente son los colores. Por ejemplo el color rojo suele provocar reacciones de euforia en la gente, así como el verde que es asociado con la tranquilidad y la alegría; el negro y los colores oscuros se asocian con la depresión, con la tristeza y la resignación. Además de los colores están los sonidos. Los sonidos fuertes son excitantes, los débiles son relajantes, pueden evocar diversos sentimientos existenciales, o puede haber silencio, que suele asociarse con un sobrecogimiento. Estas representaciones sensoriales pueden actuar sobre las representaciones mentales de la religiosidad, por ejemplo, puede sentirse a Jesús resucitado en medio de una luz o un resplandor rojo (Poll, 1969).

La integración de las impresiones de colores, sonidos e incluso olores (como el incienso), va adentrando a la persona a su vivencia. También lo hacen las percepciones de las iglesias, los altares, las campanas, las ceremonias, los cantos, etc. En este ambiente es donde comúnmente podrán sucederse las vivencias religiosas a partir de un conocimiento o una intuición previa de Dios. Aunque a Dios se le pueda encontrar en todas partes, la gente ha de preferir asistir a los templos por tenerlos como mansiones de Dios. En los templos o casas de oración la gente

interpreta sus sensaciones para ir dando pie a la expresión de la experiencia religiosa. Incluso, por trivial que parezca, el tono y volumen de la voz del orador dentro del templo también parece influir en la gente, una voz áspera puede descentrarla de su vivencia, puede apagarla porque no despierta emociones. En cambio, una voz percibida como agradable puede influir positivamente en el ánimo de las personas, y contribuir a una mayor exaltación de las emociones (Poll, 1969)

Las experiencias religiosas van almacenándose en la memoria y en ocasiones posteriores de actividad religiosa, el contenido almacenado será puesto a disposición de la nueva vivencia. Por ejemplo, si alguien encuentra consuelo en su oración, es probable que cuando siga orando pretenda experimentar esa sensación de alivio.

Otro elemento importante dentro de la conversión es la lectura de las Escrituras Sagradas, pues es ahí donde a la gente se le revela la voluntad divina. Encuentra en ellas no solo un tratado de teología sino que Dios mismo le habla en forma particular, acorde con su situación de vida

La lectura de las Escrituras puede provocar en la persona un estado de alegría, esperanza, confianza, consuelo, llanto, etc. Depende por lo menos del pasaje bíblico de que se trate, la interpretación que se le haga y la situación anímica de la persona.

La experiencia religiosa y la conversión pueden suceder al estar el individuo solo, imitando voluntaria o involuntariamente a Jesús cuando se apartaba para orar él solo o con algunos discípulos. Puede buscar lugares altos, naturales o refugiarse en su casa. Pero puede suscitarse también en grupo; en un momento de alta efervescencia de las experiencias religiosas el "contagio" de unos a otros, en un contexto de religiosidad, representa un facilitador de la vivencia.

Ambos contextos, social e individual, no son mutuamente excluyentes, lo importante en el fondo es que el individuo descubra su encuentro con Dios, que se desahogue, que experimente el perdón divino y se perdone a sí mismo y que encuentre un nuevo sentido a su existencia. Si, como dice James (1986), antes se encontraba con el yo dividido, sin saber cómo integrar lo bueno y lo malo sino viviendo como materia inerte, luego de la experiencia -radical-, el nuevo sentido aparece y hasta los sufrimientos tienen sentido. Sólo el ambiente divino tiene interés, lo demás, como se afirma en el libro "Eclesiastés", es "vanidad de vanidades"

Esta experiencia es propiciatoria de una nueva vida, pero la persona deberá insertarse en algún tipo de práctica religiosa para seguir alimentando lo que se tuvo en el momento de la

vivencia. Tiene que adherirse a una nueva vida cotidiana de religiosidad, pues de acuerdo con Berger y Luckmann (1989) es ahí donde se objetivan las prácticas humanas. Incluso, aún cuando la experiencia no haya implicado un cambio radical, el ámbito institucional puede ir involucrando al individuo gradualmente en la conversión, si, como advierte Tart Charles (1994), existe en verdad una experiencia religiosa, pues ésta es el alma de la religión. Pero por otro lado, toda alma necesita un cuerpo y este cuerpo ha de ser la teología y los cultos externos.

Las iglesias son un factor importante, entonces, en el desarrollo de la experiencia religiosa, pues contienen una serie de elementos ideológicos que propician la vivencia de un cierto modo. En la dinámica de la teología cristiana también existen diferentes edades como ha sido apuntado en el capítulo anterior: la edad de la armonía entre Dios y el hombre, la edad de la caída y la edad de la restauración en las relaciones humanas y divinas con la consecuente vida eterna de quienes se hayan vuelto a Dios desde su situación de pecado.

La idea de estas edades también se involucra en la cualidad de la experiencia religiosa. Si el hombre se convierte porque se ha arrepentido y se ha fascinado con la presencia divina en su vida, la esperanza de la vida eterna también podrá estar en sus pensamientos y, por lo tanto, también la idea de la muerte. El cristiano en su vivencia, como apunta el escritor Haynes René (1978), se abraza a la idea de que su gozo no se ha de terminar con el fin de la existencia en este mundo, sino que habrá de proseguir hasta lograr una total comunión con Dios para siempre. La muerte de los seres queridos puede impulsar a las personas a orar y a tener experiencias religiosas; creerán que ellos no han muerto sino que han vuelto al hogar divino. Otros han de desear morir para reunirse con Dios y terminar con la agónica vida en el mundo. Aunque no se trata de pensamientos suicidas, de querer terminar con la existencia por una sensación de vacío; más bien se trata de desear estar en el reino celestial, pues como dice el profesor en teología Ulrich Simon (1978), para el ser religioso la vida sin Dios es vida muerta y aunque por la fe se alcanza su presencia no se le ve en su totalidad, sólo se le intuye.

La idea de la muerte representa un misterio, pues nada puede saberse de ella con certeza; y en tanto que misterio, ha de provocar en la gente esperanza y temor, la creencia en el cielo y en el infierno. Y es un misterio, además, porque no hay certeza de si se estará en la gloria divina o en el infierno. Según Simon (1978), a la humanidad sólo le corresponde el juicio final, primero

habrá la causación, luego una defensa, las atenuantes y agravantes hasta que se pronuncie la sentencia, si es que sucede a la manera de los juicios humanos. La vida eterna será, en consecuencia, la culminación de la historia humana.

Ya desde ahora el hombre puede saborear los frutos del cielo cada vez que vivencie una experiencia de encuentro con Dios y, en contraparte, también puede vivir el infierno que significa estar lejos de la presencia divina.

Quizá, quienes más vivan la experiencia religiosa asociada a la idea de la muerte sean los ancianos. Por ser tenidos como no productivos por una sociedad con la consecuente disminución de respeto, además de la cercanía biológica con la muerte, las personas se abrazan a una vida religiosa con o sin experiencias místicas. Sea como fuere, dice Israel Martín (1978) "el interés en la vida después de la muerte es una extensión natural de la comprensión de la identidad personal, y lejos de ser una patética y fantasiosa expresión del deseo de escapar al hecho doloroso de la aniquilación que presuntamente sobreviene con la muerte, se convierte en un medio de evolución racional y ético de la conciencia, que se extiende hacia inagotables zonas de realidad y significación" (p. 197).

A pesar de que las personas reciben influencias de los sistemas eclesiásticos, no adoptan sus ideologías tal cual en un sentido estricto; hacen más bien, como expresa Ronaldo Muñoz (1993), una experiencia popular de Dios y de la Iglesia, donde predomina el espacio de fraternidad, de afectos y de fiestas sobre las prácticas teológicas, aunque estas últimas no se excluyen, los fieles participan de las oraciones, sacramentos y estudios bíblicos. Diego Irrazaval (1993) añade que dentro de la teología del pueblo existen conocimientos propios, pero también, los de otras tradiciones. Sus ritos, más que una secuencia de gestos significativos, responde a necesidades humanas básicas y, simbólicamente, la gente puede pasar de la tristeza al gozo. En estos procesos rituales existen varias dimensiones: existe la promesa a la divinidad de que existirá una transformación en su ser, podrá actuar solicitando la ayuda de Dios ante alguna problemática que se le haya presentado; podrá llevarle ofrendas, ofrecerle sacrificios, buscará reconciliarse, intentará la comunión de bienes, o dará su acción de gracias por todo lo recibido. Todos estos son "comportamientos rituales de la gente, con los que expresan todas sus necesidades y aspiraciones, y así simbolizan la solución a todos sus problemas cotidianos" (Irrazaval, 1993, p. 191).

Sobre esta línea, Elsa Sánchez (1995) afirma que la experiencia religiosa ciertamente puede ser vivificada profundamente. Pero existen otros modos de experiencia de los fieles, entre ellos están la experiencia ritualista, cimentada en prácticas específicas, la experiencia ideológica, donde se aceptan principios, escrituras, etc., y la experiencia intelectual, referida al conocimiento y estudio de los dogmas y principios religiosos.

Al margen de la influencia institucional, los individuos se aproximan a la realidad con diferentes disposiciones. Allport (1988) reconoce al menos dos. Por un lado, está la vivencia de la religión extrínseca, en la cual lo religioso se toma como costumbre, como algo para usarse y no para vivirse, algo que se usa para obtener favores divinos. Por el otro, está la vivencia de la religión intrínseca, que puede ayudar a la salud mental; ejemplo de ello son las personas que a pesar de padecer algún tipo de dolor físico o espiritual, mantienen el valor gracias a su adhesión religiosa.

La persona que vive de esta última forma su adhesión religiosa, agrega Abraham Maslow (1990), puede integrar su vivencia mística y su afiliación religiosa con todo y prácticas rituales. Todo posee un significado simbólico, y aunque realice las mismas prácticas que los demás fieles, no se verá limitado al mero aspecto conductual de religiosidad que tiende a burocratizarse y a hacerse básicamente convencional.

Por ello, afirma Maslow (1990), conviene no perderse en aquellas prácticas que vayan apagando la intensidad de la vivencia. Pero igualmente conviene no desligarse de la institución religiosa pues puede correrse el riesgo de huir de la vida social cotidiana y dedicarse a buscar disparadores de la experiencia por la exclusiva intención de gozarse en el momento.

La influencia social sobre la disposición para acercarse a la religiosidad es puesta de manifiesto por Bernhard Grom (1994) quien coincide con Clark (1970) en que la familia influye no sólo en la creencia sino en el desarrollo de la vida religiosa. La interiorización, según Grom, se da en dos sentidos:

- 1) A través de la socialización externa, donde se aprende mediante modelos, instrucciones, refuerzos y confirmación social (la opinión de los demás reafirma cierta postura)
- 2) Mediante la autosocialización, donde las experiencias propias van significando una forma de autorrefuerzo, el pensamiento interviene para hacerse cuestiones sobre la vida, y también interviene el comportamiento, que le sirve de espejo para comprobar el grado de su vida religiosa.

Es difícil, como sugiere Poll (1969), distinguir el límite entre dónde acaba la experiencia y dónde comienza la reflexión, pues ambos aspectos están estrechamente vinculados y siempre presentes en la experiencia religiosa

Hay, sin embargo, una serie de críticas que algunos podrían hacer en torno de este fenómeno. Se dice, como lo denuncia Jonas Doris (1978), que hoy día se vive un mundo desacralizado, y algunos afirmarían a partir de este enunciado que la religiosidad se ve obstaculizada por varias razones. Podría pensarse que las experiencias religiosas vienen perdiendo su intensidad y que en la actualidad no se observan relatos tan impresionantes como los de nuestros antepasados. Agnes Heller (1987) expresa que las exigencias en el tiempo contemporáneo son menores que antaño en materia de vida religiosa, pues hoy el ritmo de vida es tal que imposibilita a la gente a tener una mayor participación en sus iglesias. Podría pensarse que las prácticas rituales predominan sobre la experiencia y que la gente se vuelve más convencional respecto de su afiliación religiosa.

Como quiera que sea, y por obvio que parezca, hay que recalcar que la vida religiosa no se haya circunscrita solamente dentro de las iglesias sino que se ubica en un contexto social al lado de otros sistemas con quienes interactúa. No es que la religiosidad vaya perdiendo fuerza, más bien es que se codifica bajo otras denominaciones, pues como ya señalaba Eliade (1973): la religiosidad se presenta aún en aquellas actividades opuestas a la religión. La experiencia religiosa como tal, sí puede verse obstaculizada por el desarrollo tecnológico que impone un cierto tipo de vida aún en los países subdesarrollados; no obstante, también es cierto que en países altamente desarrollados se observa una efervescencia religiosa, lo cual permite suponer otros elementos como intervinientes en el fenómeno.

Se decía al principio del capítulo que la experiencia religiosa se situaba en el campo de la vida cotidiana y que ésta era caracterizada -al menos parece serlo actualmente- por el aquí y el ahora. Es decir, el interés de la persona parece ser situacional, responde según el ambiente donde se encuentre, podrá estar en sitios distintos y mostrar comportamientos distintos y hasta antagónicos. En parte, por eso al creyente se le facilita su expresión religiosa en templos, con sus iguales y dudar de hacer lo mismo fuera; por ejemplo, una persona habitualmente religiosa puede

tener algún tipo de problema laboral o familiar y ese problema le absorberá la atención – ya que se centra en su aquí y en su ahora-- y será hasta que ese problema se resuelva o se integre a su vida habitual, cuando pueda reincorporarse a su vida religiosa (Berger y Luckman, 1986)

Además, puede añadirse el sentido de la temporalidad que poseen las personas y que en muchas ocasiones les impulsa a entregar su esfuerzo en actividades de las cuales puedan obtener los satisfactores materiales que requieren en lo inmediato y relegar su vida espiritual para otros momentos

Son éstos, ejemplos de elementos sociales de la vida cotidiana, que pueden incidir negativamente en la manifestación de la experiencia religiosa; estos elementos son diversos más no parecen ser determinantes. Una vez acontecida la experiencia a través del lenguaje simbólico que todo lo trasciende, el sujeto puede explorar nuevas formas de orientar su vida, a pesar, como se dijo ya, de que se caiga o exista un retroceso hacia la vida pasada.

Y es que se ha observado cómo la experiencia religiosa implica una serie de factores, y que no puede reducirse a alguno de ellos. “No es un simple asunto de dependencia o de revivir la familia o la configuración cultural, ni es simplemente una profilaxis contra el miedo, ni es un sistema de creencias exclusivamente racional. Cualquier fórmula singular por sí sola es demasiado parcial” (Allport, 1970, p. 102)

La experiencia religiosa abre una serie de posibilidades a la persona, desde valorar la vida desde otra perspectiva, hasta modificar sus patrones de acción dentro de ciertas áreas de su accionar cotidiano y modificar, por consecuencia, la dinámica de sus relaciones sociales. La vida religiosa está presente en sistemas que la contienen --el político, el económico y el social entre los principales--, y que de alguna forma la van moldeando dentro de la institución religiosa a la que pertenece. Las iglesias juegan su papel en el adoctrinamiento, la familia, las redes sociales, los medios de comunicación y la opinión pública en general afectan la forma de religiosidad. No obstante, el sujeto que vive una experiencia religiosa tiene fe en que ha tenido un encuentro con lo divino, y a partir de ahí, puede sentirse llamado a la conversión y tratará de poner en uso los dones o habilidades recibidas de Dios, no solo en su vida individual sino en unión con su comunidad religiosa

Por último, parece pertinente recalcar que la experiencia religiosa puede incidir en elevadas manifestaciones de emotividad (quizá su característica más sobresaliente), pero ha de estimular también otras áreas como la cognitiva y la social

Así, la experiencia religiosa en cualquiera de sus variadas formas se halla relacionada a las iglesias. Por ello conviene abordar su estudio, para observar más detenidamente cómo impactan y han impactado la subjetividad de sus creyentes. A continuación presentamos la segunda parte del trabajo en donde se ubican algunas iglesias con tradición en la vida de México y que poseen una gran presencia en nuestra sociedad contemporánea.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LAS IGLESIAS EN MÉXICO

Resulta útil mirar a las iglesias en retrospectiva, no sólo para comprender su evolución interna, sino para identificar las características de su relación con el medio circundante. Es decir, ubicarlas en su contexto histórico para poder así realizar afirmaciones más sustentadas sobre su influencia ejercida en la conformación de subjetividades.

En este espacio se presentan algunos rasgos de las iglesias seleccionadas en este estudio, a través de su historia en México. Para ello, se han seleccionado historiografías que no contravengan lo sostenido al interior de cada iglesia y, que al mismo tiempo, permitan observar sustentadamente los acontecimientos bajo interpretaciones específicas.

3.1 LA IGLESIA CATÓLICA, APOSTÓLICA Y ROMANA.

3.1.1. LA CONQUISTA.

Como todos sabemos, para situar los orígenes de la iglesia católica en México hay que remitirse al siglo XVI, con el establecimiento de españoles en el territorio americano. La colonización y la cristianización eran objetivos inseparables de los europeos hispanos y por lo tanto, tampoco podían separarse el uso de las armas y el uso de mensajes divinos para someter y convertir.

De esta forma, los españoles encontraron a su llegada a culturas desarticuladas y a los aztecas como grupo hegemónico pretendiendo lograr cierta unidad. Así que la falta de cohesión, aunado al fatalismo religioso que les caracterizaba, facilitó el dominio español sobre las diversas culturas.

Alvear (1975) señala que en esos tiempos “ La santa sede era prácticamente la máxima autoridad en materia internacional, moralmente hablando, y esto contaba sin duda ninguna cuando aún no se producía la ruptura protestante” (p 24). El papa representaba una figura primordial para entender la distribución geográfica de las tierras conquistadas, así como para establecer los fines perseguidos. El Papa permitía a los reyes el dominio de los territorios con la condición de que se evangelizara a los nativos de América.

Luego del sangriento proceso de conquista española puede afirmarse que la fe cristiana en términos generales quedó establecida y cambió la vida de los indígenas sustancialmente, los que no murieron en el combate se vieron ante las opciones de huir a regiones recónditas, a selvas y a sierras donde sus descendientes siguen viviendo actualmente, o acceder a las nuevas formas culturales establecidas, caracterizadas entre otras cosas por diferentes técnicas de cultivo, nueva ganadería, diferente alimentación e incluso diferente vestimenta. Fueron disminuyendo hasta prácticamente desaparecer los ritos de sacrificios humanos y la antropofagia; se estableció la monogamia como institución, etc.

Así que lo político y lo religioso se encontraban emparentados de tal forma que mientras tenían lugar los acontecimientos militares, fueron franciscanos los primeros en llegar a realizar labores evangelizadoras, especialmente Fray Pedro de Gante quien es reconocido como el más grande educador en la Nueva España. Sin embargo, sólo puede hablarse de acciones evangelizadoras con carácter institucional a partir de la bula "Exponi novis", de 1522, que desembocó con la llegada de 12 franciscanos encabezados por Fray Martín de Valencia en 1524, a quien por cierto se le considera como la primera autoridad eclesiástica en la Nueva España. Esto implicó la existencia de orden y normas que le fueron dando estructura definida a la iglesia. Tiempo después fue fundada la primera diócesis novohispana por obispos franciscanos, dominicos y agustinos, luego llegaron los jesuitas en 1572 y otros grupos pequeños. Todos ellos fueron expandiéndose en el territorio nacional (Carlos Alvear, 1975).

Una vez puestos los cimientos por el clero conformado por españoles solamente, comenzaron a sumarse más tarde mestizos y algunos indios para darle mayor presencia a la iglesia, hasta que, como se mencionó, se erigió la primera diócesis, en el estado de Tlaxcala. Las diócesis que se llegaron a establecer abarcaron amplios espacios geográficos y los esfuerzos para el logro de los fines propuestos eran mayúsculos. Vino entonces la división lógica de la diócesis en parroquias, realizadas éstas sobre todo por religiosos quienes buscaban territorios para desempeñar su actividad misionera; fue hasta más tarde cuando entraron a las parroquias los sacerdotes con la consiguiente disputa entre estos y los iniciadores que finalmente tuvo buen cauce. Al finalizar el siglo XVI, podían contarse 474 parroquias en el país (Carlos Alvear 1975).

Ante la compleja tarea de la evangelización, se conformaron desde un principio juntas eclesiásticas para discutir sobre la evangelización, el matrimonio, la tierra, la conciliación de

intereses entre conquistados y conquistadores, la fundación de hospitales, etc. También se discutió sobre la autoridad que desempeñaba cada una de las órdenes, lo cual ocasionó litigios como el que si los indígenas debían comulgar, se llegaron a fijar normas sobre la administración de sacramentos, por ejemplo el bautismo debía ser administrado antes de los nueve días a partir del nacimiento; se prohibió entre los indígenas las prácticas de comprar una mujer a sus padres y vivir con ella antes de casarse, etc. En otras palabras, se fijaban las directrices a seguir respecto de las diversas problemáticas que rodeaban a la iglesia en la Nueva España (Alvear, 1975).

Aunque se pretendió la interacción de las diferentes órdenes no prosperó por la diversidad de acciones que poseían, aunque tampoco hubo demasiadas rivalidades entre ellas. Lo característico en toda práctica cristiana era la dificultad para guardar todas las solemnidades en los ritos debido a las circunstancias iniciales; en el caso del bautismo bastaba con decir las palabras tradicionales mientras se echaba el agua. Pero el acontecimiento que dio una vía más rápida a la evangelización fue el culto a la Virgen de Guadalupe, los indígenas se sintieron identificados con Juan Diego y por las características físicas de la Virgen, más parecida a ellos que a los europeos, con esto pudieron apropiarse más fácilmente del cristianismo y sentirse parte de él.

Además de las actividades evangelizadoras, las órdenes tuvieron parte activa en los ambientes sociales y culturales. Al mismo tiempo que se estudiaban las lenguas indígenas, se fundaban escuelas, se enseñaba el catecismo, se regulaba las fiestas, se disponían representaciones teatrales se pudo salvar el conocimiento del habla indígena, entre otras cosas, por ejemplo, el fraile Zumárraga llegó a hacer uso de la imprenta para generar libros sobre indígenas, medicina, catequesis, derecho y lingüística indígena principalmente, lo cual dio lugar a la fundación de bibliotecas conteniendo básicamente libros autorizados aunque también algunos prohibidos sobre autores de la ilustración. En el renglón de la relación entre política y religión, se mencionó el estrecho vínculo entre la corona española y la iglesia, de acuerdo con las varias disposiciones pontificias de Alejandro VI. El regio patronato en cuanto a la Nueva España presentaba como características principales el que la corona tuviera el derecho para destinar misioneros para los indígenas, presentar ternas ante la Santa Sede para designar obispos y otros cargos eclesiásticos, captar los diezmos y revisar sentencias emitidas por los tribunales eclesiásticos. La conclusión obtenida por el historiador Carlos Alvear (1975) de los datos

anteriores es que hubo una participación de la Corona en la iglesia y no al revés.

Aquella postura resulta interesante pues nos muestra una visión que puede ser compartida por los fieles católicos y es además sustentada, es decir, puede tratarse de una historiografía acorde con lo sucedido realmente

Sobre la misma línea, Carlos Alvear realiza un análisis del Tribunal de la Fe, Santo Oficio o Santa Inquisición. La iglesia ha sido blanco de severas críticas por el uso de la inquisición e históricamente se le considera como un hecho aberrante cruel e inhumano. Y si bien es cierto, dice el historiador, debe contextualizarse el acontecimiento. La Santa Inquisición en su origen se encontraba ligada al asunto del problema judío en España, los judíos gozaban de cierta prosperidad económica lo cual generaba recelo entre los españoles quienes a su vez pretendían el logro total de la unidad nacional. Surgieron hechos sangrientos, persecuciones y conversiones falsas para evitar daños personales. Es entonces cuando la reina Isabel decide fundar en Castilla, en 1480, el Tribunal de la Inquisición. El papa Sixto V protestó en vano, y terminó concediendo a los reyes participación directa, “era un Tribunal mixto: su carácter religioso provenía de su origen y de sus funciones de investigación y calificación en la fe; pero era político por los nombramientos, por su dependencia de los reyes, porque juzgaba delitos que habían sido tipificados por los mismos monarcas y porque era la autoridad civil, brazo secular, la que se encargaba de aplicar determinadas penas” (Alvear, 1975, p 122)

Por otra parte, instituciones como la Inquisición no eran privativas de España ni entre católicos, eran más bien una práctica generalizada, por ejemplo, en las colonias inglesas de América se aplicaba la pena de muerte a quienes asistieran a misa. Se supone, incluso, que la inquisición no se dirigía a credos religiosos diferentes al católico sino a los falsos conversos o también llamados marranos. En la Nueva España la inquisición aparece a finales de 1571 y desde 1575 los indios quedaron fuera del radio de acción inquisitorial. Se perseguía a los traidores, pero la inquisición no inventó el tormento, ya existía y según Carlos Alvear (1975), la inquisición fue el primer tribunal en el mundo que mejoró y reglamentó la aplicación del tormento, de forma que no quedara sólo al antojo de los jueces. Más aún, la inquisición, según el historiador, fue el primer tribunal que abolió la esclavitud

Por otra parte, en cuanto a los bienes de la iglesia eran varios eclesiásticos los poseedores cuyo origen provenía de los diezmos y primicias, limosnas, donaciones y otros. Con todo lo

recabado se posibilitaba el levantamiento de orfanatos asilos y hospitales.

De esta manera, de acuerdo con los historiadores revisados se ha descrito someramente el surgimiento y expansión de la iglesia católica conformando un primer momento en el actual México. Parece conveniente ahora realizar algunos señalamientos. Podemos imaginar el impacto psicológico que tuvo en los nativos del continente la llegada de los europeos, algunos los consideraron incluso como dioses, otros como mortales enemigos pero definitivamente las ideas religiosas estuvieron permeando el pensamiento indígena. Pero no sólo a ellos, también el español debió haber sufrido un golpe psicológico. La existencia de un nuevo continente contrarió sus ideas sobre la geografía y, sobre todo, la presencia de vida humana estaba en contradicción con las interpretaciones bíblicas de la época. Se preguntaban cómo había llegado el hombre a ese lugar, aseguraban que la Biblia no podía mentir, por lo que probablemente los nativos de las islas descubiertas no eran humanos, podrían ser demonios expulsados del paraíso o quizá bestias, no se lograba precisar. Finalmente, se le otorgó al indígena la condición de humano pero considerándolo como una especie inferior que requería la tutela de algún español. Es decir, también en el europeo existió una clara influencia de la religiosidad para entender o explicar los nuevos acontecimientos. Lo que a los ojos del hombre moderno resulta una vejación y discriminación al indígena, para el europeo de aquella época se trataba probablemente de caridad cristiana: evangelizar a los ignorantes indígenas.

Parece evidente de cualquier forma, la división social establecida en la Nueva España. Los privilegiados eran los españoles, luego de ellos los criollos y finalmente venían las castas, los indios y esclavos africanos; estos últimos realizaban las labores más pesadas. A cambio de su trabajo recibían como una de sus recompensas la evangelización.

Así vemos cómo las ideas religiosas no impedían el maltrato a los individuos pues ya desde el nacimiento se le marcaba y se les predestinaba. Los nacidos con piel blanca eran considerados seres racionales, si además provenían de familia rica entonces eran decentes, moralmente buenos y estéticamente hermosos. Los nacidos con una piel no blanca se les etiquetaba prácticamente como ignorantes como feos y hasta malos, si alcanzaban riquezas el individuo se limpiaba de sangre. Las opciones ante ello no eran muchas, o se era campesino o esclavo, o vago o asaltante (Batalla, 1990).

Estas contradicciones entre la fe proclamada y las acciones realizadas parecieran señalar

una escasa influencia de la primera sobre la segunda, al menos en el período estudiado. Pero una mirada más minuciosa permite afirmar que a pesar de la mencionada contradicción, la influencia de la religiosidad no se niega, fue rectora del movimiento de conquista junto con las ideas de expansión económica de los españoles, se arraigó entre los habitantes americanos y provocó diversas prácticas educativas, sociales, políticas y culturales en general. Es decir, la religiosidad afectó la mentalidad de nativos y extranjeros, quizá no en la forma deseada o coherente con la doctrina pero ejerció su influencia. De igual modo, todos los acontecimientos que rodeaban la religiosidad de aquellos hombres fueron moldeándola o transformándola; la religión no permaneció ni permanece estática ante los acontecimientos terrenales. Sigamos ahora revisando algunos momentos de la iglesia durante el proceso de la independencia mexicana.

3.1.2 DESDE LA VIDA INDEPENDIENTE

Hay varios aspectos que motivaron la participación de clérigos en el movimiento de independencia, había ya diferencias entre algunas órdenes religiosas con el poder político; por ejemplo, en 1760 sucede la expulsión de la compañía de Jesús, se buscaba limitar el poder del clero, los borbones deciden colocar intendentes en lugar de virreyes y, en general, enfatizan el carácter de colonia de la Nueva España, que fungiera como tal, es decir, que generara riquezas para beneficio europeo (Florescano y Gil, 1990).

Luis González (1990) señala que en el siglo XVII, en suelo novohispano, se tenían características como amor al mundo prehispánico, nacionalismo novohispánico como consecuencia de la veneración generalizada a la virgen de Guadalupe y la habladuría --en el sentido de superioridad-- de los europeos. Luego, con el surgimiento de la ilustración, la independencia de las colonias inglesas y la revolución francesa, se generan ideas de libertad dentro del clero pero sin adoptar la atirreligiosidad consistente en promover la desaparición de las órdenes religiosas, promover la educación laica, el sometimiento de los obispos y del clero diocesano al gobierno, la nacionalización de los bienes de la iglesia y la secularización integral de la vida pública (Alvear, 1975).

Con el entrelazamiento de factores políticos, sociales, religiosos, económicos e intelectuales da inicio el movimiento independiente precisamente por un sacerdote en asociación

con algunos militares y gobernantes con el propósito, al menos en apariencia, no de independizarse de España, sino del mal gobierno francés en suelo Español, y entregar el poder a su rey legítimo, Fernando XVII. La acción de Miguel Hidalgo no representaba al clero en su totalidad, la inquisición lo citó bajo pena de excomunión si no acudía. Finalmente Hidalgo se confesó, fue absuelto y murió bajo la aceptación católica según Carlos Alvear (1975), aunque no renunció a su ideal de independencia. Mientras combatió, se mostró como un optimista irresponsable, no era un estratega militar y se dejaba llevar más bien por su poder de convocatoria y emocionalismo.

Un segundo momento es el establecido con Morelos al frente del movimiento, quien deja ver su visión religiosa mostrando apego a la fe. A pesar de tener varios hijos siendo sacerdote, procuraba el guadalupanismo entre sus soldados, presenta después sus "Sentimientos de la Nación" que a la postre daría lugar a la constitución de Apatzingan. En este documento se declaraba la religión católica como la única que se debía profesar en el estado, el crimen de herejía era motivo para perder la condición de ciudadano y se debía respetar el dogma. Otra ley era que se debía enseñar a leer, escribir, contar y el catecismo.

En España surgió una revuelta en 1820 que culminó con limitaciones al poder del rey y se conformaron las Cortes de Cádiz que habrían de influir también en el pensamiento de los insurgentes hasta llegar al plan de Iguala donde se afirma la independencia del imperio. Este tercer momento ocurre con Iturbide con quien se llega finalmente a la consumación de la Independencia y más tarde es coronado como el emperador bajo el título de Agustín I, en la catedral de México y fue ungido junto con su esposa por el monseñor Cabañas obispo de Guadalajara.

Posteriormente, con la implantación de primera república en la etapa independiente, se elabora la constitución de 1824 donde la iglesia, y particularmente el clero, va cobrando un papel distinto. Los arzobispos y obispos no podrían ser diputados, el presidente de la república podía conceder o retener el pase, los decretos conciliares, bulas pontificias y demás. Según Carlos Alvear (1975) más que una separación iglesia-estado, se pretendía el sometimiento de la primera a la segunda.

En estos momentos de la república, comenzaron a predominar ideas liberales anticlericales

México poseía una mala situación económica producto de la guerra y la inestabilidad política, que tuvo que recurrirse a la incautación de bienes propiedad anteriormente de jesuitas, de la Inquisición o de hospitales.

Existían sociedades secretas como la masonería, básicamente políticas pero a los ojos del clero católico con tintes marcadamente religiosos. Por una parte estaba el rito escocés establecido desde la era colonial, y por la otra, recién se creaba el rito masónico yorquino. La inconformidad católica llegó al grado en que el papa Clemente XII excomulgó a quienes participaran en estas logias. La misma línea antimasónica fue seguida por papas posteriores.

La vida independiente resultó difícil particularmente para la iglesia ya que el gobierno español presionaba a la Santa Sede para que no nombrara obispos en las naciones independizadas. Este hecho, aunado al sinnúmero de problemas de índole diversa que se vivían en el país, tuvo como conclusión momentánea, que en 1829 no quedara obispo alguno.

Fue hasta el gobierno de Anastasio Bustamante cuando se logró cierta estabilidad y la jerarquía logró restablecerse y continuar con su actividad institucional. Sin embargo, cuando ascendían las fuerzas liberales al poder político, la iglesia se veía afectada, no percibían una separación del estado sino una persecución gubernamental. Un caso ejemplar es la expulsión de todas las ordenes religiosas de Centroamérica que se encontraban en México (Alvear, 1975). Luego vinieron una serie de leyes amenazantes para los clérigos. Con la ley Juárez se pretendían que los tribunales eclesiásticos y militares no se inmiscuyeran en asuntos civiles los cuales quedarían en manos de jueces ordinarios. Manuel Doblado salió en defensa de la iglesia (era gobernador de Guanajuato) y acusó al gobierno de pretender introducir un protestantismo disfrazado y peligroso. Otra ley fue la ley Lafragua que pretendía lograr mayores libertades, como por ejemplo, que nadie fuera molestado por sus opiniones; pero en la práctica resultó contrario, el gobierno incautó bienes del obispo de Puebla para castigar al clero por incitar a la rebeldía. Por otra parte, la ley Lerdo consistía en declarar la desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de civiles y religiosos, se criticó esta ley pues sólo despojó a la iglesia y a los indígenas de sus tierras. La ley iglesias prohibía el cobro en los templos a quienes contaban con apenas lo necesario para sobrevivir (Alvear 1975).

Sobre la misma línea de legislaciones liberales, se redacta la constitución de 1857 en las que se resaltaron aspectos como la libertad de enseñanza, autoridad de los poderes federales para

intervenir legalmente en materias de culto religioso y disciplina externa. En otras palabras la constitución no fue bien acogida en el seno católico, e incluso el papa Pío IX condenó su contenido irreligioso.

Lo anterior desembocó en el plan de Tacubaya concretado por los conservadores, en donde se desconocía la constitución de 1857. En este sentido, Carlos Alvear (1975), considera que no fueron conservadores ni los clérigos quienes desconocieron la constitución sino los liberales, por considerarla impráctica. Por ejemplo, Ignacio Comonfort bajo la investidura presidencial no la puso en práctica. Sin embargo, algunos lo consideran como liberal moderado e incluso ambivalente, simpatizaba con los conservadores y con los liberales según se desarrollaran los acontecimientos. De cualquier forma, el hecho fue la guerra desatada entre conservadores y liberales durante tres años aproximadamente y donde triunfan los liberales encabezados por Benito Juárez. Este formula sus Leyes de Reforma en 1859, estableciéndose la nacionalización de bienes eclesiásticos, cierre de conventos, matrimonio y registros civiles, la secularización de los cementerios y la supresión de muchas fiestas religiosas (González, 1990).

Durante el gobierno presidencial de Juárez, y en general del partido liberal, la iglesia vivió uno de sus momentos más difíciles no sólo en cuanto a la disminución de sus privilegios sino en el aumento de la permisividad del asentamiento de credos distintos al católico (hay quienes dicen que no sólo lo permitió sino que estimuló su ingreso).

Con el establecimiento del imperio de Maximiliano, el lugar de la iglesia no cambió demasiado, y tampoco sucedería con el restablecimiento de la república, cada vez se daba más fuerza al laicismo con participación importante del positivismo importado por Gabino Barreda, influyendo en el sentimiento religioso. Con Lerdo en la presidencia, la tendencia anticlerical continuó y se sumaron acontecimientos como la expulsión del territorio nacional de varios eclesiásticos extranjeros (Alvear, 1975).

Había pues, dos grupos antagónicos, uno conservador y centralista y el otro liberal y federalista. Evidentemente la iglesia se encontraba identificada con el primer grupo. Las disputas no sólo versaban sobre el control político sino que se intentaba apropiarse la educación y demás variables nacionales para establecer una ideología liberal y concretar su idea de país.

Posteriormente, México vive la época porfiriana durante más de treinta años. En tanto tiempo, lógicamente hubo varios sucesos que destacar. Como dice Octavio Paz (1990), México

vivió momentos de simulación, de apariencias. La imagen que Porfirio Díaz parecía querer darle a la nación, era la de un país prospero, a la manera de naciones europeas como la francesa, y era esa la imagen que se pretendía vender en el extranjero y con la cual también se pretendía convencer a los mexicanos mismos. Crecían las cifras de exportaciones comerciales y de la economía en general, pero la situación de los indígenas era paupérrima, según el periodista norteamericano John Kenneth Turner (1965). La condición de ellos era literalmente la de esclavos, trabajando jornadas agotadoras, desde el amanecer hasta que la noche caía, recibían castigos físicos por la menor causa, eran mal alimentados y su sobrevivencia era francamente difícil, particularmente la de los grupos mayas y yaquis. Pero también los obreros de la ciudad padecían las consecuencias de un trato discriminatorio y jornadas agotadoras, lo mismo para los adultos que para los niños, para los hombres y para las mujeres.

Porfirio Díaz desde el comienzo de su gobierno mostró habilidad para conciliar intereses, aceptó la constitución de 1857 y las ideas liberales en apariencia, pero realmente permitió a los conservadores recuperar parte de lo perdido con Benito Juárez a fin de conseguir estabilidad social e imponer la paz como fuera. En otras palabras, la autoridad dejó hacer a católicos, protestantes, budistas, idolatras y brujos. La respuesta de la iglesia ante el grado de tolerancia permitido por el gobierno fue la de un apoyo directo o indirecto, por lo menos en cuanto se refiere al alto clero.

La iglesia pudo en este contexto desarrollar sus labores de orientación católica, creció el número de diócesis; se crearon nuevas parroquias, el 99.09% en 1910 (Alvear, 1975). A pesar de no criticar al gobierno, los católicos se agruparon para formar la Asociación de Operarios Guadalupanos difundiendo sus ideas a través de órganos informativos con los que contaban en diferentes estados. Se pretendía dar coherencia a círculos obreros ya existentes a través de la asociación mencionada y de otras surgidas después.

Otro suceso relevante de la iglesia durante el porfiriato fue la participación de algunos prelados mexicanos en el concilio Vaticano I en 1869 y 1870 convocada en Roma por el papa León XIII; luego se celebraron concilios provinciales en Oaxaca, Guadalajara y Michoacán durante la década de los noventa en el siglo XIX. Había entonces, actividad interna y externa de la iglesia católica mexicana, en 1895 se efectúa la coronación canónica de la Virgen de

Guadalupe, en 1896 se crea una nueva Pontificia Universidad Mexicana, volvieron a sus actividades las diferentes misiones hacia los fieles, los jesuitas junto con los josefinos realizaron misiones en la región tarahumara.

Poco después, al comenzar las agitaciones sociales internas que darían inicio a la revolución, la iglesia católica también representó algún papel. Se adentraba en la política con la creación del partido Católico Nacional; ya el papa Pío X daba indicaciones para que los católicos actuasen en política dentro de los grupos declarados directamente católicos. El partido Católico Nacional participó en elecciones y llegó a ganar 4 escaños en el senado así como elecciones para gobernadores. Pese a ello, la oposición política y el resurgimiento de ideas liberales impidieron la prolongación de la existencia de este partido.

Hasta aquí, es posible ver el papel del catolicismo en México en esta segunda etapa. En un principio se le declaraba oficial, sin tolerancia para alguna otra Iglesia. La religión católica era la parte importante de la identidad nacional, ser mexicano era ser católico y por consecuencia guadalupano. Llegaron después al poder los liberales y los privilegios de eclesiásticos disminuyeron, pero no vino a menos el catolicismo popular, al menos no tan notoriamente. México parecía vivir en una paradoja, donde la mayoría del pueblo era católico y el gobierno más bien anticlerical. De ahí la dificultad de los liberales para establecer su idea de nación. Nuevamente la cuestión religiosa estuvo en el centro de la vida nacional, y las disputas no se hicieron esperar en torno al papel de la Iglesia en la educación, la sociedad y, en general, en relación con la legislación que se deseaba implantar.

México transitaba de posiciones ideológicas conservadoras y eclesiásticas a liberales y federalistas, la Iglesia pasó de dominante o emparentada con el gobierno a perseguida y sometida por éste. Ya en el porfiriato la Iglesia recobra algo de lo perdido y se colocaba, sobre todo la alta jerarquía, del lado gubernamental. Sin embargo, le sobrevino la amenaza del levantamiento armado respaldado por ideas liberales que implicaban fuerte dosis de anticlericalismo.

De ahí que la iglesia viese amenazados sus intereses y debía actuar, conformándose así un tercer momento de la iglesia desde la revolución hasta nuestros días. La nueva paradoja era que a pesar de la declaración católica de la mayoría de los mexicanos, muchos lucharon a favor de la causa liberal porque se quería el derribo de la dictadura porfirista y la instalación de justicia social en la cual se pudiera trabajar y vivir dignamente.

3.1.3 DE LA REVOLUCIÓN A LA ÉPOCA ACTUAL.

Si con el porfiriato hubo una recuperación para la iglesia, con la revolución volvieron a suspenderse sus logros. Las revueltas en el país dejaban poco lugar a las actividades evangelizadoras de la iglesia y menos para su intervención en política de forma directa. Había sendas vías en el inicio de la revolución. Por una parte se encontraba Francisco I. Madero y el Partido Antirreeleccionista haciendo énfasis en la Revolución como un movimiento político, contra la dictadura de Porfirio Díaz, y en el otro sendero estaban los hermanos Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano viendo la Revolución como un movimiento económico mediante el cual cambiaría la situación de los obreros y campesinos (Rius, 1997). En este contexto, la iglesia más cercana al porfirismo vio afectados sus intereses, si bien ello no obstaculizó la participación de católicos en el movimiento.

Con el carrancismo en el gobierno, se le va dando forma de anticlericalismo a la Revolución. La constitución de 1917 no cambió la tendencia de las anteriores. La educación sería laica, se prohibieron los votos religiosos y las órdenes monásticas, la iglesia no tendría el reconocimiento del gobierno como personalidad jurídica, el poder federal podría intervenir en materias de culto religioso y sobre su disciplina externa, se prohibió también a los ministros de culto criticar las leyes o los actos de las autoridades que gobernaban (Schlarman 1997)

De igual modo, en el artículo 27b de la constitución estaba plasmado el derecho de la nación de poseer todas las propiedades incluidas en el territorio, incluyendo a los templos religiosos podrían ser destinados los usos que el Estado estableciera. “De hecho muchos lo han sido ya, convirtiéndose en museos, bibliotecas públicas, cines y un salón masónico” (Schlarman, 1997, p. 566).

La reacción del clero católico ante tales medidas no podía hacerse esperar. Emergieron protestas que no iban a encontrar eco en el gobierno carrancista ni en los inmediatos gobiernos posteriores. Por el contrario, las relaciones entre Estado e Iglesia iban a tensionarse hasta llegar al movimiento cristero, una nueva guerra entre los mexicanos

Las anécdotas en los diversos gobiernos son numerosas. Por citar un ejemplo, en 1924 Plutarco Elías Calles es nombrado presidente y procura introducir ideas socialistas, por lo menos en lo que al sentimiento religioso se refiere, pues durante su mandato no sólo continuó la línea

anticlerical sino que se planeó la creación de una Iglesia Católica Mexicana que no dependiera ni de los obispos ni de la Santa Sede. Tal proyecto, por diversas razones fracasó. Ante tales situaciones, varias personas acentuaron su inconformidad, entre ellas, Anacleto González Flores, un seglar trató de lograr la unidad de los católicos estableciéndose la Liga Defensora de la Libertad Religiosa con el fin de defenderse de las adversidades y de lograr modificaciones a la constitución. Calles no iba a acceder a petición alguna, y en cambio motivó modificaciones al código penal en materia religiosa con amenazas de prisión (Schlarman, 1997).

A pesar de las medidas adoptadas en la constitución de 1917 donde no se le otorgaba personalidad jurídica a la iglesia católica, ello no significa que no tuviera una presencia real en la sociedad mexicana. Tal como lo señala Roberto Blancarte (1992), hubo prácticas religiosas que no sólo permanecieron sino incluso se acrecentaron de tal forma que la vitalidad religiosa seguía manteniéndose en México.

Incluso, durante la guerra cristera, los católicos no cesaron en su afán de practicar el culto religioso no obstante las y prohibiciones de officiar misa. Sin embargo, el conflicto entre religiosos y el gobierno no podía continuar por tiempo indefinido. Se debía llegar a acuerdos primeramente para detener el movimiento armado y luego para determinar los cauces que uno y otro debían seguir, o el tipo de relación que mantendrían.

El acuerdo para detener el movimiento armado se da en 1929, pero de acuerdo con Roberto Blancarte (1992) es entre 1938 y 1950 cuando se da un acuerdo oficioso mediante el cual la iglesia dejaba en el Estado la cuestión social, a cambio de recibir cierta tolerancia en el aspecto educativo.

A partir del fin de la guerra cristera, la iglesia redefinió sus estrategias con respecto al gobierno, ya no se trataba de una oposición franca ni violenta necesariamente, pero tampoco dejaría de participar en los asuntos de interés nacional; tanto iglesia como gobierno pasaban de la lucha armada a la lucha de conciencias. Aparece entonces la Acción Católica Mexicana, cuyas pretensiones religiosas no se excluían de las políticas. La consecuencia es una nueva persecución antirreligiosa con el gobierno de Ortiz Rubio, se pretendía aplicar la ley restringiendo la participación de clérigos. El episcopado se encontraba ante la doble problemática de enfrentar los ataques y persuadir al mismo tiempo a sus fieles de la inutilidad del movimiento armado. El papa Pío XI se quejaba por el incumplimiento de los acuerdos de 1929. La situación se agudizaba aún.

más con las pretensiones de los gobernantes mexicanos de introducir una educación socialista, se cerraron varias parroquias, disminuyó el número de sacerdotes con permiso para ejercer su culto, etc.

Es hasta el período presidencial de Cárdenas, quien fue un anticlerical tolerante, cuando los conflictos aminoraron. Cárdenas era dueño de la situación pero la iglesia representaba un factor de desestabilización si la atacaban.

Ante la expropiación petrolera, el episcopado alentó la cooperación de los católicos para contribuir en el pago de la deuda; favorecía con esto una imagen patriótica y tan nacionalista como la de los revolucionarios. Ante tal situación, Blancarte (1992) ubica el verdadero acuerdo entre la iglesia y el estado o *modus vivendi* manteniéndose por lo menos hasta 1950.

No se daría marcha atrás en los artículos constitucionales aunque la educación religiosa podía darse en el ámbito privado. A su vez, la iglesia diferiría de algunas posturas gubernamentales, pero intentaría ayudar a mejorar las condiciones sociales y educativas.

“Si los primeros trazos del ‘modus vivendi’ se hicieron durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, fue durante el sexenio de Manuel Ávila Camacho cuando dicho acuerdo informal se definió claramente” (Blancarte, 1992, p. 72-73). Ávila Camacho afirmó en Puebla, siendo candidato presidencial, que la nación se estremecía por la guerra y buscaba tener una política más justa y noble, se declaró creyente y rechazó a comunistas para integrar su gobierno.

El modelo católico pragmático se fue imponiendo paulatinamente --aunque no de manera total y absoluta--; entre 1938 y 1946 la iglesia no participará en política, pero los políticos religiosos sí. Existía una doble militancia, por ejemplo, en la Acción Católica Mexicana y en el PAN. Luego el episcopado afirmaría que la iglesia había sido la primera y la única, hasta 1924, que se preocuparía por la organización de los obreros, aceptaban al estado surgido de la Revolución, e incluso decía haber colaborado en su surgimiento.

Si el estado se percataba de la importancia del catolicismo como factor de unidad nacional, la Iglesia sería mucho más sensible a ciertos esfuerzos nacionalistas del programa revolucionario (catolicismo = identidad nacional).

El proyecto alemanista era, en muchos sentidos, más cercano al de la iglesia en México que el de Ávila Camacho. En doce años, la Iglesia logró ser centro independiente del Estado y la única capaz de contraponérsele.

En los años 50 surge la crisis del *modus vivendi*, el enemigo no era tanto la izquierda como el liberalismo pues existía marginación y división entre la sociedad y la política

Ruiz Cortinez ignoraba la presencia de la iglesia a fin de minimizar su influencia social, e intentó desconocer sus reivindicaciones legales; no pretendía volver a la era callista de las persecuciones, sino a una separación más clara de las actividades de la Iglesia y del Estado. La Iglesia tenía que actuar en retirada frente a los liberales, con manifestaciones de culto a discreción, significando el fin del *modus vivendi*. La iglesia comenzó a exigir respeto mutuo y el establecimiento de un estado cristiano que se ocupara de la sociedad y del respeto de la persona humana; la Acción Católica procuró la politización de sus fieles, favoreciendo a un partido político, el PAN, poniendo en riesgo sus relaciones con el Estado.

La Iglesia corría el peligro, entonces, de ser identificada con un grupo político, ya nadie se extrañaba si los sacerdotes opinaban abiertamente sobre temas políticos. Además, en 1955 la iglesia había iniciado una intensa actividad en diversas direcciones, tuvo un mayor acercamiento con otras iglesias, procuraron el aumento de las vocaciones sacerdotales, la instrucción religiosa para la preservación de la fe, promovieron una mayor presencia en prensa, radio y TV, buscaron centrar más su atención en los jóvenes, etc

Las medidas anteriores le redituaron evidentes beneficios a la iglesia logrando mayor separación ideológica del proyecto estatal de sociedad y evitando al mismo tiempo los conflictos abiertos de antaño. Los eventos se suceden de tal forma que en un cierto momento no es ya el gobierno quien aprueba o desaprueba las acciones eclesiásticas, sino a la inversa

Sin embargo, ante la victoria de Fidel Castro en Cuba, con el consecuente rechazo de las iglesias en la isla, los eclesiásticos mexicanos establecieron un mecanismo de autodefensa frente al comunismo procurando un acercamiento con el gobierno, aunque con críticas sobre sus proyectos. Así, en la campaña presidencial de Adolfo López Mateos, se incluyó a un sacerdote como orador. Ya en la presidencia López Mateos, la iglesia aprobó sus proyectos sociales. Se estableció de momento, un cierto acuerdo implícito entre iglesia y gobierno. En 1960, año mariano, la Conferencia Episcopal Mexicana se lanzaba más fuerte que nunca contra el comunismo a quien se le equiparaba con el demonio: los católicos que simpatizaran con el comunismo serían excomulgados. Por cierto, tampoco encontraban diferencias entre un comunista y un liberal convencido.

Uno de los obispos que comenzaría a destacar por su actividad con el sector indígena y por su inserción en movimientos sociales, sería Samuel Ruiz, quien durante 1961 advertía a sus feligreses los riesgos del comunismo contra la patria y con las relaciones entre el Vaticano, pastores y fieles. En conclusión, todo el clero se manifestaba contra el comunismo aunque diferían en sus formas de combatirlo.

Luego vendría la época del Concilio Vaticano II, donde el episcopado en un primer momento mostraría una actitud pasiva frente a los cambios y sin la intención de renovarse. Sin embargo, vino después una seria transformación, la iglesia se encontraba más abierta al mundo de lo secular, y "si la iglesia se actualizó en el mundo de lo temporal, fue para poder disputar lo mejor a las corrientes e instituciones antagónicas" (Blancarte, 1992, p. 209)

Gustavo Díaz Ordaz combatiría la presidencia con José González Torres, candidato del PAN, y otrora militante de la Acción Católica Mexicana. La acción de la iglesia consistía en apoyar al gobierno entrante y saliente. La estrategia parecía estar encaminada a lograr una concepción integral católica a escala nacional, existía desde entonces una mayor intervención de católicos, principalmente seglares en la política. Hay una entrada masiva de católicos en asuntos públicos del país estableciéndose una constante cooperación y crítica con el gobierno.

De esta manera, el episcopado mexicano trataba de establecer una visión cristiana del desarrollo nacional con sustento en la doctrina social católica y en las conclusiones conciliares.

Conviene decir que no había una iglesia totalmente homogénea. Roberto Blancarte (1992) identifica cuatro sectores de la iglesia católica en 1968, con respecto a su vinculación con el gobierno. 1) el conciliador o pragmático; 2) el intransigente preconiliar opuesto al *modus vivendi*; 3) neointransigente moderno, buscando cooperación crítica con el Estado y 4) neointransigente radical, con apego a las normas conciliares y con apertura social --luego adoptarían la teología de la liberación--.

En general, durante los disturbios de 1968 la iglesia permaneció como espectadora porque encontró poca claridad en el movimiento y por temor, por la posición papal de rechazo. Los católicos que participaron lo hicieron a título personal. Esto generó mayor disidencia al interior de la iglesia, se estableció una mayor autocritica ante la pasividad de sus dirigentes --la mayoría--, ya que se criticaba más por ejemplo, el que las jóvenes asistieran a misa con minifalda en lugar de proponer o establecer una posición concreta frente a los acontecimientos recientes.

En ese mismo año, tienen lugar varias reuniones católicas latinoamericanas: la Conferencia de Medellín que devino en varias interpretaciones de los documentos por el clero católico; el Congreso Nacional de Teología en el D. F., donde se establecen las bases para la introducción y difusión de la teología de la liberación en México que generaría enfrentamientos más abiertos entre los diversos sectores de la Iglesia; es decir, el congreso escapó de las manos de la jerarquía y se enfrentaba ahora ante un problema doble: el de su disidencia y el de su vinculación con el Estado.

Los conflictos sociales en América Latina, mientras tanto, estaban lejos de disminuir pues en 1970 había una expansión de guerrillas, incluyendo a México. La jerarquía en su mayoría prefirió apoyar al gobierno de Luis Echeverría aunque expresando sus exigencias en el aspecto social.

Así, gradualmente se iba identificando la jerarquía católica con el gobierno presidencial en tanto que el sector restante se organizaba para tener mayor injerencia en el ámbito social. El Movimiento Sacerdotes para el Pueblo (SPP) o Cristianos por el Socialismo, por ejemplo, sostenía ya en los años 70 que podía aceptarse el marxismo en cuanto a su método científico de análisis de la realidad social pero excluyendo sus aseveraciones metafísicas, lo cual motivó la inconformidad del episcopado quien consideraba la ideología marxista como profana; por ello hacía la invitación a ser más cristianos que comunistas. Es de esta forma como la iglesia en un principio, pese al discurso, mantenía invariable su posición doctrinal sobre cuestiones sociales y políticas en el país y sólo después logró mayor injerencia a través de diversos movimientos.

Ernesto Corripio Ahumada simboliza el ascenso de un sector de obispos neointransigentes. este sector demandaba la democratización del país pero se enfrentaba en su interior a la propia democratización eclesiástica. Las disputas internas tenían que ser socavadas sometiendo a los radicales, quienes a su vez se enfrentaban a la disyuntiva de abandonar el sacerdocio o aislarse en determinadas regiones del país, o aceptar luchar en unidad eclesiástica contra la injusticia social, la transformación del mundo secular y la recuperación de las libertades religiosas (Blancarte, 1992).

Actualmente, en palabras de Víctor Codina (1990), en América Latina hay varias eclesiologías. Existe la eclesiología tradicional en la línea anterior al Vaticano Segundo. También está presente la eclesiología moderna y europeizante en la línea del Concilio Vaticano II.

Derivada de las reuniones del Medellín y de Puebla está la eclesiología liberadora centrando su atención en los pobres. Finalmente, también existe hoy día una eclesiología antilibertadora, bajo diversos nombres.

En el presente la llamada teología de la liberación sigue siendo tema de discusión en el seno mismo de la iglesia católica mexicana y en otras partes de Latinoamérica. Baste como ejemplo los sucesos en Chiapas, la problemática indígena ha encontrado resguardo en esta eclesiología y es también tema de debate entre intelectuales

Desde el Concilio Vaticano II, en síntesis, algunos sectores eclesiásticos se mostraron menos receptivos a la religiosidad popular, a la experiencia religiosa y se volvieron más sobre lo doctrinal pero no tomando en cuenta la situación de los pobres. La mayor parte de la eclesiología latinoamericana posee aún estructuras tradicionales. La iglesia nueva es minoritaria y más que estar contra la jerarquía pretendía generarse desde el pueblo. Tal es la pretensión de la Teología de la liberación cuya ideología consiste en considerar la salvación como un hecho total, no sólo espiritual o litúrgico sino que abarca lo económico, lo social y lo político. Los teólogos de la liberación se centran en la figura del Espíritu Santo por ser el dador de dones y carismas.

Por último, los movimientos de la iglesia son diversos y pretenden abarcar a los diversos sectores de la sociedad mexicana. Existe el Movimiento Familiar Cristiano desde fines de los años 50 promoviendo los valores humanos y los valores cristianos de la familia. Existen movimientos juveniles dentro de las diferentes órdenes religiosas. Se organizan retiros espirituales para jóvenes. Los sectores de "chavos banda" son atendidos, hay grupos musicales cristianos de rock, etc, así como comunidades de evangelización carismática y otros.

3.2 IGLESIAS PROTESTANTES

3.2.1 ORIGENES

El antecedente inmediato del protestantismo tiene lugar dentro del contexto histórico de la edad media. En aquel tiempo, las ideas religiosas habían ocupado un lugar preponderante en la vida del individuo europeo. Ciertamente las ideas religiosas han acompañado al humano desde que es tal, la diferencia ahora era su carácter institucional. No solo eso, la iglesia católica había cobrado tal fuerza que tenía dominio sobre el poder civil, era auténticamente un imperio

La iglesia romana era el centro de las iglesias hasta que sobrevino un cisma entre oriente y occidente. Entonces el Papa de occidente se volvió el centro de uniformidad y de dominio.

El poder que adquirió y desarrolló la Iglesia Católica, la hizo apartarse cada vez más de los preceptos evangélicos que predicaban. Hugo Fani (1926) afirma que la decadencia espiritual y la corrupción le dieron forma a la iglesia del medioevo (y que esas características siguen teniendo manifestaciones actuales).

Así, es sabido que en aquella época existía la venta de indulgencias, el Papa León X requería de ingresos para satisfacer aficiones personales y vendía el perdón. La inconformidad de algunos gobiernos al verse cada vez más sometidos al arbitrio papal se manifestó en ocasiones concretas como las acontecidas en Inglaterra, donde se declaraba nulo cualquier acto pontificio contrario a la corona. Algo similar sucede en Alemania y los movimientos de reacción contra el dominio del papa comienzan a generalizarse.

Pero si los gobiernos tomaban medidas contra las acciones pontificias a fin de no ver mermado su poder, había fieles creyentes que se indignaban al ver las condiciones contrarias a la doctrina que envolvían a su Iglesia y decidieron buscar soluciones.

Es en este contexto donde tiene lugar la participación determinante de Martín Lutero, durante el siglo XVI, quien con otros hombres lograría una revolución que tendría impacto en más de una directriz: en lo religioso, en lo político, en lo cultural e incluso en lo económico. El estudio de la época moderna quedaría inconcluso, según Xirau (1990), sin el estudio del protestantismo; particularmente, sin el estudio de Martín Lutero.

Lutero, mostró su contrariedad al ver la autorización papal a la venta de indulgencias, que durarían ocho años, a fin de construir la iglesia de San Pedro en Roma. Según Fitzer Gottfried (1972), Lutero actúa contra estos abusos por razones de conciencia, de fe y de convicción y decide elaborar sus célebres 95 tesis con las cuales pretendía, básicamente, generar una discusión pública, no para destruir a la iglesia, sino para reformarla.

Estas 95 tesis son de suma importancia no sólo para el ambiente específico de la época sino para el establecimiento posterior de las iglesias protestantes quienes adoptan y adaptan las ideas de Lutero.

En sus 95 tesis Lutero habla, entre otras cosas, sobre el fundamento bíblico de algunos sacramentos y, en general, sobre los dogmas católicos. Por ejemplo, según Fitzer (1972), Lutero

habla de no negar el purgatorio pero tampoco permitir indulgencias para las almas pues poco se sabe sobre éste. Sobre las indulgencias, dice, no comete pecado quien no las paga ni gana nada quien si lo hace, se requiere ayudar primero a los pobres y si ya no hay, entonces a las iglesias. También propone que ante el mandamiento de la iglesia hay que anteponer el mandamiento de Dios, pues nadie puede hacer obras buenas si previamente no ha recibido la gracia de Dios, de ahí que bajo la óptica luterana sea más importante la fe que las obras (la fe entendida no como la creencia en una doctrina religiosa sino como fidelidad). Las obras son una consecuencia o un efecto de la fe y no un objetivo en sí mismo, la salvación no es un premio a lo realizado aquí pues si así fuera, el creyente entraría en prácticas utilitarias donde sólo buscaría actuar para llegar al premio o, en su defecto, para escapar del castigo. Claro que para el protestante, quien no tiene obras buenas, no tiene una fe verdadera

Por otra parte, Lutero relaciona la actividad del Papa con funciones demoníacas al pretender éste tener mayor autoridad que la permitida por Dios ya que la jerarquía eclesiástica pretendía poseer el control exclusivo sobre la interpretación de las escrituras. En otras palabras, Lutero encuentra una división jerárquica autoritaria en la Iglesia y resalta en cambio el sacerdocio común de los creyentes, pues gracias al bautismo todos los cristianos son espiritualmente iguales.

Regresando a los sacramentos, Lutero encuentra sustento bíblico en tres: Bautismo, penitencia y comunión. Niega la transubstanciación pues para él el acto eucarístico no tiene nada de mágico; afirma que sólo basta la fe para celebrar dignamente la misa. En general, Lutero encuentra en los sacramentos no un medio de salvación, porque sólo la fe salva, sino que han sido instituidos para alimentar la fe

La obra de Lutero comenzó a difundirse y las ideas protestantes fueron encontrando resguardo en un número creciente de europeos; comenzó a haber también matices en el protestantismo: junto a Lutero estaban Zwinglio y Knox con tintes de puritanismo, además, había otros como Calvino y Sócimo que tuvieron notable participación en el movimiento llamado de Reforma.

Sea como fuere, el protestantismo se consolidó como una revolución que daba pie a otro momento, al momento de la razón. Rubén Ruiz Guerra (1997) afirma que en la Edad Media existía un mundo autoconcebido como estático, quien nacía labrador, moriría siéndolo, igual con el gobernador y con cada parte integrante de la sociedad. Se aceptaba, por tanto, la idea de la

superioridad de algunas personas. Mas con la Reforma, los individuos pudieron, a través de la razón, afirmar la igualdad de los seres humanos y, por lo tanto, la igualdad entre los creyentes, ya no era el Papa un hombre superior. Estas ideas de igualdad, son ideas modernas y han repercutido en ambientes como el político, el étnico, el sexual y otros

También, la obra de Lutero motivó la difusión y traducción de la Biblia, se pretendía que la Biblia estuviera al alcance de cada creyente y no sólo en manos de la jerarquía católica. Este hecho también repercutió en el incremento de lectores y el incremento de la reflexión libre, bajo la enseñanza y supervisión de gente especializada (en iglesias, en círculos de estudio o en universidades) pero ya no de forma impuesta.

En otras palabras, la Reforma tiene al menos dos manifestaciones culturales de importancia. “Por un lado, pone al alcance del pueblo las verdades fundamentales del cristianismo, las que pueden ser leídas directamente en la Biblia; y por otro, promueve la educación popular y la creación de escuelas” (Mondragón, 1997, p 11)

Además de Lutero y los protestantes mencionados, el resto de las personas que pretendían tomar una posición ideológica tenían 3 vías: 1) continuar el movimiento de Reforma que desembocaría en el surgimiento de una nueva iglesia, 2) tratar de realizar cambios en la Iglesia sin fragmentarla como lo intentaban algunas órdenes religiosas, o 3) ni construir otra Iglesia ni transformarla, sino reafirmarla, siguiendo las voces de la jerarquía eclesiástica

Tiene lugar entonces un movimiento de la Iglesia católica denominado Contrarreforma que motivó guerras entre católicos y protestantes y motivó también algunos cambios al interior del catolicismo.

Países católicos como España promulgaron decretos reales prohibiendo la entrada de los no-católicos a las colonias españolas, lo cual hizo que no existiera un movimiento de Reforma también en las colonias con sus consiguientes efectos. Sin embargo, algunos protestantes, a pesar de los decretos, lograron entrar al territorio de la Nueva España; la mayoría eran mercaderes o pobladores. Al parecer, el primer protestante era un hombre llamado Andrés Moral, un lapidario, quien fue arrestado por herejía en la ciudad de México en 1536; dicha herejía consistía en haber proclamado discursos retomando ideas luteranas (Scott, 1994)

En 1571 se establece en México un tribunal de la Inquisición con dos inquisidores. Varios extranjeros fueron condenados aunque la mayoría fueron reconciliados al catolicismo y sólo

algunos fueron quemados como “herejes pertinaces” (Scott, 1994) Los protestantes en la Nueva España no constituían un grupo organizado ni proselitista, pero ya empezaban a manifestar aisladamente sus inquietudes reformistas

3.2.2 SIGLOS XVIII Y XIX EN MÉXICO

Luego, en el siglo XVIII, la Ilustración comenzó a influir en la gente letrada de México y esta ideología se hizo aliada del protestantismo por sus ideas de libertades religiosas y civiles. Gradualmente se va estableciendo un clima propicio para el establecimiento de protestantes en territorio mexicano

Sin embargo, la Iglesia católica tenía en México y en Latinoamérica en general, un inmenso poder que no admitía la competencia de ninguna otra. Los sucesos posteriores coadyuvaron en el debilitamiento, lento pero con cierta constancia, de la jerarquía católica. Por ejemplo, durante la independencia, la iglesia se vio dividida, un sector apoyaba la independencia mientras el otro la reprochaba

Pese a ello, el movimiento de independencia triunfa, y entre otras cosas en la Constitución de 1824 se establece la religión católica como la única oficial sin tolerancia para ninguna otra.

Aparecen entonces las sociedades secretas con intereses políticos, pero según la Iglesia católica, con pretensiones claramente religiosas. La logia masónica del rito yorquino (1825) y la que se inició después, el Rito Nacional, también contribuyeron a crear el ambiente ideológico favorable al protestantismo con sus ideas liberales tanto políticas como religiosas (aunque en menor grado).

En 1827 comenzaron a circular Biblias protestantes ante la oposición católica y es éste un hecho que logró poner cimientos al protestantismo mexicano. Aparecieron políticos notables que simpatizaron con el movimiento protestante; uno de ellos, José María Luis Mora, liberal mexicano que tuvo influencia en la constitución política, fue simpatizante de la sociedad Bíblica e incluso llegó a ser su representante. Él apoyaba la traducción de la Biblia a idiomas y dialectos y apoyaba la tolerancia religiosa a través de sus escritos y siendo consejero de Valentín Gómez Farías. La consecuencia inmediata de tales acciones se vio reflejada en la Constitución Política de

1857, donde de alguna manera se establecía la libertad religiosa, la religión católica no tendría una protección especial y se permitía el funcionamiento de otras iglesias bajo normas de libertad de opinión, prensa y de reunión establecidas en la nueva Constitución

La mayoría de los mexicanos eran católicos pero no todos estaban de acuerdo con el proceder de la iglesia. Los liberales, quienes en su mayoría eran católicos y que en varios casos no estaban dispuestos a convertirse a doctrinas distintas, buscaban hacer uso del protestantismo para debilitar la hegemonía ideológica del catolicismo que ejercía sobre la sociedad (Dussel, 1990) Así, los liberales intentaban reformar al catolicismo y la pretendieron hacer a través de las Leyes de Reforma La Iglesia católica reaccionó y declaró anatema a los líderes liberales y acusándolos de favorecer al protestantismo. Benito Juárez respondió expulsando al obispo de Chiapas y permitiendo el ingreso del protestantismo, decretó la libertad de culto religioso para todos los mexicanos el 4 de diciembre de 1860 (Scott, 1994).

Cuando Juárez entra en la ciudad de México en 1861, intentó primeramente promover un cisma católico mexicano a través de su ministro Melchor Ocampo, intento que fracasó. Hubo una débil respuesta de algunos padres cismáticos. Mas tarde, en 1867, ante el triunfo liberal, se intentó nuevamente el cisma católico con la creación de un comité de laicos, entre los cuales se encontraba José María Iglesias Nuevamente el intento no funcionó, pues sólo algunos clérigos se unieron y el gobierno les ofreció algunas parroquias en la ciudad de México. Se trataba más bien de 50 sociedades religiosas reformistas A la muerte de Juárez en 1872, en toda la República existían apenas unas 60 congregaciones reformistas sin organización propia ni proyecto específico (Bastian, 1990).

Ante la expulsión de órdenes religiosas en México, entre 1872 y 1874, cinco sociedades misioneras protestantes estadounidenses, metodistas, presbiterianas y congregacionalistas, vieron favorable el ambiente en México y realizaron actividades proselitistas Llegaron al país aproximadamente 20 misioneros y establecieron contacto con las congregaciones religiosas reformistas; los líderes de estas congregaciones aceptaron volverse protestantes ante un arreglo entre misioneros extranjeros y dirigentes mexicanos. Los primeros pondrían los recursos económicos para construir o comprar templos, levantar escuelas y desarrollar una prensa, los segundos pondrían disponibles sus redes religiosas Por lo tanto, el "régimen de Lerdo favoreció la difusión del protestantismo como base liberal radical en el marco de su lucha con la

iglesia Católica” (Bastian, 1990, p 136).

Así, para 1876 existían alrededor de 129 congregaciones reformistas convertidas en protestantes, era un protestantismo sencillo, sin dogmas y pragmático, se prohibía: fumar, tomar, juegos de azar, y se procuraba el respeto al matrimonio. Se trataba, más específicamente, de una continuidad con el liberalismo de las sociedades reformistas

El ascenso del protestantismo en México era constante tanto en la ciudad de México como en San Luis Potosí y en Zacatecas, luego en Tamaulipas y otros lugares. Sin embargo, cuando Porfirio Díaz llega al poder, comienza una reconciliación con la Iglesia católica; no anuló ni aplicó totalmente las Leyes de Reforma, y por otra parte, concedió algunos favores a evangélicos lo cual dio como resultado cierto en su presencia y su expansión

3.2.3 SIGLO XX EN MÉXICO

Para 1903, existían 198 iglesias y congregaciones presbiterianas en el norte y en el centro del país y a finales del porfirato se encontraban funcionando en el país unas veinte denominaciones protestantes. Es ya en pleno siglo veinte cuando puede hablarse de una consolidación de la posición del protestantismo, tanto de origen anglosajón, como de inmigración. (Jurgen, 1990).

Durante todo ese tiempo los protestantes hicieron énfasis en el aspecto educativo; se trabajaba en primarias, normales para maestros, se graduaban mujeres, etc. Existían de igual modo instituciones bíblicas o seminarios con educación primaria a quien lo necesitara. Dichas escuelas pretendían el logro de los valores necesarios al bienestar nacional, es decir, el mejoramiento del individuo que se autorestringe y procura el amor a los demás.

Por otra parte, existían diversas tomas de posición ideológica respecto del gobierno de Porfirio Díaz, lo cual deja ver que todo movimiento social, incluido el protestantismo, no escapa a fracturas internas, divisiones o diferencias. Por una parte, los protestantes extranjeros mostraban cierta adulación al gobierno de Porfirio Díaz, y en esto se asemejaban a la jerarquía eclesiástica, y por otra, los protestantes nacionales no se encontraban satisfechos con la dictadura y buscaron oponerse de alguna manera, jugando así, un papel importante en los acontecimientos posteriores

Jean Pierre Bastian (1981) señala que los protestantes en general se encontraban satisfechos con el trato del gobierno y el gobierno estaba satisfecho con los primeros porque lograban el debilitamiento del poderío económico de la iglesia. Al final del porfiriato las iglesias son incorporadas al proyecto capitalista pero sometidas al poder estatal. El protestantismo encontraba entre sus filas a los pequeños comerciantes, ferrocarrileros, maestros de primaria y de secundaria educados en colegios evangélicos, obreros y también gente del campo. Unidos a ellos se encontraban los braceros, quienes regresaban a México ya convertidos al protestantismo. En este mismo sentido Jean Pierre Bastian (1990) señala que mientras las elites porfiristas simpatizaban con la jerarquía católica, las elites regionales antagónicas, desplazadas del poder simpatizaban y eran practicantes del protestantismo aunque otros eran espiritistas o masones.

En tanto, el movimiento protestante continuaba: en Puebla se establecían los metodistas, en Tabasco los presbiterianos, en Chihuahua los congregacionalistas, en Tlaxcala los metodistas; a la par se iban incorporando sectores rurales periféricos del país, en el norte se reclutaba a los trabajadores migrantes, algodóneros y mineros principalmente. Se iba consolidando en sectores rurales y en las principales ciudades nortenas así como en la capital del país.

Los protestantes encontraron en la prensa liberal un medio para expresarse abiertamente; *El monitor Republicano* fue un órgano liberal y fue una vía de expresión para algunos pastores, mandaban cartas de protesta, eran corresponsales y editorialistas del periódico entre 1877 y 1885. Eso provocó el encarcelamiento de periodistas independientes y en general de toda gente que protestara. El movimiento cobraba más auge entre los grupos liberales radicales independientes formados por congregaciones protestantes, sociedades espiritistas y algunas logias (Bastian, 1990).

En 1900 Porfirio Díaz es reelecto por quinta ocasión. El desánimo comienza a cundir en la prensa liberal, pero algunas sociedades liberales radicales junto con logias en Puebla y protestantes en Zitácuaro Michoacán intentaron despertar a la población a la vida política. Una de estas sociedades, era el Club Ponciano Arriaga en San Luis Potosí. Mientras, el obispo Ignacio Montes de Oca alababa al porfirismo por ignorar las Leyes de Reforma en materia de religión. Estas declaraciones aumentaron el descontento de anticatólicos y antiporfiristas; se alentaba la formación de clubes que velaran por las leyes liberales establecidas. Así, entre fines de 1900 y principios de 1901 se formaron diversos clubes liberales integrados principalmente por

francmasones y liberales entre otros. Se enmarcó un discurso anticatólico fuerte aunque su principal logro fue su organización política. El efecto inmediato fue una represión en 1902, varios intelectuales de San Luis Potosí fueron encarcelados. Los protestantes siguieron activos. Las ideas anarcosindicalistas comenzaban a permear a los clubes liberales lo cual iba a generar divisiones, algunos pugnaron por implementar ya una táctica violenta, tal era el caso del Partido Liberal Mexicano (PLM). A su vez, un sector más moderado integrado entre otros por Camilo Arriaga y Francisco I Madero en Coahuila así como por la mayoría de dirigentes de las sociedades liberales radicales y protestantes, pensaban que la mejor manera de conseguir sus objetivos era mediante la vía pacífica. En este sentido, el apoyo al magonismo fue limitado pero no desapareció.

La presencia protestante también se dio en movimientos obreros como la huelga en Río Blanco, donde participó el pastor José Rumbia quien sería arrestado.

Más tarde se suman más protestantes a Francisco I Madero, y lo apoyan desde su postulación como candidato a la presidencia de la República lo que propició que por su parte, el Partido Católico Nacional fuera creado como la contraparte maderista y por tanto, protestante (Scott, 1994). Sucede entonces que Madero es detenido en San Luis Potosí y éste asume después que no había otra vía para el movimiento que el armado. Surge así el Plan de San Luis donde se convoca al levantamiento armado que parecía destinado al fracaso antes de comenzar, debido al severo control policiaco existente. Hubo algunos levantamientos armados que fueron sofocados, pero otros presentaban ciertos logros, como los de Albino Frias y Pascual Orozco, quienes eran miembros de la agrupación congregacionista local en el estado de Chihuahua. Otros protestantes en otros lugares tuvieron intentos también para hacer surgir el movimiento armado.

La revolución se había iniciado finalmente, con la participación de algunos protestantes. Luego del asesinato de Madero y del apoyo de la jerarquía católica a Huerta, hubo personajes destacados en la lucha contra el usurpador, como Otilio Montaña, maestro metodista, quien redactó el plan de Ayala para Zapata y logró junto con éste que Huerta y su ejército cayeran. En ese momento, los evangélicos llegaron a ocupar puestos en el nuevo gobierno. Andrés Osuna, por ejemplo, es invitado por Carranza para ser director general de educación pública en la ciudad de México en 1916 (Scott, 1994).

Cabe hacer aquí algunos señalamientos. El protestantismo tiene presencia en México desde

la vida colonial aunque sólo representa prácticamente anécdotas. Su participación más efectiva

acontece desde el siglo XIX, cuando los liberales tenían una idea de nación consistente en querer limitar el poder del clero católico permitiendo el ingreso de otras denominaciones religiosas como la de los protestantes, aunque en ello había riesgos como lo señala Bastian (1981). Encontraban útil el pensamiento norteamericano pero se mostraban recelosos del protestantismo como un conjunto de valores culturales poco asimilables al modo hispano que encajaba mejor con el catolicismo. El dilema era cómo modernizar una sociedad hispana sin volverla estadounidense y quitarle a un pueblo su identidad. La lógica indicaba tratar de modernizar primero a la iglesia, pero como no accedió ésta, entonces Juárez se manifiesta abiertamente a favor del protestantismo. Melchor Ocampo quiso hacer una iglesia católica independiente de Roma, no se logró pero sí dio lugar a la formación de la primera iglesia protestante en el país. Desde ahí el protestantismo crecería a la par con el desarrollo modernizador en algunos lugares del país.

Evidentemente que la iglesia naciente se mostraría agradecida con el gobierno, aún con Porfirio Díaz, pero mientras más arraigo encontraba, más fácil le era inconformarse por las situaciones injustas que envolvían a la sociedad mexicana, de ahí su participación activa en la revolución y en el liberalismo mexicano. Cabe entonces la interrogante que plantea Luis Rodolfo Morán Quiroz (1990) en el sentido de determinar la relación entre la percepción que el individuo tiene de lo religioso, y la percepción y acción que realiza en el escenario social; en este caso de los evangélicos: “¿luchaban como evangélicos oprimidos o simplemente como oprimidos?” (Quiroz, 1990, p.26).

Sin duda, los problemas que enfrenta toda institución como parte de todo sistema social se ven enfrentados no sólo a factores externos sino, al mismo tiempo, a factores internos. Continuando con el desarrollo de la revolución, se tomó la decisión desde fuera de México de que los misioneros estadounidenses debían abandonar el territorio mexicano mientras durase la guerra interna. Luego, con el llamado “Plan de Cincinatti” los evangelios ocuparían un territorio dividido imaginariamente en ocho regiones, una para cada denominación, en tanto que el D. F., sería un acampo abierto.

El plan de Cincinatti trajo malestares entre grupos de mexicanos y misioneros extranjeros, así como entre los líderes de las denominaciones evangélicas (Scott, 1994), lo cual se convirtió en

un obstáculo para el desarrollo protestante

1929 se convirtió en un año trágico para el movimiento evangélico; por una parte, la guerra cristera ocasionó muertes de evangélicos en provincia por los mismos cristeros, y por otra, la gran secesión que propició la disminución de misioneros y el cierre de escuelas evangélicas. Sin embargo, los esfuerzos de unidad entre las denominaciones evangélicas tendía a fortalecerse gradualmente, de manera que para 1948 el Concilio Nacional de las Iglesias se incorporó al Concilio Mundial, para permitir que continuara la labor evangelizadora por el mundo (Pedro Rivera, 1961).

Posteriormente, los evangélicos buscaron centrar sus actividades misioneras con los indígenas bajo el arropamiento del presidente Cárdenas. Sin embargo, durante este periodo surge otra disputa entre grupos evangélicos modernistas y los fundamentalistas. Los primeros procuraban orientar las labores hacia el ámbito social, en tanto que los segundos lo hacían hacia el ambiente espiritual. Poco a poco los fundamentalistas lograron inclinar la tendencia hacia su favor, particularmente, los grupos pentecostales desarrollaron una mentalidad políticamente conservadora.

Durante el gobierno de Avila Camacho los protestantes sufrieron persecuciones y se hizo necesaria la creación del Comité Evangélico de Defensa, con el fin de abogar por los evangélicos ante los actos violentos

La suma de acontecimientos citados condicionó el hecho de que los evangélicos fueran perdiendo influencia en el terreno educativo. Miguel Alemán continuó con una política pro católica ignorando a los protestantes en las propuestas de abrir más templos evangélicos. Es con Adolfo Ruiz Cortines cuando se efectúa una protección a minorías protestantes, con López Mateos los protestantes particularmente, los presbiterianos, lograron la creación de escuelas; incluso, la esposa del presidente Eva Sámano de López Mateos fue presbiteriana. Cerca de la UNAM se crea la Asociación Cultural Estudiantil A C, que incluía dormitorio para universitarios.

Vendría el movimiento del 68 en el que las diversas instituciones se mostraron sorprendidas y no lograron establecer una postura específica. Por ejemplo, los presbiterianos pensaron que la causa del movimiento estudiantil se encontraba en la influencia extranjera dado

que en otros países también existían manifestaciones de protesta hacia las represiones del Estado. Cuando el 30 de julio se escuchó un bazookazo sobre el portón de la preparatoria número 1 y se inició una matanza, la iglesia protestante El Divino Salvador refugió a decenas de estudiantes para luego sacarlas por la puerta trasera. Empero, ninguna iglesia protestó oficialmente contra la matanza acontecida en Tlatelolco. De cualquier forma, el tiempo posterior al movimiento estudiantil generaría mayor conciencia entre los jóvenes en general y entre los jóvenes protestantes en particular.

Así, es 1972 cuando en la Iglesia Nacional Presbiteriana se pretendió ser autosuficiente y ya no depender más de Estados Unidos, se rechazó el liberalismo y el ecumenismo y trataron de abocarse a cubrir necesidades sociales (Scott, 1994)

Por ejemplo, en los temblores de 1985 el Seminario Presbiteriano canceló sus clases y envió a estudiantes, profesores y presbiterianos en general a brindar ayuda ellos formaron el Comité Presbiteriano de Emergentes y Rehabilitación (COPER) para respaldar a los necesitados; se enviaron comida y ropa y se mandaron construir casas para varias familias damnificadas. Tiempo después, en las discutidas elecciones de 1988, varios protestantes se manifestaron en contra del PAN por supuestos vínculos con el clero católico y tomaron distancia de Carlos Salinas de Gortari por proponer una política de conciliación con la Iglesia católica semejante a la que había propuesto Porfirio Díaz. Para los evangélicos, esto representaba un retroceso en materia de legislación religiosa. Por ello los evangélicos procuraron detener el derecho a la libertad de religión y la separación entre Iglesia y Estado.

De esta forma, un “regreso a una teología y a una práctica más reformada por parte de los presbiterianos conllevarían a una participación mayor en la sociedad mexicana” (Scott, 1994, p. 85)

Los grupos evangélicos se han establecido en México logrando cada vez mayor presencia y se han ido transformando; de tener un sello proveniente de los misioneros norteamericanos, actualmente representan aproximadamente una cuarta parte de los protestantes mexicanos. En el presente existen grupos con carácter más conversionista como las iglesias metodista, bautista, presbiteriana, episcopal, luterana, de los discípulos de Cristo, de los amigos (cuáqueros) y congregacional, que han buscado la forma de nacionalizarse estableciendo una dirección propia y un autofinanciamiento desde la revolución mexicana. Otra parte de las iglesias evangélicas se

constituyó a partir del período que va de 1920 a 1930 gracias a la labor de misioneros norteamericanos independientes, caracterizados por un fundamentalismo bíblico y una postura conservadora en cuestiones sociales, entre otros aspectos. Estos grupos se han autodenominado "misiones de fe", siendo más ideológicos que eclesiásticos. A su vez, también hay grupos de pentecostales que centran su práctica en aspectos más carismáticos como la glosolalia, la imposición de las manos, discursos apocalípticos, etc. Entre estos grupos se encuentran las denominaciones Asamblea de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia de la Luz del Mundo, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y otras, teniendo un desempeño predominante en sectores rurales más que en urbanos. (Bastian, 1983)

3.3 LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ.

Los datos históricos sobre el inicio de actividades de los testigos de Jehová en México se presentan a continuación con base en documentos otorgados por la misma organización. He aquí una cronología de esta agrupación.

De acuerdo con la información contenida en el *Anuario de los Testigos de Jehová* (1995), luego de la revuelta en México en los años 1910 y 1911, durante los cuales Porfirio Díaz es obligado a renunciar, hubo personas que pretendieron buscar a Dios y así refugiarse de las ruinas materiales y económicas en que se encontraba el país. Algunos de ellos habían ido a Estados Unidos, y al regresar, traían algunos libros sobre las verdades bíblicas. De igual manera, otras personas viajaban con regularidad de Estados Unidos a México para compartir las ideas divinas. Así es como comienzan en forma los primeros intentos por consolidar una obra de difusión de mensajes bíblicos.

Este esfuerzo trató de ser consolidado desde 1917 --gracias a la garantización constitucional sobre la libertad de cultos en México-- mediante el joven Abel Ortega quien, luego de recibir preparación en Estados Unidos, llegó a la ciudad de México y comenzó a celebrar reuniones hasta que llegó a reunir un grupo de 30 personas; tiempo después Abel Ortega se unió a una religión nueva dejando al grupo recién formado fragmentado (*Anuario de los Testigos de Jehová*, 1995, p. 174) pero algunos siguieron sobre la misma línea solicitando publicaciones.

Otro personaje que es destacado en el anuario de los Testigos de Jehová es Roberto Montero quien comenzó en los Angeles a traducir al castellano publicaciones como la *Torre del Vigía*, hoy *La Atalaya*, y enviarlas a los países hispanos, entre ellos México. Aquí, por cierto fueron divulgadas algunas obras del pastor Ruseell como el *Plan Divino de las Edades* y el *Guión del Foto Drama de la Creación*.

En 1920 Roberto Montero apoyó a los grupos existentes en México y decidió visitarlos en 1920, dichos grupos se encontraban escasamente en el D. F., en Monterrey, Guadalajara, Puebla y Veracruz. Para 1925, las congregaciones habían crecido y esto captó el interés del Señor Rutherford, quien decidió abrir una sucursal en la ciudad de México para darle a las congregaciones un mayor impulso y no decayeran como sucedió en 1929, cuando de 9 congregaciones quedaron cuatro.

Surge después la guerra de los cristeros teniendo como consecuencia una relación de tolerancia mutua entre Iglesia y Estado. Ya en 1930, "la sucursal entregó en la Secretaría de Gobernación la solicitud de registro de la Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia" (*Anuario de los Testigos de Jehová*, 1995, p. 176) con el propósito de difundir los principios y verdades que repercutieron en la superación económica, moral, mental y física, principalmente de las clases sociales más humildes. Ello se lograría mediante la distribución de publicaciones, discursos públicos y otros.

El gobierno pretendió darle fin al fanatismo religioso y esto llevó a la agrupación a darle importancia a los aspectos educativos de su obra. El 2 de junio de 1930 la Secretaría de Gobernación autorizaba el funcionamiento de la asociación.

En 1932, el 14 de diciembre, la asociación presentó una solicitud para cambiar el nombre con que habían sido autorizados por el de Sociedad de La Torre del Vigía, sin cambiar los preceptos que habían establecido en un principio: "La Secretaria de Gobernación acusó recibo de la solicitud el 20 de diciembre de 1932. De este modo (.) los testigos de Jehová registraron su organismo legal ante las autoridades mexicanas" (*Ibidem.*, p. 178)

Antes, en el Estado de Chiapas, un señor acaudalado de apellido Del Pino había iniciado estudios con sus trabajadores en torno de la Biblia y recibía publicaciones de la Watch Tower. Uno de los trabajadores, José Maldonado, se estableció en Tuxtla Gutiérrez en 1927 y comenzó con sus actividades de difusión de la literatura bíblica, con la ayuda de Josefina Rodríguez en

Tapachula; otro miembro de apellido Carreón visitó a José y Josefina para luego comenzar a trabajar la región de la costa del pacífico y hacer difusión de varias publicaciones aunque mezclando predicación con venta de mercancías.

Por tal motivo, en 1931 se celebró una asamblea en el D. F., donde se pidió que los recursos se centraran en la predicación y no en el comercio de publicaciones. El señor Carreón abandonó la organización y se unió a otra persona para formar el grupo denominado Estudiantes Nacionales de la Biblia, ubicándose en Veracruz.

José Maldonado por su parte, aceptó el carácter de internacional de la asociación y reconoció la importancia del nombre de Testigos de Jehová, así decidió hacerse pastor o predicador de tiempo completo. Para entonces había alrededor de 82 Testigos de Jehová en todo el territorio Nacional (*Anuario de los Testigos de Jehová, 1995, p. 180*).

Se continuó la obra difusora y Maldonado predicó en los estados de Morelos, Guerrero y principalmente Chiapas. En ese tiempo lo amenazaron varias veces --no se precisa quien o quienes ni por qué-- e incluso lo golpearon. Decidió entonces establecerse en la ciudad de México para continuar su predicación.

Al mismo tiempo, pero en el norte de la República, misioneros de Estados Unidos cruzaban la frontera para traer sus mensajes bíblicos a la población mexicana. Esto permitió la organización formal de una campaña de predicación a cargo de Manuel Amaya Véliz, quien logró atraer personas para que se encargaran de regiones específicas dentro del mismo norte de la República. Estos predicadores no sólo realizaban su labor estricta de socializar los conocimientos bíblicos, sino que también ayudaban a personas de bajos recursos.

Mientras tanto, en la ciudad de México, la situación era buena para la asociación, pues en 1930 había tres clases en la capital y diecinueve en el resto del país. Nombres como Hércules Dakos, resaltan en el anuario como gente activa en la ciudad de México.

Otro hecho sobresaliente fue la visita a México en noviembre de 1932 de Rutherford junto con Eduardo Keller, de la sede mundial de Brooklyn en Nueva York, esto con el fin de celebrar una asamblea en la ciudad de México. Ambos fueron escuchados por todo el país teniendo buena acogida (*Anuario de los Testigos de Jehová, 1995, p.185*). Durante su estancia Rutherford destituyó al superintendente de la sucursal por no considerarlo moralmente apto, Keller se quedó temporalmente como supervisor hasta que llegó Roberto Montero a tratar de darle un mejor cauce

a la organización a través de un mejor uso de las diferentes publicaciones

Los Testigos de Jehová iban cubriendo áreas cada vez mayores del territorio tanto en el Norte como en el Sur y en la Ciudad de México (por ejemplo, en Durango, Puebla, Veracruz y Chiapas, resalta Pedro de Anda) también Baja California, Sonora y Sinaloa. Específicamente, en Sinaloa, sobresale Luciano Chávez en la década de los treinta quien empezó su labor de predicador y luego fue bautizado “lo llevaron a la playa y le indicaron que se sumergiera en el agua y contuviera la respiración tanto tiempo como pudiera, cuando emergió, le dijeron que estaba bautizado. Claro está que no usamos ese método hoy día” (*Anuario de los testigos de Jehová, 1995, p.190*).

En el mismo norte fueron surgiendo otros líderes que fueron dándole impulso al movimiento. Así, en el anuario se resaltan los avances de la organización gracias a la participación concreta de algunos personajes pero la información adolece de elementos contextuales históricos más específicos que posibiliten una mejor comprensión. Al margen de lo anterior, sí se hace mención de algunos protestantes que se desviaban de su objetivo principal hacia intereses personales y obstaculizaba los avances de la asociación

En el caso del suroeste, el contexto sociohistórico es esbozado: había una pobreza acuciosa, había gente con necesidad de aquella gente, no sólo de recibir satisfacciones materiales sino también de elementos de esperanza, he aquí una explicación de la proliferación de ideas religiosas antagónicas. De esta manera, Daniel Ortiz desde 1932 comenzó su labor de difusión estudiando primero y distribuyendo publicaciones después no sin vencer obstáculos. Daniel Ortiz fue arrestado pues se suponía prohibida la distribución de esas publicaciones en el estado, junto con él el grupo que coordinaba corrió con la misma suerte. “El grupo estuvo bajo arresto varios días en condiciones insalubres y con poco alimento; después, una escolta de soldados los condujo fuera del estado. Lo primero que hicieron una vez libres fue conseguir jabón y buscar un río donde bañarse y lavar la ropa. Luego, siguieron predicando las buenas nuevas, pero esta vez en el estado de Chiapas” (*Anuario de los Testigos de Jehová, 1995, p 195*).

Una estrategia implementada de 1938 a 1943 por los testigos de Jehová fue la utilización de carros de sonido para difundir sus ideas: “En ocasiones se ponían valeses antes de los discursos para llamar la atención de las personas. Imagínese la sorpresa que se llevaban cuando, después de un poco de música, escuchaban un discurso energético que desenmascaraba a la religión falsa”

Anuario de los Testigos de Jehová, 1995, p.197) Estas prácticas no estaban exentas de reacciones agresivas de parte de la gente que se sentía ofendida. Tiempo después se prefirió la utilización de fonógrafos portátiles. “Claro está que con el tiempo las presentaciones y los sermones del Informador (llamado hoy Nuestro Ministerio del Reino), junto con la preparación recibida mediante la escuela del Ministerio Teocrático, sirvieron para que los publicadores aprendieran a conversar con la gente y a contestar sus preguntas con textos de la Biblia” (*Idem*, p.198).

La inquietud para buscar estrategias más eficaces originó la creación de un programa educativo múltiple consistente, con el fin de preparar el personal de las sucursales a fin de que laboraran de manera homóloga a como se hacía en la sede mundial de Brooklyn. Se pretendía luchar contra el analfabetismo en México “herencia de la influencia ancestral del catolicismo que ha impedido la superación de los pueblos latinoamericanos” (*Anuario de los Testigos de Jehová, 1995, p.199*).

En 1943 los Testigos de Jehová fundaron el Colegio Bíblico de Galand de la Watchtower, (luego escuela) a fin de incrementar el número de fieles que aumentaba gradualmente pero a un ritmo muy lento. Algunos de los graduados fueron destinados a México —los hermanos Anderson— y posteriormente fueron llegando más, no sin antes vencer algunos obstáculos en torno de la solicitud de permisos. Así fueron llegando más graduados a la sucursal de los Testigos en México y desde 1982 llegó Robert Tracy quien hasta la fecha de la publicación del anuario en 1994, ha sido el coordinador del Comité de Sucursal.

Otro elemento constitutivo de los testigos de Jehová es la preparación de asambleas que coordina un superintendente, aunque en un principio las funciones de éste no estaban del todo definidas, pues tampoco había un programa detallado. Las asambleas se celebraron cada año en México.

Es sabido que los testigos de Jehová cuentan entre sus recursos de difusión con las visitas a las casas, pero esta actividad no estuvo exenta también de problemas pues las autoridades estipulaban que no estaban permitidos los actos públicos fuera de los templos, tampoco se permitían las asambleas públicas y las de los testigos eran cada vez mayores. Es de esta manera como el 10 de junio de 1943 “se presentó ante la Secretaría de Relaciones Exteriores la solicitud que fue aprobada el 15 de junio de ese mismo año” (*Anuario de los Testigos de Jehová, 1995*,

p.212). Dejaron de practicarse algunas formas de culto como los cantos y las oraciones audibles “Se evitó todo lo que pudiera dar la impresión de un servicio religioso, y es que, en realidad nuestras reuniones también se preparan para promover la educación”(Ibidem , p. 213) Aunque de cualquier forma los testigos continuaron extendiendo su obra predicadora junto a campañas de alfabetización compartidas también en la Torre del Vigía.

Junto con la sucursal, el hogar de Betel fue un centro importante para los testigos, pues incluso allí, en 1962, se instaló un taller para imprimir lo que hoy se conoce como Nuestro Ministerio del Reino, el Informador en ese entonces.

Mediante las publicaciones impresas, videos y otras estrategias los testigos han intensificado su participación en el territorio mexicano, visitando casas y formando cursos de estudio como las llamadas compañías hasta 1989, pues luego fueron conocidas como congregaciones, en donde lo deseado es que participen familias completas (dentro de la estructura organizacional hay precursores especiales, precursores regulares, publicadores y siervos ministeriales)

En México, la organización de los testigos recaía en oficinas que se encontraban en Melchor Ocampo 71, pero como fueron insuficientes, La Torre del Vigía compró un fraccionamiento en 1973 fuera de la ciudad de México llamado el Tejocote que al paso del tiempo resulto igualmente insuficiente, en 1985 y 1989 fueron utilizadas nuevas instalaciones

El crecimiento sostenido que presentaban, les llevó a pensar en imprimir las revistas en México, pues cada vez era más difícil recibirlas del extranjero, y en 1983 fue contratada una empresa para que imprimiera las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!*.

Pero como había problemas diversos se prefirió la formación de una sociedad editora “Se adquirió una fábrica a unos quince minutos de Betel, y una vez renovada se instaló allí una imprenta”(Anuario de los Testigos de Jehová, 1995, p.213). Así, el 1 de octubre de 1984 fue posible el primer número de *La Atalaya* y el 22 de mayo de 1985 el primero de *¡Despertad!* A partir de esos momentos se imprimen en México todos los libros y revistas de los testigos para el país y para varios de Centroamérica. Ya desde 1931 los integrantes de esta asociación se presentaron como Testigos de Jehová pero tuvieron que fingir por las restricciones mencionadas, como sociedad civil y educativa En la década de los ochenta representantes del gobierno

insistieron en que sus instalaciones debían registrarse como lugares de culto y ser propiedad federal. Existía cierta desconfianza generalizada hacia los testigos, pues, además, sus lugares de reunión no eran localizables fácilmente.

Fue así como en 1988 los testigos se entrevistaron con representantes del gobierno a fin de aclarar las acciones de los testigos. Estos concluían que "nuestra organización debía funcionar abiertamente como la religión de los testigos de Jehová, incluso si como resultado de todo ello todos los lugares de reunión pasaban al erario público" (*Anuario de los Testigos de Jehová*, 1995, p.233) El 1 de abril de 1989 las compañías funcionarían como una organización religiosa, esta información fue difundida en la revista Nuestro Ministerio del Reino. Se logró utilizar abiertamente la Biblia para ir de casa en casa y orar y cantar en las reuniones.

"*Grosso modo*", fue así como la asociación Testigos de Jehová se ha establecido en el país, sobre todo en el centro y sur del territorio nacional. Estos han recibido una importante acogida entre la población, y se erigen actualmente como uno de los grupos más activos en cuanto a la difusión de sus ideas mediante el ya reconocido método de visitar a las personas casa por casa.

En este contexto, es más fácil hablar sobre la influencia que ejercen las agrupaciones religiosas sobre sus fieles ante algunos temas de interés. Resulta particularmente destacado el estudio de las actitudes o percepciones que las iglesias muestran hacia el contexto en el que se encuentran. Por ejemplo, podemos examinar cómo perciben las iglesias temas como la sexualidad, el papel que ellas tienen ante la política y, desde luego, cómo se ven unas a otras. Así, en nuestro contexto actual podemos ubicar las disposiciones que presentan, al menos oficialmente las iglesias seleccionadas en este estudio hacia algunas dinámicas que se presentan de modo importante. Es esta la temática del siguiente capítulo

CAPITULO IV. ACTITUDES DE LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS Y PRÁCTICA COTIDIANA DE SUS INTEGRANTES

Toda agrupación religiosa, lo hemos visto, va generando cambios en su estructura y función a través de momentos históricos específicos. No es igual hablar de la iglesia católica en tiempos del imperio romano que durante el medioevo, pues aún cuando la doctrina esencial poco cambió, las prácticas de sus líderes sí se transformaron, por ejemplo, pasaron de perseguidos a perseguidores, de enemigos de la autoridad política a aliados y consejeros. La situación es similar si la referencia son las agrupaciones protestantes o cualquier otra denominación religiosa; sus prácticas se han ido modificando en el tiempo.

Más aún, la forma en que influyen las iglesias en la sociedad no varía únicamente en contextos cronológicos, sino en contextos geográficos y culturales. No es equivalente la religiosidad latinoamericana a la anglosajona o a la africana. Así que los juicios que se hagan de una u otra agrupación religiosa --y social en general-- deberán considerar el contexto global en que están implantadas así como su proceso histórico que las ha conducido a su estado actual.

Definitivamente, las iglesias elegidas en este espacio han tenido y tienen presencia en la sociedad mexicana contemporánea. Los momentos que en México se viven son de establecimiento de competencias entre los diversos sistemas políticos, sociales, educativos y desde luego religiosos. Así, en materia religiosa encontramos "competencias" por los fieles; a la iglesia católica se le oponen con cada vez más fuerza las iglesias evangélicas y testigos de Jehová entre otras.

Entre estas disensiones cabe las preguntas: ¿qué ideologías presentan las iglesias escogidas en este espacio hacia diversas temáticas de relevancia social?, y ¿qué correspondencia existe entre el discurso y la práctica de las personas religiosas en el tiempo actual? Las respuestas pueden establecerse haciendo un análisis de los siguientes tópicos.

4.1 SOBRE LA SEXUALIDAD

En este punto, parece existir una coincidencia general sobre la ideología que presentan las agrupaciones religiosas y que puede catalogarse como conservadora. En la revista *Despertad!*

(Julio 8, 1997. p. 3) los testigos de Jehová expresan que el aumento de la promiscuidad ha sido favorecido por una ideología liberal y el uso de anticonceptivos, todo con miras a la búsqueda de una gratificación sexual pero con consecuencias tan negativas como el SIDA y otras enfermedades. Denuncian que la pornografía distorsiona al sexo y que genera adicción al mismo. Otros enemigos del sexo según los testigos de Jehová, son la publicidad y en general el mundo del espectáculo. Dicen también que las escuelas lejos de solucionar esta problemática han favorecido la promiscuidad regalando preservativos sin educar al respecto.

Los testigos de Jehová adjudican a los padres la responsabilidad para educar en materia de sexualidad a los hijos, afirmación sustentada en la revista *¡Despertad!*: “Los padres que no permiten que sus hijos adolescentes salgan a divertirse a solas con alguien del sexo opuesto demuestran un verdadero interés por la salud y felicidad de sus hijos... Los padres que obtienen mejores resultados son los que inculcan en sus hijos un marcado sentido de autodisciplina y responsabilidad” (junio 8, 1987. p.8).

Hay en efecto, citas bíblicas que nutren la doctrina de las iglesias; desde el Génesis se observa la disposición para que hombre y mujer se unan y se multipliquen. Igualmente se establece que él se enseñoreará de ella (Génesis 3: 16); se rechaza la promiscuidad (1^a. de Tesalonicenses 4: 3-6), además se dice. “Él respondió. No habéis leído que el Creador desde el comienzo los hizo varón y hembra, y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. De manera que ya no son dos sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separa el hombre (Mateo 19: 4-6). Se promueve entonces la unión heterosexual, automáticamente se descalifican las relaciones homosexuales y se subraya la práctica de la fidelidad.

Es notorio que en el tema de la sexualidad las doctrinas de las iglesias convergen. Se muestran reacias al uso de anticonceptivos químicos, --salvo grupos de evangélicos que se pronuncian a favor del uso de preservativos-- condenan el aborto, la poligamia, la homosexualidad y toda práctica diferente a la heterosexual. Ante protestas de diferentes grupos la iglesia católica se ha negado a participar en debates sobre el aborto porque constituye un asesinato y una violación a los principios de la doctrina cristiana (*El Universal*, marzo 10, 1997). P. 21). La iglesia católica sostiene que debe educarse en materia de sexualidad pero no de una forma banal ni como un hecho meramente fisiológico y anatómico cuyo fin principal sea el

placer, sino como un don de amor, que si ha de hablarse de algún método de control de la natalidad que sea sobre los medios naturales (*El Universal*, diciembre 24, 1996 P. 12) El arzobispo Norberto Rivera Carrera ha censurado el uso de anticonceptivos al señalar que éstos no resolverán los problemas demográficos y que tampoco cree en medidas veterinarias sino en una educación consistente en valores y principios y en la difusión de medios anticonceptivos naturales pues afirma que son más seguros que los artificiales (*El Universal*, diciembre 12, 1996)

No obstante, las sociedades se enfrentan con el dilema provocado por circunstancias diversas. Ante el creciente aumento de casos de personas detectadas con SIDA, pareciera lógico optar por el uso de preservativos; ante el aumento demográfico sobre todo entre gente de escasos recursos aunado a la mala distribución de poblaciones en el país, las crisis económicas recurrentes, la inseguridad pública, los problemas ambientales ocasionados en parte por acumulación de contaminantes en la atmósfera, el desempleo, etc , pareciera inaplazable el uso de anticonceptivos y una política de control natal verdaderamente aplicables para controlar y prevenir estas problemáticas; ante embarazos no deseados y/o de alto riesgo, y ante la práctica clandestina de legrados, pareciera conveniente la admisión legal y religiosa del aborto. En otras palabras, pareciera necesaria la aceptación de una doctrina liberal que remedie y prevenga los conflictos mencionados.

Sin embargo, las interpretaciones bíblicas que coincidentemente hacen las agrupaciones religiosas no permite dar marcha atrás y sí en cambio reafirmarse. Por ejemplo, en sus discursos el Papa se muestra categórico en el rechazo del aborto e igualmente rechaza la abolición del celibato. Por su parte, la prédica del cardenal primado de México Monseñor Norberto Rivera Carrera afirma que en México no existe sobrepoblación sino gente mal distribuida, y la jerarquía católica en general afirma que son las políticas del gobierno las que ocasionan las desigualdades sociales y no el rechazo al control de la natalidad. Las acciones que proponen las agrupaciones religiosas consisten en ejercer la abstinencia sexual, la fidelidad, emplear métodos anticonceptivos naturales y otros.

Para el individuo religioso el peso de los criterios "mundanos" es fuerte y lo rodea en cada momento resultándole difícil seguir los designios divinos en un ambiente que percibe como desacralizado y seductor, donde lo sagrado es objeto de críticas, burlas o indiferencias. Las opciones que tiene son aceptar o rechazar las acciones propuestas dentro de la doctrina a la que

pertenece

Dentro del ambiente católico, no es difícil que la gente incumpla los dictámenes de sus autoridades, el sistema del catolicismo tiene algunas características como la permisividad y la masificación. Mientras mayor es el número de integrantes de algún grupo suelen incrementarse las posibilidades de desorden y de desobediencia. Como dice Ronaldo Muñoz (1993) la experiencia popular de Dios y de la iglesia implica conocimientos propios y la asimilación de tradiciones.

El católico se sabe menos vigilado y se percibe como indiferenciado del resto de la sociedad pues la mayoría en ella es católica y la mayoría adopta acciones o ideas sobre la sexualidad "mundanas". Desde luego, las exigencias para ser llamado católico son escasas y el control que el sacerdote tiene de sus fieles también suele ser poco. Aunado a ello, el discurso de las autoridades católicas normalmente no contiene altos elementos escatológicos ni punitivos. No existe gran conciencia del temor en el católico común y pocos obstáculos puede encontrar para hacer uso de su sexualidad, emplear anticonceptivos e incluso aceptar el ejercicio clandestino del aborto.

Elsa Sánchez (1995) habla de diferentes formas de experiencia religiosa y la experiencia ritualista es la que aparentemente se ajusta mejor al tipo de religiosidad popular que se vive en la iglesia católica, dentro del lenguaje sincrético del católico común, bien pueden convivir, entre otros aspectos, el liberalismo en la sexualidad y el sacramento del matrimonio (las excepciones al católico común se presentan en personas pertenecientes a grupos u órdenes religiosas que procuran una formación más apegada a la doctrina católica).

Las acciones usuales de personas religiosas pertenecientes a grupos minoritarios generalmente son más apegadas a su ideal doctrinario. El discurso que se vive en estos grupos es más condenatorio de las acciones "mundanas" y son identificadas con la figura de Satanás. Se desarrolla más fácilmente una conciencia del temor y del arrepentimiento.

Retomando las ideas de Allport (1988) sobre las vivencias religiosas, puede afirmarse que en la religiosidad popular de la iglesia católica --lo que no quiere significar que todo en la Iglesia católica es religiosidad popular-- existe una vivencia de la religión extrínseca pues lo religioso se toma como costumbre, como algo para usarse y no para vivirse, como algo para obtener favores divinos; se vive con mayor fuerza el "aquí" y el "ahora" que refieren Berger y Luckman (1986)

Generalizando también la situación en las iglesias no católicas seleccionadas, es posible afirmar que ahí existe una experiencia religiosa no tanto ritualista sino basada en el conocimiento y estudio de la Biblia, como diría Allport (1988) existe aquí una vivencia de la religión intrínseca, que en el caso de los testigos de Jehová, es alimentada por la idea del advenimiento del fin del mundo y por la idea de salvación que constantemente emplean en sus discursos. Asimismo, también está presente el control y las exigencias que las autoridades establecen para con sus integrantes.

1.2 SOBRE LA POLÍTICA

La actitud que se observa en el lenguaje de los grupos religiosos sí parece ser más contrastante que con respecto a la sexualidad. Por una parte, los testigos de Jehová asumen la siguiente posición: “procuramos respetar a las autoridades gubernamentales independientemente de su ideología. Esta es una postura que siempre hemos sostenido cuando tratamos con autoridades de gobierno. Evidentemente el nuevo contexto religioso en que vivimos ha generado una dinámica de mayor trato y entendimiento con las autoridades seculares (...) los testigos de Jehová nos aseguramos de dar al gobierno lo que le pertenece y a Dios lo que es de Dios. Para esto nos basamos en un derecho natural humano, el derecho a la libre conciencia. Cuando la conciencia nos indica que estamos ante la posibilidad de violar la ley de Dios nos apegamos al principio de Hechos 5:29,2 (...) Sin embargo, ante todo procuramos mostrar la debida honra y respeto a todos los que están en altos puestos (...). Consideramos que los gobiernos existen por permiso de Dios para cumplir cierto propósito. Agradecemos que el gobierno mexicano nos permita desempeñar nuestras actividades religiosas de manera normal y en un clima de tranquilidad y respeto. Aspectos sobre cómo se ha conducido el gobierno es responsabilidad del gobierno con Dios” (documento inédito, 1998). Asimismo, durante la asamblea anual de los testigos mencionaron que “aquí no hay mensajes políticos ni económicos, tampoco nos convertimos en críticos del sistema porque somos respetuosos de las instituciones y nuestro fin es conocer la palabra de Dios” (*El Universal*, octubre 27, 1996, p. 13).

El sistema de los testigos de Jehová es cerrado, es decir, difícilmente se filtra información del contexto sociohistórico de manera que afecte su dinámica o su actitud hacia el gobierno. Esta

idea se refuerza en la historia que presenta la agrupación desde su llegada a México en el *Anuario de los testigos de Jehová 1995*, no se expone alguna crítica abierta hacia el sistema político mexicano. Lo cual no quiere decir que se desatiendan de las problemáticas que se suscitan en el país, pues según lo testimonian en el citado anuario, han procurado el apoyo a sectores más desprotegidos. Sea como fuere, se observa lo impermeable del sistema de los testigos ante los eventos políticos, pues según manifiestan, para cumplir con la misión de la agrupación solo “vamos y enseñamos la Palabra de Dios y hacemos discípulos de gente de todas las naciones” (Documento inédito, 1998).

En cuanto a las organizaciones evangélicas, se ha podido ver al revisar su conformación histórica en el país que la actitud crítica sí ha estado presente y se ha manifestado más después de los acontecimientos ocurridos en 1968. Actualmente, los evangélicos se muestran más exigentes hacia los partidos políticos, por ejemplo, en el diario *El Universal* la Federación de Iglesias Cristianas Evangélicas de México (FICEMEX) hizo un llamado a la dirigencia del PRI para que vincule su discurso con la acción ya que “los partidos políticos son entidades que merecen respeto, porque juegan un papel determinante para solucionar nuestras diferencias como mexicanos dentro de una sociedad culta y plural” (*El Universal*, diciembre 17, 1996 P.21).

Los evangélicos se ocupan, además, de problemáticas sociales que trascienden en lo político. Así, por citar un caso, los evangélicos censuraron una agresión que sufrieron los trabajadores de limpia en Tabasco al iniciar 1997 y enjuiciaron a los gobiernos de Tabasco por “no resolver los problemas y al Distrito Federal no por tomar medidas humanitarias, sino por violar las garantías de quienes no significan un peligro para la paz pública. Cada día se siente que el gobierno ha tenido que recurrir más a la fuerza que produce violencia, en lugar de promover la convivencia pacífica. Vemos cada vez más la presencia del ejército en el campo y de los granaderos en las ciudades” (*El Universal*, enero 21, 1997. p 11)

En cuanto a los conflictos que se viven en Chiapas, los evangélicos han reaccionado; por ejemplo, la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice) se quejó de difamaciones hechas por un senador priísta en contra del pastor evangélico Alonso González, en el sentido de que éste ha promovido la violencia en los Altos de Chiapas, y el mismo González afirmó. “lo que sí es verdad es que he denunciado las arbitrariedades que el gobierno ha cometido en contra de los indígenas evangélicos de San Juan Chamula, al grado de evidenciar a

protestantes que han llegado al poder y que se han corrompido como es el caso de: senador Pablo Salazar Mendiguchía” (*El Universal*, marzo 6, 1996. p 22) El pastor evangélico se quejó también de que el senador priista manipuló a una parte de la iglesia evangélica para llegar al poder. Es este un caso que muestra la disidencia que puede surgir dentro de una organización religiosa al incluirse en una dinámica social y política. Sobre este mismo fenómeno en Chiapas, los evangélicos han sido acusados de formar grupos paramilitares en aquella región, ante lo cual representantes de la Iglesia Nacional Presbiteriana hicieron llegar una carta al entonces presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, Sergio Obeso, para que investigara la procedencia de tales declaraciones, presumiblemente, dijeron, podría tratarse de los obispos de la diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz y Raúl Vera (*El Universal*, julio 24, 1997, p 11) Es de este modo como las actitudes políticas son intervenidas por las acciones y reacciones de otros cultos religiosos, en este caso de la iglesia católica, lo cual permite ver lo entramado de las redes sistémicas que se van estructurando

Otro sistema que se evidencia en el contexto político es el internacional. Así, los evangélicos se han pronunciado contra la intervención de Washington para calificar a México en su lucha contra las drogas y mucho menos cuando el vecino país, dicen, produce casi el 50% de la marihuana que consume y son alrededor de 72 millones las personas que han consumido esta droga. De igual forma, Gabriel Sánchez Velázquez, presidente del Comité Ejecutivo Nacional de la FICEMEX señaló que en cuanto al petróleo “muchos de sus beneficios han servido para enriquecer ilícitamente a la clase gobernante, Pocas cosas positivas han llegado realmente al pueblo” (*El Universal*, marzo 3, 1997, p. 15)

Las anteriores noticias nos permite observar la presencia crítica de las iglesias evangélicas sobre temas políticos sociales y religiosos, no es extraño que así sea, pues desde sus inicios han estado coligadas con movimientos culturales y este respaldo académico les permite el ejercicio analítico de su entorno. Como ha sido señalado anteriormente, los evangélicos se han manifestado contra la apertura de la libertad religiosa y a favor de la separación entre la iglesia y el estado, han sospechado sobre la cercanía entre el partido de Acción Nacional y el catolicismo, y entre éste y el salinismo

Por su parte, la postura de la iglesia católica es más diversa. Recordemos que existen varias eclesiologías que devienen en diferentes tendencias políticas y dentro de ellas la actuación de sus

miembros es *sui generis*. Diversa es la postura del catolicismo pero al mismo tiempo constante. En una columna editorial del diario *El Universal* se dijo lo siguiente: “varios prelados eclesiásticos han intensificado sus críticas contra la situación imperante en el país, (han hablado por ejemplo) de la crisis económica (...) falta de autoridad en el gobierno, violaciones a los derechos humanos, (y al hacer estas críticas) pueden ser sujetos a las sanciones contenidas en la Ley de Asociaciones y Culto Público, que pueden llegar hasta el extremo de cancelar el registro como asociación religiosa” (*El Universal*, octubre 23, 1996, p. 6) Miremos más de cerca algunos momentos de la iglesia católica en torno de la política.

En una de sus homilias, el arzobispo primado de México, Norberto Rivera Carrera señaló que cuando la autoridad se sale del marco legal en el que debe gobernar y es contrario a los derechos humanos no hay obligación de rendirles obediencia e incluso hay que negársela; que debe haber una separación entre iglesia y estado, entre religión y política pero que ello no debe ser entendido como contraposición o negación mutua (*El Financiero*, octubre 21, 1996, p. 77). Estas declaraciones levantaron una perorata en diversos sectores de la sociedad. Entre los analistas políticos, Rogelio Hernández Rodríguez mencionó que además del obispo Samuel Ruiz, el arzobispo Norberto también se ha inmiscuido en política sin tener nada de simpatías por la izquierda ni por la Teología de la Liberación, y añadió. “la iglesia católica no quiere mantenerse en el ámbito de Dios e intenta () ganar terreno No lo ha conseguido pero a cambio si ha generado fricciones gratuitas que bien podrían evitarse con un poco de cuidado” (*El Universal*, octubre 23, 1996, p. 7)

En contraposición, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano afirmó que la participación de las iglesias en la política es algo sano, e incluso, se pronunció a favor de una reforma al artículo 130 constitucional de manera que se le permita a la iglesia la elección de candidatos. “Que hagan política, dijo, porque de todos modos la hacen” (*El Universal*, octubre 23, 1996, p. 19).

Otro analista político, Carlos González Parrodi, indicó que en realidad se trata de un conflicto imaginario pues a ninguno de los dos, iglesia y gobierno, les conviene un enfrentamiento en las actuales circunstancias del país (*El Universal*, noviembre 2, 1996, p. 7) Por su parte, Elio Masferrer, antropólogo de la religión, afirmó que si existe una disputa entre la iglesia católica y el Estado por los escenarios sociales políticos y económicos del país; indicó que la iglesia no aceptará la política neoliberal porque es contraria a su doctrina en tanto que el

gobierno no pretende cambiar el rumbo en este aspecto. El conflicto entre la secretaría de gobernación y el arzobispo es parte de la lucha por conquistar los espacios incluyendo a los medios de comunicación, dijo el antropólogo (*El Universal*, octubre 26, 1996, p. 19).

La jerarquía católica no se mantuvo al margen y también hizo varios pronunciamientos. El obispo de León afirmó que la polémica entre el arzobispo y la Secretaría de Gobernación da la oportunidad para que se revise el artículo 130 constitucional y las iglesias puedan poseer medios de comunicación e insertarse en el proceso educativo. Además, representantes de la iglesia católica reunidos en La Paz, Baja California, advirtieron que no cambiarán el discurso con que se refieren al gobierno. Esta afirmación fue respaldada por el obispo de Acapulco, Ángel Martínez, al mencionar que el discurso de la iglesia católica no debe variar pues desde la Edad Media es el mismo en la prédica del evangelio. El arzobispo de Yucatán, Emilio Berlié precisó que la iglesia no tiene demasiadas atribuciones ni hace falta algún cambio al artículo 130 constitucional. El obispo de Tijuana, a su vez, declaró también que la iglesia seguirá opinando pues ésta no está formada por ángeles sino por humanos que también padecen las problemáticas actuales (*El Universal*, octubre 26, 1996, p. 18).

Las tensiones antes mencionadas entre el arzobispo Norberto y el gobierno propiciaron un recuento de los discursos de la iglesia católica sobre política; así, una investigación de *El Universal* a cargo de Nora Rodríguez, señala que desde 1992 el discurso de la iglesia católica cobró mayores tintes políticos. Por citar algunos casos, se encuentra que en 1994 la iglesia dijo que vigilaría a Ernesto Zedillo y buscaría el cumplimiento de sus promesas de campaña, en 1995 el clero se opuso a que el gobierno legislara sobre la libertad de expresión, pues podría aplicarse una ley mordaza como consecuencia, en ese mismo año Norberto Rivera Carrera se preguntó ante la crisis económica que hasta cuándo llegaría el bienestar para la familia que tanto se había prometido, igualmente en ese año la jerarquía católica censuró el modelo económico por ser injusta, por empobrecer a la clase media y hundir en la miseria a los pobres; también en 1995 se declaró que la iglesia católica debería participar en la estructura del poder, para convertirse en los educadores de los gobernantes en cuanto a lo ético y moral; El mismo Norberto Rivera Carrera se quejó de que la iglesia era víctima de intolerancia política, ya en 1996 la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) expuso que el deseo de poder, lucro y avaricia de servidores públicos han transformado al país en un lugar de saqueo y enriquecimiento personal; también indicó que el

sistema político mexicano está debilitado y quebrantado y que existen sectores que se oponen a cambios. En síntesis, han habido pronunciamientos sobre la actuación del gobierno sin que existiera alguna reacción manifiesta de éste (*El Universal*, octubre 26, 1996, p. 20)

De igual manera, en un artículo periodístico, José Luis Gaona señala que si bien la iglesia ha hecho comentarios sobre la vida política nacional, no desea un enfrentamiento con el gobierno y añade refiriéndose a miembros de la CEM que ellos han mantenido una relación cercana durante casi dos décadas con los gobiernos de Luis Echeverría, José López Portillo, Miguel de la Madrid y Carlos Salinas. Pero también añade que existe una ruptura entre el grupo que negociaba con el gobierno el cardenal Ernesto Corripio fue sustituido por Norberto Rivera, y se inició un momento diferente en esta cúpula (*El Financiero*, noviembre 10, 1996, p.30). Ya antes Celia García Flores escribió sobre el activismo clerical como legado del salinismo e indica refiriéndose a un documento que el clero posee una gran capacidad financiera, que a lo largo de su historia ha apoyado a monarquías y dictaduras y que hoy día el antiautoritarismo y antiestatismo de Juan Pablo II pueden propiciar la obtención de dividendos políticos (*El Financiero*, octubre 28, 1996, p 66)

Así pues, una parte del clero se ha pronunciado crítico del sistema y otra parte ha evidenciado un acercamiento estrecho con el gobierno. El nuncio apostólico Jerónimo Prigione fue asociado estrechamente con el gobierno salinista y, en general, mostró habilidad para ascender políticamente apoyándose en los presidentes de la República y en los secretarios de Gobernación. De hecho, uno de sus propósitos al llegar a México fue el de restablecer las relaciones diplomáticas de México con el Vaticano, y no solo lo logró, sino que tuvo una relación directa con el presidente Salinas (*El Universal*, octubre 12, 1996, p 4). A partir del descrédito del salinismo, las autoridades eclesiásticas se comenzaron a mostrar más críticas del grupo en el poder lo cual derivó en una variedad de simpatías por los partidos políticos, no sólo existió un apoyo hacia el PAN sino también al PRD y al mismo PRI. Todo lo anterior se resume en una lucha por la hegemonía en las conciencias que seguirá trayendo una difícil convivencia entre el gobierno y la jerarquía católica (*El Financiero*, noviembre 3, 1996, p 60-61)

La mención del conflicto en Chiapas no puede faltar, el obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz, ha estado ligado a este movimiento desde sus inicios y hay quienes dicen que está estrechamente vinculado con el EZLN; entre sus funciones dentro del conflicto se encuentra el

estar a cargo de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) Samuel Ruiz y el obispo Raúl Vera, han participado constantemente en esta problemática y con frecuencia exponen sus ideas. Ambos obispos, por ejemplo, han denunciado la presencia intimidatoria y deteriorante del ejército mexicano en la zona de conflicto en Chiapas lo cual ha agudizado, según lo expusieron, la prostitución, el alcoholismo, la drogadicción y la división en la región (*El Universal*, febrero 26, 1997, p. 8). Expresiones de este tipo son recurrentes en los mensajes de los obispos demandando una participación menos oscura del gobierno.

Las tendencias eclesíásticas del catolicismo son diversas y pueden notarse fracturas entre ellos, hay divisiones alrededor de la teología de la liberación. Según Luis Pazos muchos sacerdotes se han opuesto a las autoridades en aras de una lucha por la justicia de los pobres, menciona que la teología de la liberación es una mezcla de las doctrinas de Cristo con las ideas marxistas que tuvieron auge en décadas pasadas y que siguen operando en Chiapas y agrega que: "es necesario que las altas autoridades de la iglesia vuelvan a dejar clara la posición de Juan Pablo II en relación con la verdadera misión de los sacerdotes, su posición ante los grupos guerrilleros y las teorías marxistas, que han servido de justificación a esa violencia" (*El Financiero*, marzo 15, 1997, p. 27). En esta misma línea, el cardenal Pío Laghi, presidente de la congregación para la educación católica mencionó que se desvió la formación teológica en la iglesia pues, por ejemplo, en los programas y métodos de enseñanza de los institutos teológicos de los jesuitas se emplea el método de análisis histórico que niega muchos textos del Evangelio y cuestiona su autenticidad, además, la bibliografía que los respalda es únicamente de la teología de la liberación. Por tal motivo el cardenal Pío ordenó el cierre temporal del Instituto Interreligioso y del Centro de Estudios Teológicos de la CIRM (*El Universal*, marzo, 20, 1997, p. 9)

Es esta, en suma, la postura de las iglesias en materia de política. Se esperaría que estos discursos generaran reacciones en las actitudes y en las prácticas cotidianas de los creyentes así como las han generado entre la gente de los medios de comunicación. Sin pretender hablar mecánicamente de causas y efectos, es posible suponer que el discurso del testigo de Jehová está acorde con la doctrina establecida; que, por ejemplo, no hablará en reuniones sociales sobre las políticas de Salinas o de Zedillo, del Fobaproa o del bienestar para la familia, sino que sus conversaciones sobre política se orientarán hacia el advenimiento del juicio final, hablará impersonalmente de los gobiernos y los identificará en general con Satanás. De acuerdo con esta

lógica sería raro encontrar a algún miembro de los testigos de Jehová fungiendo como analista político, al menos como el que suele escribir comúnmente en diarios y revistas porque el análisis que una persona testigo de Jehová puede realizar, tomará los sucesos presentes y pasados como una evidencia de lo estipulado en su doctrina.

A su vez, entre los creyentes evangélicos se espera una mayor apertura hacia los comentarios políticos no solo sustentados en bases doctrinales, sino igualmente en análisis sociales, teóricos y/o personales. Criticarán acciones específicas del gobierno pero buscando más enfáticamente una vida más espiritual y basada en preceptos religiosos. Según un estudio realizado por Luis Scott (1991), en las elecciones presidenciales de 1988, el 48.3% de presbiterianos encuestados se inclinaba por Cárdenas, el 14.5% por Clouthier, el 37.1% por Salinas y el 20.5% se abstuvo, por su parte, entre los Bautistas encuestados el 34.1% se inclinó por Cárdenas, el 24.8% por Clouthier, el 41.1% por Salinas y el 14% restante se abstuvo. En ese mismo estudio se encontró una relación entre el nivel de ingreso de las personas encuestadas y su preferencia electoral. Personas con un nivel económico bajo votaron por Cárdenas y personas con nivel de ingresos altos se pronunciaba a favor de Clouthier. De igual forma, Luis Scott encontró la influencia de la denominación evangélica: "miembros de la Iglesia de Dios en la República Mexicana, aunque tenían ingresos menores, mostraron una preferencia por Salinas. Diversos factores contribuían a dicha preferencia. En primer lugar, el gobierno episcopal de su denominación se asemeja a la estructura del PRI (...). En segundo lugar, unos pastores y líderes denominacionales expresaron que ni el PAN (...), ni los Cardenistas (...) serían selecciones apropiadas para los pentecostales" (p. 194). Así que, para ubicar a alguna persona evangélica dentro de alguna preferencia electoral y por lo tanto política, habría que recurrir al conocimiento de su condición económica, la denominación a la que pertenece, su edad y considerar, además, el papel que desempeña como rol genérico pues son estas las variables que Luis Scott encontró como condicionantes de alguna inclinación política (el joven, por ejemplo, era quien más se abstenia o se inclinaba por Cárdenas y las mujeres evangélicas votaron en mayor proporción por Salinas). Los evangélicos exponen sus intereses políticos pero estos no son homogéneos.

Las actitudes entre los católicos hacia la política son sumamente diversas, existen personas que se acercan más a la postura de la teología de la liberación y apoyan al movimiento zapatista, mostrándose en contra del gobierno a quien comúnmente adjetivan como corrupto, se quejan de

s políticas económicas y de las personas que asumen criterios más conservadores y aceptan signadamente los aconteceres políticos nacionales. Otros católicos prefieren mantenerse al margen de los sucesos nacionales e intentan centrar su actuar cristiano en torno de su realidad inmediata y con apego a su sistema doctrinario. Aquí también habría que considerar los niveles sociales, el grado de cohesión a la iglesia, sus funciones dentro de ésta, la edad y otros factores para ubicar a alguien dentro de alguna parte del espectro político. Pareciera entonces que la gente no recibe influencia de la iglesia en este rubro, sin embargo, un análisis más fino indicaría que tal influencia sí se va conformando aunque desde luego no de manera tan lineal. Podría pensarse que *gran diversidad de opiniones políticas de los católicos es reflejo de la variedad existente dentro de la jerarquía eclesiástica y/o del escaso control directo y estricto que ésta ejerce sobre aquella.* Por permisividad o por inercia o reflejo de lo que sucede dentro de la cúpula católica mexicana, la influencia está presente. Empero lo que sí parece generalizado es el rechazo de los católicos a la participación abierta de la iglesia en asuntos políticos y prefieren una orientación más pastoral de sus presbíteros. No gustan de los discursos políticos de los sacerdotes ni apoyan las expresiones públicas sobre algún partido político, aunque sí defenderán a sus sacerdotes si sufren algún tipo de persecución política.

3 SOBRESPECTOS DOCTRINALES

Las interpretaciones que de la Biblia pueden hacerse son diversas. Dentro de la tradición evangélica existe la libre interpretación de las sagradas escrituras, aunque guiada por pastores o especialistas. En la tradición católica se habla de dos sentidos: uno es el sentido que se acepta en toda la iglesia; los pasajes bíblicos no pueden ser interpretados de forma diferente a como enseña la doctrina católica. Y otro es el sentido que cada persona le puede dar a algún pasaje para aplicarlo a su vida personal. Este último sentido no puede estar contrapuesto al primero. En la tradición de los testigos de Jehová, las interpretaciones personales de la Biblia no parecen tener lugar y se acepta la elucidación oficial.

Como quiera que sea, es un hecho que las diferencias de exégesis bíblica entre las asociaciones religiosas van conformando, en parte, las actitudes que han de asumir los fieles creyentes. Cada iglesia partirá inevitablemente del supuesto de que sus creencias son las

poseedoras de la verdad y de que las demás viven en el error, "seducidas por el maligno". Aceptar explícitamente algún error en la doctrina propia, sería empezar a aceptar la desintegración de la iglesia

Así, el católico asumirá algunas actitudes como la descalificación automática del protestante, pues argumentará que Cristo fundó una sola iglesia y que las demás sólo pretenden dividir al mismo Dios. Esta idea base es alimentada dentro del adoctrinamiento católico cuando se proclama el pasaje bíblico del evangelio según san Mateo (16, 18) "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia", que es el momento en que el catolicismo ubica sus orígenes, y desde entonces Jesús otorgó poder a su representante en la tierra, es decir, al Papa para continuar la labor evangelizadora y extender el reino de Dios sobre la tierra. A este respecto, en las asociaciones protestantes se admite que todas las denominaciones empezaron en Roma, pero afirman que los cristianos comenzaron en Jerusalén y, por lo tanto, la iglesia no fue iniciada en Roma, sino el día de Pentecostés "No bajo sus dogmas y credos (de la iglesia católica), sino bajo el bautismo del Espíritu Santo!" (*El Financiero*, febrero 6, 1997, p. 2). Los grupos de evangélicos sostendrán también que la iglesia se apartó tanto de los verdaderos preceptos divinos que se hizo necesario reformarla, pero como se rehusó, había que reorientar el camino de la iglesia, pues la verdadera iglesia es aquella que cumple con la voluntad de Dios

Los testigos de Jehová legitiman su organización al remitirla a los tiempos del Antiguo Testamento, particularmente en la cita bíblica del profeta Isaías (43, 10, 11): "Vosotros sois mis testigos, dice Jehová, y mi siervo, a quien he escogido, para que sepáis, y me creáis, y entendáis que yo soy. Antes de mí no fue formado dios alguno, ni después de mí habrá otro. ¡Yo, soy Jehová, y fuera de mí no hay Salvador!" (*Los Testigos de Jehová en el siglo veinte*, 1990)

El católico comúnmente no es adiestrado en estas fuentes bíblicas y se le dificulta sostener una conversación argumentada con personas de doctrinas distintas. El católico más preparado rechaza las afirmaciones contrarias a su prédica señalando que Jesús afirmó: "Yo estaré con ustedes, todos los días, hasta que termine este mundo" (Mateo 28, 20). Indican que Jesús no condicionó su permanencia con la Iglesia según su comportamiento sino que siempre estaría con ella. Por otra parte también señalan que en la Biblia la palabra "testigo" no implica ninguna organización como la que forman actualmente los testigos de Jehová, sino que en todo caso se hace referencia a las doce tribus de Israel (Amatulli, 1983)

Desde un análisis meramente social, puede observarse lo controvertido del sustento doctrinario de las iglesias y la flexibilidad del campo semántico que se ofrece en la Biblia, de manera que permite a cada institución sentirse segura de sus premisas y al mismo tiempo cerrarse los argumentos que puedan presentarse desde fuera. El individuo no católico cuestionará la jerarquía eclesiástica católica y sus dogmas porque le parece carente de sustento bíblico, y más aún, según la idolatría que observa entre los católicos, equiparará al catolicismo con el culto a Baal, o con la idolatría al becerro de oro, o con la Bestia del Apocalipsis. En cualquier caso, con la figura de Satanás.

Este fenómeno de las percepciones múltiples sobre los diversos actores sociales también se fundamenta en la lógica de las relaciones entre grupos mayoritarios y grupos minoritarios. El grupo minoritario presenta un lenguaje más radical y crítico hacia el grupo mayoritario y constantemente emite discurso descalificando a éste. Descalificarán aspectos como la sucesión apostólica, la infabilidad del Papa, el papel atribuido a la Virgen y el culto a las imágenes. Cuestionarán igualmente la autenticidad de la iglesia romana como comunidad de salvación. La forma de emprender tales críticas ha sido y está siendo estudiada. Según CIESAS (1989), los testigos de Jehová emplean adjetivos apocalípticos contra la iglesia católica. "Así, el Papa romano es el "Anticristo" que preside la administración del mal sobre la tierra, y la iglesia romana es (...) la gran Babilonia del Apocalipsis (...), todas las demás religiones (...) son falsas y perversas, y sus servidores son llamados despectivamente "religionistas" (p. 7). Es posible suponer que la actitud o la disposición del evangélico y más específicamente del testigo de Jehová (por ser un sistema más hermético), es más rígida y por lo tanto es más difícil pretender conceder razón a los argumentos del católico.

Por su parte, el lenguaje utilizado por grupos mayoritarios suele ser al principio conservador y gradualmente va tornándose más agresivo o defensivo según la intensidad de críticas que va recibiendo, particularmente, el lenguaje asumido oficialmente por la jerarquía católica es bivalente. Algunos jerarcas afirman que las sectas falsean las verdades fundamentales de la fe y obstaculizan la labor ecuménica que el catolicismo pretende, es decir, son intolerantes; sin embargo, los investigadores del CIESAS (1989) expresan que en el concilio Vaticano Segundo se habla de que los católicos deben reconocer y preservar todo el conjunto de valores que existen dentro de las denominaciones no católicas e incluso no cristianas, y por lo tanto ha de

preferirse mencionarlas como nuevos grupos religiosos en lugar de sectas. Asimismo, la jerarquía percibe que las sectas se encuentran estructuradas por intereses ideológicos y manipuladores pero que finalmente sirven de estímulo para la superación de la iglesia católica, por eso pueden suponer que Dios permite la existencia de aquellas.

Otro aspecto que suele criticar la cúpula católica de las demás denominaciones es su *infiltración con el Estado liberal emanado de la revolución mexicana*. El gobierno ha sido para ellos un propagador de ideas protestantes y de una ideología proveniente del imperialismo norteamericano.

En cuanto al modo de operar que tienen las iglesias no católicas, la jerarquía romana manifiesta que son normalmente autoritarias, que lavan cerebros, se enfocan más a los jóvenes y abusar de la experiencia emocional para captarlos, prometen soluciones rápidas y por eso han obtenido cierta aceptación entre los sectores marginados sobre todo en el campo, y como trasfondo promueven el individualismo para el logro de la salvación y, además, ofrecen ayuda material como alimentos, medicinas y dinero (CIESAS, 1988).

En otras palabras, puede observarse que por una parte la iglesia católica promueve el ecumenismo y por otra parte sigue empleando expresiones peyorativas hacia las demás denominaciones. La gran diversidad existente en torno del grado de adhesión que poseen los católicos de su credo, permite suponer una gama amplia de actitudes hacia las denominaciones no católicas, sin embargo, si un católico, por más disperso que se encuentre de su religión, percibe que alguien insulta a su culto, reaccionará ofendido, pues un insulto a su religión es también un insulto a él mismo por el sentido de pertenencia que ha logrado desarrollar (así como quien pertenece a algún partido político o es aficionado a algún equipo deportivo se exalta si le insultan a su asociación porque ésta es depositaria de los sentimientos y emociones de aquél). Si el católico, en cambio, percibe un ambiente de diálogo con el no católico, podrá conversar e incluso será susceptible de modificar sus creencias (lo cual es más fácil que modificar sus preferencias por algún equipo deportivo, ya que aquí la adhesión del individuo tiene menos sustento racional en qué apoyarse, en tanto que el sentimiento religioso, así sea producto de la tradición familiar, descansa en la emotividad de la persona así como en argumentos lógicos, y por ello puede ser realmente modificable).

Sobre el ecumenismo, los testigos de Jehová señalan que pretenden orientarse bajo el

cepto bíblico citado en Romanos 12:18, donde se hace la exhortación de que se debe ser pacífico con todos los hombres, aunque no aceptan definitivamente el ecumenismo y aseguran que actualmente estas ideas de la unidad de distintas creencias están perdiendo fuerza y que, además “el tratar de conseguir unidad religiosa por medio de transigir en asuntos doctrinales no tiene precedente favorable en la Biblia” (Documento inédito, 1998). La cita que ellos utilizan para respaldar sus aseveraciones se encuentra en el pasaje bíblico donde mientras Moisés se encontraba recibiendo las instrucciones de Dios, los israelitas trataban de fusionar las creencias de Jehová con las prácticas de la religión egipcia, lo cual ocasionó la ira de Dios. “Además, el hijo de Dios, Jesucristo, nunca se avino con los que sostenían opiniones religiosas incorrectas. Por lo tanto, los testigos de Jehová evitamos el ecumenismo religioso” (Documento inédito, 1998)

Son numerosos los vericuetos que se forman al tratar de interpretar la Biblia, cada asociación religiosa cuenta con material impreso conteniendo argumentaciones sobre la veracidad de sus afirmaciones doctrinales y un análisis teológico explicando las imprecisiones en las que caen otras asociaciones religiosas. Los testigos de Jehová plasman sus percepciones bíblicas sobre el manejo de la sangre, de que en ella se encuentra el alma, y se refleja en acciones de rechazo hacia las transfusiones sanguíneas (*Los testigos de Jehová en el Siglo Veinte*, 1990). Los protestantes en general encuentran fundamentos bíblicos para rechazar el culto a las imágenes y, por lo tanto, concebirán como idólatras a los católicos y al mismo tiempo como ignorantes o faltos de la luz de Dios. Los católicos encuentran sustento en las Sagradas Escrituras y en la tradición oral, y ello les permite autoperibirse como la asociación verdaderamente legítima mandada por Dios, siempre con la presencia de Cristo en ella. A partir de esto, las demás iglesias son vistas como la oveja que se ha salido del redil de la "verdadera iglesia". La iglesia católica procurará contribuir a la labor del pastor supremo a través precisamente del ecumenismo.

Los cimientos ideológicos de cada iglesia ubican al creyente en ángulos específicos desde donde percibe su realidad. Puede hablarse de los sacramentos, de la concepción del infierno, como un lugar de castigo según percepciones de católicos y protestantes o simplemente como un sepulcro, pues el lugar de tormento es contrario a la imagen de un Dios que es amor. Puede hablarse también sobre el culto en las asociaciones, si es idolatría o no, sobre si vivimos en los tiempos finales o no, sobre los santos, los ángeles, los elegidos, sobre si lo que salva es la fe, etc.

El asunto, por complejo que resulte, visualiza la intervención que ejerce un sistema de preceptos religiosos sobre las percepciones del creyente. Ya ha sido apuntada la necesidad de retomar las características sociales económicas cronológicas, personales y demás, del creyente, para ubicar su predisposición hacia alguna temática. Parece obvio escribir que no existe persona religiosa exactamente igual a otra y que por lo tanto las generalizaciones que se realicen para elaborar el perfil del católico, del protestante o del testigo de Jehová, adolecerán de varias imprecisiones; empero existen las condiciones para suponer que, aunque en distinto grado, los hombres y mujeres religiosos que se muestran más asiduos a su sistema de creencias difícilmente se verán reducidos por otras creencias religiosas; incluso es más fácil que el individuo se deje llevar por algunas concepciones mundanas que por iglesias ajenas a su denominación. Si el testigo de Jehová llegara a ser “convertido” por un católico, por ejemplo, sería tachado de aliado del enemigo por los mismos testigos; si el católico es “convertido” por un evangélico, los católicos le aplicarán frases difundidas dentro de su ambiente como por ejemplo “católico flojo e ignorante, pronto protestante”; el evangélico convertido a otro credo sería igualmente sujeto de críticas por parte de sus congéneres.

Si alguna persona no se encuentra fuertemente adherida a algún credo entonces es susceptible de experimentar influencias de un credo distinto al suyo. O si a pesar de encontrarse pegado a su iglesia recibe una impresión más fuerte en otras iglesias, igualmente podrán verse modificadas sus concepciones religiosas.

Pero para que una conversión ocurra es necesario dejar atrás varias barreras que el sujeto levanta ante la presencia de otras creencias. Primero, se requiere superar el prejuicio hacia la persona, es decir, dejar de suponer *a priori* que el otro está en el error y orientar su atención hacia lo que se está argumentando o efectuando. Segundo, superar el temor de tomar una decisión que implique un estilo de vida nuevo. Y tercero, lograr adaptarse al nuevo modo de vida. En otras palabras, se experimenta un cambio de identidad como lo afirmaba Doise (1991), y como también lo apuntaba James (1986), al generarse una conciencia sobre la incompletud y la culpa, el individuo busca alejarse de lo que le daña y pretende seguir el ideal que empieza a conocer. La reestructuración cognitiva y afectiva que tiene que vivirse en la conversión de fe no es, desde luego, tan lineal, sino que sigue una trayectoria sinuosa.

La intención de cualquier creyente es salvarse y estar con Dios, pero también, y acaso por

mismo, procura que los demás se salven y difícilmente lo lograrán si están en la senda equivocada; de ahí la necesidad de convertir a la persona que vive en el error. No obstante, las conversiones de fe, como hemos visto, no ocurren tan espontáneamente y resulta difícil que se sostenga un diálogo entre personas con credos distintos, tan difícil, que continuamente se suceden guerras intestinas e incluso internacionales por desavenencias religiosas, o más específicamente, por intolerancias religiosas.

La intolerancia que el creyente puede asumir es de niveles distintos. Lo común en el contexto mexicano es la intolerancia expresada verbalmente y generalmente al interior de las iglesias, aunque también utilizando cada vez más los medios de comunicación masivos para señalar alguna crítica, por ejemplo, la jerarquía católica ha condenado públicamente a las "sectas" que niegan a la Virgen María (*El Universal*, diciembre 9, 1996, p. 8).

La cercanía geográfica entre diferentes asociaciones religiosas es posible mientras no entren en interacción directa. Si alguna decidiera entrar al recinto de la otra para proclamar su credo evidentemente generaría violencia. Algo cercano a lo anterior ocurrió cuando el arzobispo primado de México, Norberto Rivera Carrera, conmemoraba el cuarto centenario del martirio de San Felipe de Jesús en la Basílica de Guadalupe "una joven () tomó por sorpresa el micrófono () y acusó al jerarca de ser un impostor y seguidor de Maitreya, el anticristo, (después se aclaró que) se trataba de un acto de provocación, ya que es seguidora de los Testigos de Jehová" (*El Universal*, febrero 9, 1997, p. 24). Aunque es sólo un ejemplo que no trascendió, ilustra el mecanismo que puede gestar conflictos mayúsculos. Una muestra más de confrontación la vieron católicos y cristianos en el zócalo capitalino tras celebrar la resurrección de Cristo. Parecía () un duelo para ver quien podía atraer más fieles o llamar la atención: los católicos con el repique de las campanas o los cristianos de "Comprometidos con su Gloria" (). Párrocos de la Catedral Metropolitana manifestaron su enojo por el "escándalo de afuera que la noche anterior () había impedido que el arzobispo primado encendiera el cirio pascual en el atrio del templo (y por ello decidieron acompañar la misa del domingo de resurrección con el repique de las campanas)" (*El Universal*, marzo 31, 1997, p. 8).

En apariencia, conflictos como los anteriores son normales y han sabido llevarse a buen fin. No obstante, en algunas regiones del país, sobre todo en el sudeste y particularmente en Chiapas, los conflictos religiosos han ido creciendo de intensidad y ya son causa de

confrontaciones violentas y constantes

La persona que ha interiorizado su religión no deja de reconocer aspectos que no le agradan de su organización pero no puede tolerar que se le ataque. Ha sido señalado que los católicos no quieren que sus jerarcas participen activamente en política pero si lo hacen y son atacados por los políticos mismos, entonces sentirán la necesidad de apoyar a los suyos, aunque no sean católicos tan asiduos a los dogmas establecidos. Lo mismo sucederá con los fieles de otras denominaciones, no dejarán que se insulte a su congregación ni a sus creencias. Es decir, el hombre religioso puede ser dominado por su emotividad y reaccionar intolerantemente. Sobre todo, en un contexto donde es notoria la tendencia a la proliferación de asociaciones religiosas, es factible el choque entre los nuevos grupos minoritarios, los ya establecidos y la iglesia católica. La participación de las iglesias en los medios masivos de comunicación se incrementa y es más fácil saber lo que una piensa de la otra y de esa manera influir en el ánimo del creyente común. La necesidad inmediata es desde luego una buena legislación en materia religiosa pues la animosidad de los fieles puede cobrar tintes de tragedia y/o desestabilización social como ya ha empezado a ocurrir.

CONCLUSIONES

El fenómeno religioso está presente en nuestra vida, codificado en varias formas y actividades diarias. En un sentido estricto, puede afirmarse que la religiosidad está presente dentro de cualquier denominación eclesiástica en donde el individuo asimila y expresa un conjunto de creencias, prácticas, emociones y pensamientos en torno de una figura trascendental, poderosa y sobrenatural a quien ha de temer, pero al mismo tiempo, en quien ha de confiar

En un sentido amplio, la religiosidad está presente y se manifiesta en pensamientos y actividades que en apariencia poco o nada tendrían que ver con el asunto religioso y, sin embargo, el sujeto los desarrolla para vincularse estrechamente con alguna ideología o incluso con alguna persona o con algún ser. Sucede así, por ejemplo, cuando se acepta sin dudar cualquier postulado o afirmación realizada por científicos o por políticos o por cualquier figura de autoridad. La religiosidad, de cualquier manera, está presente.

En ambos casos, la persona expresa una religiosidad desde la cual puede sentir certezas sobre el mundo en el que vive. Por eso es que ciertamente la religiosidad está estructurada dentro de la subjetividad; como lo ha dicho Mircea Eliade, no es que el sentimiento religioso ocupe un lugar en la historia de la conciencia, sino que es parte integrante de ésta. Así como la inteligencia es parte de la estructura de todo ser humano de manera que forma parte de la especie denominada *homo sapiens*, de igual forma posee otras estructuras interrelacionadas como lo es la estructura religiosa, y por eso el ser humano es también un *homo religious*, independientemente del origen natural o sobrenatural, innato o aprendido de esta estructura

Empero, hablando más específicamente del sentido estricto de la religiosidad, encontramos que el individuo religioso intenta encontrarse con su Dios y pretende orientar su actuar cotidiano hacia la búsqueda de este ser superior, para ello tiene que la manera de conseguirlo es en comunidad pues necesita de la ayuda de las personas y de los elementos sagrados para que su búsqueda sea más sistemática. La religiosidad es alimentada precisamente por las experiencias religiosas o encuentros entre el hombre y el ambiente divino. Todo lo que envuelve a la experiencia es parte de la experiencia misma. Los símbolos como el agua, la luz,

la voz del predicador, la situación misma del sujeto, el templo, los cantos, la lectura de algún pasaje bíblico, todo, va conformando el ambiente en que ha de suceder la experiencia y que dotará de sentido a la existencia. En cada encuentro entre Dios y el hombre se restablecerá el pacto de la unidad pues recordemos que la armonía inicial entre el creador y el hombre ha sido rota por la desobediencia de éste, por otro lado, existe la promesa del restablecimiento de esta comunión, ahora eterna, y el hombre tratará de encaminar su vida hacia el ideal divino

En ese intento por amoldar su conducta y su pensamiento conforme la voluntad de Dios, la persona sufre tropiezos, ya que por más espiritual que sea o intente ser su vida, no deja de pertenecer al mundo con toda su gama de valores que en buena parte contradicen su ideal religioso. Existe una frecuente lucha entre lo que se desea y lo que un contexto determinado dispone hacer. Surge en ese momento una satisfacción por el deseo mundano cuando se consume, pero también el arrepentimiento por la falta cometida. Cuando este último sentimiento llega el individuo procura la conversión, mas no una conversión de una vez y para siempre, no hay la conversión acabada sino siempre en proceso; la conversión y toda la religiosidad en su conjunto, están constantemente en transformación

En ese constante proceso, como se ha dicho, van teniendo lugar experiencias religiosas que realmente alimentan la fe del creyente y le dan vitalidad a su religiosidad, de manera que más que importar los tropiezos, lo relevante en la religiosidad es el momento de la reconciliación con Dios. Sin embargo, cuando esa serie de experiencias humanas y religiosas se integran en prácticas meramente codificadas, la religiosidad se ha vuelto exterior, básicamente ritualista y las acciones ya no van acompañadas del sentimiento inicial. De cualquier forma, las experiencias han quedado almacenadas en la memoria y ese hecho implica una modificación cognitiva y afectiva sobre la forma de entender y experimentar la vida

Hay ambientes que forman parte de la realidad social de las personas y que matizan la vivencia religiosa. Una característica común de esos ambientes es que involucran a las personas dentro de lo inmediato. Prevalece la atención del sujeto en aquellos eventos que le afectan a mediano plazo y que tienen que ver con su bienestar material. De esta manera, es probable que, aunado a la permisibilidad de la institución eclesiástica, la persona postergue sus compromisos religiosos por atender sus asuntos laborales, escolares o familiares.

Pero por más influencia que tengan las actividades sociales dentro de la vida religiosa, no parece objetivo hablar de un reduccionismo cultural, es decir, de que la cultura es el determinante último de las acciones humanas. Pues si ese fuera el caso, en la actualidad viviríamos el declive de las diferentes formas de religiosidad y el establecimiento de formas más materiales y científicas de entender la realidad, pues hoy día se habla del auge científico desarrollado desde la ilustración y de la rapidez del crecimiento tecnológico, lo cual conlleva a la cultura de lo material, y del “aquí” y del “ahora” Por el contrario, es evidente la expansión de diferentes cultos religiosos en el mundo incluyendo a potencias tecnológicas como Estados Unidos. Como si el sujeto estuviera permanentemente en búsqueda de respuestas absolutas que no logra encontrar, y explícita o implícitamente recurre a la religiosidad, ya sea en alguna filosofía popular o dentro de su culto tradicional religioso. Si el individuo no encuentra la solución a sus problemas cotidianos en la ciencia ni en la tecnología y ni siquiera en su religión tradicional, es susceptible de adherirse a alguna denominación nueva. Eso explica en parte la proliferación de denominaciones religiosas que se viven en los tiempos contemporáneos y el escaso compromiso de la gente en general con una ideología específica

De esta manera, fe y esperanza son conceptos inherentes al *homo religious* y éste asume actitudes de incompletud, pues sabe que siempre hay algo superior que le aguarda e igualmente asume actitudes de espera; sabe que hay problemas cada momento y cada vez mayores, mas le alienta la creencia de que encontrará refugio en un ser sobrenatural o codificará ese anhelo en actividades humanas, y en ese sentido, hará de ellas una hierofanía o manifestación de lo sagrado

Cuando John Stuart Mill se interroga sobre si la religión es realmente útil, es posible responder que al menos individualmente ha permitido la tolerancia y superación de conflictos a través de experiencias religiosas. Asimismo, Mill se interroga sobre si los beneficios que proporciona la religión no pudiesen ser alcanzados por otras vías evitando el daño que suele acarrear. Resulta inconveniente hablar de la religión como un todo pues hemos visto que una misma denominación se transforma en el tiempo y en las distintas regiones, pero sí es posible afirmar que finalmente el sentimiento religioso existe y buscará formas encubiertas o manifiestas de expresarse, es decir, dentro o fuera de la religión el individuo

seguirá siendo un hombre religioso. No quiere decir que aquí se afirme la determinación biológica de la religiosidad, sino que en tanto está estrechamente vinculada con las afecciones y con el deseo de trascender, se manifiesta socialmente de la misma manera que socialmente se expresa --y se modifica-- la racionalidad en todo ser humano, independientemente de que esa racionalidad sea heredada, adquirida o ambas. En todo caso, parece más conveniente hablar de transformar o mejorar las religiones en lugar de desaparecerlas

Los acontecimientos del presente obligan a vivir con rapidez, los cambios se suceden con mayor aceleración que antaño y la ciencia y la tecnología han cobrado un papel cada vez más relevante. Cualquier profesionalista tiene que actualizarse constantemente pues los conocimientos pronto se tornan obsoletos (más en las disciplinas) Todas las instituciones sociales se enfrentan con el reto de la transformación pues de lo contrario dejarán de interesar a los potenciales usuarios ya que sus servicios se verán rebasados por otras con mejor aprovechamiento de las bondades de la tecnología. Desde luego que las religiones tradicionales también tienen que hacer frente a estas circunstancias de la rápida transformación, pues de no hacerlo, los creyentes se volcarán a nuevos movimientos religiosos, generalmente carismáticos, donde pueda aflorar toda la intensidad de sus emociones Una consecuencia de la necesidad de la transformación de las denominaciones religiosas en relación con el avance tecnológico, se observa en la cada vez más frecuente participación que tienen dentro de los medios masivos de comunicación, que en forma acelerada permite la difusión de sus doctrinas

En este contexto de tiempos cortos y de rápida transformación, no es difícil que el creyente entre en desánimo por la realidad que vivencia Los hombres de principios de siglo seguramente vivían con un marcado optimismo por los beneficios que reportaría el fortalecimiento de la ciencia y de la tecnología. No obstante, dos guerras sirvieron para colocar al ser humano en el lugar de especie predadora y los filósofos se cuestionaron con más vehemencia el sentido de la vida dando forma a la filosofía existencialista Los conflictos

bélicos se han seguido sucediendo: guerra fría, la guerra de Vietnam, la de Corea, conflictos en África, en Europa, en Medio Oriente, en América Latina, en fin, que este siglo ha estado marcado por revoluciones internas y por guerras internacionales, así como por constantes crisis económicas y lucha entre diversos grupos a causa de la desigualdad y la

discriminación. Este desánimo que ha vivido el creyente lo impulsa a la búsqueda de lo sagrado, ciertamente como un refugio del mundo, pero también como una forma de realización. En otras palabras, con Dios o sin Dios la persona padecerá los avatares de su época, pero gracias a las experiencias religiosas encontrará sentido a su sufrimiento; quien tiene una pena podrá ofrecérselo a Dios, sentirse consolado e incluso satisfecho porque el sufrimiento con Dios logra la purificación del alma. Es notorio igualmente que la religiosidad no se presenta exclusivamente como guarida ante las problemáticas del mundo, sino como una oportunidad de potenciar las facultades humanas y llevar así una vida plena, al menos así lo espera el creyente.

Es así como al revisar la historia nos podemos percatar del papel trascendental que han jugado las estructuras religiosas en la conformación de acciones que han marcado los tiempos y ese papel lejos de disminuir se presenta actualmente con renovados esfuerzos por parte de los creyentes. Lo interesante es observar el tipo de historia que se está gestando y desarrollando para dimensionar su impacto en la subjetividad, pues ya ha sido reiterado más de una vez que no es posible analizar la cuestión religiosa atemporalmente, sino que ésta se va configurando y modificando constantemente en el transcurso del tiempo, en contextos específicos y con sujetos específicos.

Dentro del ambiente mexicano, es posible destacar al menos tres asociaciones religiosas que han tenido una presencia importante entre los fieles, no sólo por el número de integrantes que poseen sino también por su activismo religioso --aunque es conveniente recordar que la proliferación de diferentes denominaciones en México es notoria y que su número de asiduos tiende a incrementarse, por lo que su estudio se hace indispensable-- La forma en que se han ido expandiendo en el territorio nacional junto con su doctrina permite hacer algunas generalizaciones sobre la manera en que los sujetos interiorizan sus respectivos sistemas doctrinarios.

Así, la mayor heterogeneidad de creencias y de prácticas religiosas se encuentra dentro del catolicismo, los creyentes católicos se saben pertenecientes a un sistema flexible en tanto que difícilmente se excomulgará a alguien por sus acciones o por sus expresiones por contrarias que sean a la doctrina oficial, además, los requisitos para ser católico son mínimos, de hecho basta con que alguien reciba el sacramento del bautismo dentro de la tradición católica y será

considerado siempre como católico aunque no se acerque a los demás sacramentos, a menos que decida adherirse a alguna ideología contraria al catolicismo.

Hay por lo tanto diversos niveles de adhesión a la práctica católica, aunque parece predominar el tipo de religiosidad considerado como popular, en donde el sujeto adopta la doctrina oficial aunque transformándola para adecuarla a su propia tradición comunitaria, una tradición donde se resaltan los rituales y las festividades más que las convicciones teológicas. Los individuos pertenecientes a este tipo de religiosidad pueden cumplir puntualmente con los sacramentos como parte de tradiciones y festividades solemnes, pero difícilmente dejarán huella en su comportamiento. Ello no significa que los sacramentos carezcan de importancia, pues, por ejemplo, la gente perteneciente a esta tradición puede molestarse con alguien si se niega a bautizar a su hijo; entonces incluso le dirán hereje o algún adjetivo equivalente. La importancia de los sacramentos, por otra parte, les parece relevante en tanto se efectúen de modo que la tradición no sea rota, aunque pocos sepan explicar el valor real de cada sacramento y se puedan asumir con toda su significación y sustento bíblico. Es éste el tipo de religiosidad extrínseca al que se refiere Allport y que tiene como consecuencia el sincretismo ideológico en donde lo mismo se aceptan criterios del "mundo" que disposiciones doctrinales. También suele darse con frecuencia una incongruencia entre lo que se cree y lo que se practica, pero ello no parece ocasionarle conflictos al creyente, pues probablemente piense que finalmente sí cumple con su religión, aunque a su manera.

Hay otro grupo de católicos que muestra mayor convicción de lo que cree y no se avergüenza de practicar su doctrina aunque sus conocidos usen adjetivos como "mochos" para calificar a quienes pertenecen a este grupo. Los católicos que llevan una vida más apegada a la doctrina comúnmente están integrados en algún movimiento de la iglesia y pueden fundamentar bíblicamente los principales dogmas eclesiásticos aunque de cualquier forma estará presente la percepción de cada cual sobre diferentes asuntos.

De esta forma, puede haber fervientes católicos que expresen antagonismos al referirse al conflicto en Chiapas, sucede así porque el sistema católico permite, o al menos no impide la expresión de los católicos sobre cualquier tema que directamente no contradiga los dogmas. Por eso no es raro que dentro de la jerarquía católica existan importantes diferencias en cuanto

a sus preferencias políticas y en cuanto a su pronunciamiento sobre tópicos de la vida nacional. Es más, dentro del catolicismo es ya bien sabido la diversidad de corrientes que coexisten; como lo ha mencionado Víctor Codina, existe una ideología tradicional que es anterior al Concilio Vaticano II, en donde la gente asume actitudes más conservadoras sobre cualquier ámbito social y religioso. Existe también gente que se ubica dentro de una eclesiología moderna, siguiendo lo estipulado en el concilio citado y promueven una renovación de la vida espiritual, más de tipo carismática y activa. Otro grupo de personas asume una postura más crítica y se identifica con la Teología de la Liberación, considerando que la salvación debe ser total y no nada más espiritual; de manera que apoyan movimientos de resistencia contra los aparatos represores del Estado. Por último, existen personas que critican severamente cualquier movimiento de renovación por considerarlos estrechamente relacionados con las sectas y particularmente rechazan la teología liberadora, porque piensan que la iglesia de está desviando de su principal función que es la evangelización y vivir según los preceptos divinos. No es raro, en síntesis, que si los integrantes de la jerarquía expresen ideas antagónicas sobre aspectos del mundo y de la religión, lo hagan también el resto de los fieles más asiduos al catolicismo.

Entre los evangélicos tampoco parece haber precisamente una unidad de criterios en diferentes asuntos, pues dentro de cada denominación existen diferencias sobre el modo de relacionarse con lo sagrado y con lo "mundano". No obstante, tratando de realizar una síntesis encontramos que estas asociaciones presentan cada vez más actitudes relacionadas con una ideología liberal; de hecho, desde sus orígenes el protestantismo se ha caracterizado, entre otras cosas, por su afán de renovación de la religiosidad y por su vinculación con el desarrollo cultural en general, promoviendo la libre lectura e interpretación de las sagradas escrituras.

Es en este sentido que el evangélico actual posee libertad para expresarse abiertamente sobre asuntos de política, y no encuentra impedimento para realizar críticas. Los factores que deben ser considerados para ubicar a los evangélicos dentro del espectro político son la edad, el género, el nivel socioeconómico y la denominación a la que se pertenece (obviamente esos elementos han de considerarse en el análisis de cualquier estudio de opinión). Sobre la sexualidad existen tendencias más conservadoras en general, aunque es en estas asociaciones donde se observa mayor permisibilidad, pues algunos evangélicos se pronuncian a favor del uso

de preservativos y en general de la planificación familiar, aunque sin contradecir sentencias bíblicas a este respecto. Además, es probable que el evangélico no rechace los movimientos ecuménicos aún cuando se encuentre convencido de lo que cree, y de que la posición ideológica más rígida que pueden asumir, se encuentra en relación con su actitud hacia la iglesia católica a la que muchos suelen equiparar con la bestia apocalíptica y particularmente al Papa con el Anticristo.

Dadas esas características, el evangélico puede mostrarse como alguien flexible y emotivo, aunque a diferencia del catolicismo popular, procura cumplir con lo estipulado en su iglesia pues se ha desarrollado en él la conciencia de la vida futura y busca tener una correspondencia entre lo que cree y lo que practica, de manera que sus puntos de vista sobre algún aspecto del acontecer nacional no estarán exentos de vinculación con pasajes bíblicos que confirmen el por qué de la situación actual. Es por ello también que las percepciones del evangélico se orientan más hacia el terreno de lo religioso y relegan generalmente a un segundo plano los asuntos terrenales (aunque hay que recalcar la tendencia que han mostrado en su interés por los asuntos sociales, según ha podido ser descrito)

La experiencia religiosa del evangélico suele comúnmente nutrirse del estudio bíblico junto con una serie de rituales como cánticos, oraciones y convivencia entre "hermanos" Es parecido el ritual del evangélico al del católico con la evidente omisión de imágenes religiosas. Los temas frecuentes que el evangélico aborda en materia de otras religiones versan precisamente sobre el culto idólatra que perciben dentro del seno católico.

Por último, encontramos a los creyentes que pertenecen a una de las asociaciones religiosas con más actividad en la difusión de mensajes divinos. Los testigos de Jehová

Estos pertenecen a la denominación más hermética, en el sentido de que no permiten con facilidad que los acontecimientos del mundo afecten su misión. Claramente se pronuncian imparciales en los asuntos políticos, de manera que evitan críticas a gobiernos específicos y en todo caso vincularán a los gobiernos en general con las sentencias bíblicas que se refieren a las características del fin de los tiempos.

Por otra parte, la disciplina del testigo de Jehová parece ser notable dado que suelen realizar constantes prácticas con el manejo de la Biblia hasta que llegan a citar pasajes de

memoria y así pueden visitar las casas exponiendo un discurso bien elaborado. Esta misma disciplina conlleva a un mayor control de cada cual, evitando caer en prácticas abiertamente contrarias a las manifestaciones de lo sagrado tales como la drogadicción, la promiscuidad, la violencia y otras.

Sin embargo, dado el carácter rígido del sistema de esta asociación, las interpretaciones bíblicas que realizan suelen atenderse particularmente, como por ejemplo, en el caso de la prohibición de la transfusión sanguínea, pues en la Biblia, específicamente en el Antiguo Testamento, encuentran que está prohibe beber la sangre por ser la que contiene el alma; por lo tanto, ellos interpretan que en general todos deben evitar que de una forma u otra, la sangre ajena sea introducida en el propio cuerpo.

De modo que el testigo de Jehová procurará llevar una vida sin contradicciones con sus creencias y de conformidad con las disposiciones legales. Tal afán del cumplimiento desemboca no pocas veces en conflictos con otros sectores sociales. El testigo de Jehová, fuertemente aleccionado en su sistema, difícilmente acepta las posturas contrarias a la suya, se muestra tajante en el rechazo al ecumenismo y su discurso es de los más condenatorios hacia la iglesia católica. Igualmente, rechaza tajantemente transfusiones sanguíneas, su relación con los símbolos patrios es distante aunque expresan procurar respeto, son estrictos en lo que a las formas de diversión humanas se refiere pues consideran que fácilmente el enemigo se hace presente en tales prácticas, por lo tanto, tienen tendencias a procurar la amabilidad y la mesura en el trato con los demás, pero es más yerto en su disposición a escuchar a los demás; es decir, muestra menor empatía que sus congéneres de las otras dos denominaciones.

Por todo ello, los testigos de Jehová son, de las tres denominaciones mencionadas, la que más discusiones ha generado entre los estudiosos de las religiones en cuanto a sus posibles características como "secta destructiva" o iglesia fundamentalista.

La impresión de quien esto escribe es que ciertamente hay elementos de polémica particularmente en la resistencia que hacen de recibir transfusiones sanguíneas, lo cual desde cierta óptica atenta contra la vida y por lo tanto contra los derechos humanos. Pero por otra parte, es notable el esfuerzo que los testigos realizan para procurar respeto en el trato con

otras personas aunque posean credos distintos. Lo paradójico del asunto es que, por un lado, ponen en riesgo su propia vida por seguir puntualmente algunos pasajes bíblicos, pero difícilmente atentarán contra la integridad de quienes no pertenecen a su asociación

Como puede apreciarse, el mundo de las manifestaciones religiosas es, sin duda alguna, difícil de descifrar porque presenta diferentes manifestaciones y códigos así como constantes transformaciones en su relación con la sociedad. Las pasiones se presentan intensamente y participan en la conformación del ser humano; lo mismo proporcionan fuertes emociones a los creyentes, deseos de conversión, de arrepentimiento, que ira y violencia con quienes critican o se oponen a su culto. Las evidencias de las tragedias ocasionadas por intolerancia religiosa pueden observarse en el conflicto que se vive a fines de este siglo en Yugoslavia. En México también han ocurrido ya incidentes de intolerancia religiosa, particularmente en el Sur de la República, pero también se ha evidenciado la presencia de lo religioso en discusiones nacionales en torno del aborto; como ha podido observarse, prácticamente todos los sectores de la sociedad han manifestado alguna opinión, ya sea en contra o a favor del aborto, pero siempre con matices de religiosidad. La convivencia es difícil entre diferentes denominaciones porque el análisis hecho nos muestra la fragilidad del creyente ante las críticas de su culto. Distintas denominaciones pueden estar próximas geográficamente, pero entrarán en tensión cuando unas traten de imponer a otras lo que consideran su verdad. Se puede procurar la conversión de individuos en aislado, pero masivamente origina percepciones de violencia, y más cuando cada asociación religiosa visualiza a las demás como aliadas del “enemigo” y el discurso respecto de ellas es encubierta o manifestamente peyorativo.

Los estudios sobre el mexicano no pueden prescindir del papel de la religión, pues ésta ha acompañado a México en su proceso de construcción; y no sólo lo ha acompañado, sino que ha sido pieza importante de su conformación; incluso en el presente, la relación entre historia y religión cobra vida cuando el presidente Vicente Fox Quezada, perteneciente al Partido Acción Nacional, practica abiertamente su culto católico y sus críticos alertan el peligro que corre la laicidad de la educación en manos de este gobernante

No puede entenderse, pues, la historia de México sin la presencia de la religión católica, pero tampoco sin la presencia de las iglesias no católicas pues de varios modos han incidido en

la historia nacional.

De igual forma, los distintos modos de religiosidad repercuten en la historia particular de los individuos dándole sentido a sus vidas o adoptando rutinas que son indispensables para conformar la vida cotidiana y así proporcionarles seguridad (es esa una función de la vida cotidiana permitir que el sujeto se sienta seguro de lo que realizará al día siguiente) Específicamente, dar cuenta del fenómeno religioso permite a los psicólogos de las diversas disciplinas orientar su práctica profesional, ya que la conformación de la vida mental (o cognitiva, emocional y conductual) tiene una importante presencia del factor religioso. Así, por ejemplo, el psicólogo clínico puede indagar la vida religiosa de sus pacientes para valorar la base de sus creencias en las que descansa una parte de la percepción que tiene del mundo, su disposición anímica, sus creencias sobre el futuro, etc. A fin de elaborar un diagnóstico y por ende un tratamiento más completos.

Sabemos que toda práctica profesional debe descansar en principios teóricos producto de la investigación, y que la práctica misma reorienta a la investigación. El presente trabajo ha consistido en un análisis teórico que permitiera realizar algunas suposiciones sobre el fenómeno religioso, destacando el papel trascendente que desempeña la religión en la conformación de la subjetividad, es decir, el modo en que el sujeto se apropia de la realidad. En este sentido hallamos que independientemente de algunos rasgos de la personalidad (la personalidad no fue considerada como objeto de estudio en este análisis), como la timidez o la extroversión, el tipo de religiosidad influye en los afectos de las personas, en su discurso y en su actuar. En otras palabras, aún entre individuos con formas de comportarse distintas, existen similitudes en sus percepciones y en sus discursos, si tienen en común el sistema de creencias religiosas, su vinculación o convicción de ellas (recuérdese que hablamos de religiosidad intrínseca y extrínseca), además del género, el nivel socioeconómico y la edad

Con base en la arriba expuesto, proponemos un estudio que se dirija a explorar la subjetividad de las personas religiosas a través de escalas de actitud y/o cuestionarios sobre temas como la sexualidad, la política, la educación y las percepciones que tienen sobre otras denominaciones religiosas, a fin de explorar la flexibilidad, apertura, tolerancia y coherencia entre lo que practican y lo que actúan, y en donde desde luego se abarquen el mayor número de

denominaciones posible. Al mismo tiempo, resulta interesante llevar un registro de los discursos que las iglesias existentes van pronunciando en torno de los ambientes religiosos y culturales en general, con el fin de establecer los cambios que se van sucediendo en su estructura interna, y encontrar así, posibles tendencias en sus actitudes.

De igual forma, podrían explorarse las formas que tienen los individuos de diferentes denominaciones para simbolizar diferentes aspectos. Por ejemplo, se puede pedir particularmente a los niños que dibujen conceptos como Dios, infierno, el bien, el mal, la religión, etc. De manera que se pueda analizar cómo la vida religiosa interviene en el modo de representaciones simbólicas que el sujeto realiza. De entrada se esperarían diferencias pues en el culto católico están presentes imágenes que permiten un tipo de simbolización, en tanto que éstas están ausentes en los cultos no católicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvear, C. (1975). La Iglesia en la Historia de México. México. Jus.
- Allport, G. (1988). La persona en Psicología. México, Trillas.
- _____ (1970). Desarrollo y Cambio. Buenos Aires. Paidós.
- Amatulli, F. (1994). Diálogo con los Protestantes. México, Apóstoles de la Palabra.
- Anuario de los Testigos de Jehová. 1995, México, Watch Tower, 1995.
- Bastian, J. P. (1990). "Las sociedades Protestantes y la Oposición a Porfirio Díaz en México, 1877-1911". En: Jean-Pierre Bastian (Compilador), Protestantes, Liberales y Francmasones. Mexico, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y Fondo de Cultura Económica, p. 132-164.
- _____ (1981). Protestantismo y Política en México. Ponencia preparada para el VI encuentro de historiadores mexicanos y norteamericanos en la Universidad de Chicago, 8-12 de septiembre de.
- _____ (1983). Protestantismo y Sociedad en México. Mexico, Casa Unida de Publicaciones.
- _____ (compilador), (1990). Protestantes, Liberales y Francmasones. Mexico, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y Fondo de Cultura Económica,
- Berger, P. y Luckmann, T. (1986). La Construcción Social de la Realidad, Buenos Aires. Amorrortu.
- Bernhard, G. (1994). Psicología de la Religión. Barcelona, Herder, 1994.
- Beuchot, M. (1993). "La Experiencia Religiosa". En: Gómez, José. Religión. Madrid. Trotta . p 123-131.
- Biblia de Jerusalén. (utilizada en denominaciones católicas)
- Blancarte, R.(1992) Historia de la Iglesia Católica en México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil.G. (1990). México Profundo. México, SEP, 1990.
- CIESAS. (1989). Religión y Sociedades en el Sureste de México. México. Cuadernos de la Casa Chata.
- Clark, H. W. (1970). The Psychology of Religion, New York, The Mac Millan Company, .

- Codina, V (1990). Para Comprender la Eclesiología de América Latina, Navarra-España, Editorial Verbo Divino.
- Cuestionario resuelto y entregado por la Asociación Testigos de Jehová en México, documento inédito. 1998.
- Delahoutre, M. (1987). "Experiencia Religiosa". En: Paupard, Paul Diccionario de las Religiones, Barcelona, Herder, p. 597-598.
- _____ (1987). "Éxtasis". En: Paupard, Paul. Diccionario de las Religiones. Barcelona, Herder, p. 763-768.
- Doise, W. (1991). "Identidad, Conversión Social e Influencia Social". En: Moscovici Serge, Mugny Gabriel y Pérez Juan Antonio. La Influencia Social Inconsciente. Estudios de Psicología Social Experimental, Barcelona, Anthropos, p. 27-39
- Dodin, A. (1987). "Espiritualidad Cristiana". En: Paupard, Paul. Diccionario de las Religiones Barcelona, Herder, p.565-570.
- Domínguez, C. (1991). Psicoanálisis Freudiano de la Religión, Madrid. Ediciones Paulinas.
- Dussel, E. (1990). "Tensiones en el Espacio Religioso: MASONES, LIBERALES Y PROTESTANTES EN LA OBRA DE MARIANO SOLER (1884-1902)". En: Jean-Pierre Bastian Protestantes, Liberales y Francmasones, México, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y Fondo de Cultura Económica, p 24-38.
- Eliade, M. (1973). Lo Sagrado y lo Profano. Barcelona, Labor
- _____ (1980). La Prueba del Laberinto, Madrid, Ediciones Cristianas
- _____ (1984). Mefistófeles y el Andrógino, Barcelona, Labor.
- _____ y Couliano I. (1992). Diccionario de las Religiones, Barcelona, Paidós.
- Fani, H. (1926). Apología del Protestantismo. Barcelona, Labor.
- Florescano, E y Gil, I. (1990) "La Época de las Reformas Borbónicas y El Crecimiento Económico, 1750-1808". En: Daniel Cosío Villegas (Compilador). Historia General de, México, Colegio de México 1990. p. 471-589
- Gaona, J L. (1996). "Liturgias" En: El Financiero. Noviembre 10. p.30
- García, C. (1996) "Legado de Salinas, el Activismo Clerical" En: El Universal, octubre 8, p. 66.

- Geivett, D. y Sweetman, B. Contemporary Perspectives on Religious Epistemology. Oxford. University Press.
- González, A. (1991). "La Conversión como Fenómeno Religioso". En: Moscovici, Serge Mugny Gabriel y Pérez Juan Antonio. La Influencia Social Inconsciente. Estudios de Psicología Experimental, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 321-344.
- González, C. (1996). "Iglesia-Estado, un Conflicto Imaginario". En: El Universal. Noviembre 2, 1996. p. 7
- González, L. (1990). "El Liberalismo Triunfante" En: Daniel Cosío Villegas. Historia General de México. Colegio de México, p. 897-1015
- Gottfried, F. (1972). Lo que verdaderamente dijo Lutero. Barcelona, Labor
- Gruson, A. (1972). Religiosidad Popular e Iglesia como Institución. Caracas, CIESAS.
- Hawking, S. (1994). Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros, México, RBA Editores.
- Haynes, R. (1980). "Imaginería Cristiana". En Toynbee Arnold. La Vida Después de la Muerte. Buenos Aires, Editorial Hemes, p. 167- 182.
- Heller, Á. (1987) Sociología de la Vida Cotidiana, Barcelona, Península.
- Hershel, A. (1979). "La religión" En Malpass, C. Conducta Social. México, Trillas. 1979, p. 394-444
- Hudson, Y. (1991). The Philosophy of religion. California. Maxfield.
- Irrarazaval, D. (1993). "Repercusión De lo Popular en La Teología". En: José, Comblin; González y Ion, Sobrino. Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina. Trotta, p. 181-197.
- James W. (1986) Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Barcelona. Península
- Jürgen P. H. (1990) "Protestantismo, Liberalismo y Francmasonería en América Latina durante el siglo XIX: Problemas de Investigación" En: Jean Pierre Bastián. Protestantes. Liberales y Francmasones. México Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y Fondo de Cultura Económica. p. 15-23.
- Konig, F. (1964) Diccionario de las Religiones. Barcelona. Herder.

La Santa Biblia. Versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera

Los Testigos de Jehová en el Siglo XX, (Publicación especial). (1990). México. Grupo Editorial Ultramar.

Martín, I. (1980). "La Naturaleza de la Vida Eterna. Una Consideración Mística". En: Arnold Toynbee. La Vida Después de la Muerte, Buenos Aires, Edit. Harnes, p. 196- 209

Maslow, A. (1990) La Amplitud Potencial de la Naturaleza Humana, México, Trillas.

Mondragón, C. (1997). "El Impacto Cultural de la Reforma". En: Lectura Alternada, No. 5, p. 11-13.

Muñoz, R. (1993). "Experiencia Popular de Dios y de la Iglesia" En: José, Comblin; José González y Ion Sobrino. Cambio Social y pensamiento Cristiano en América Latina, Madrid, Trotta, p. 161-179.

Nonohotte, A. (1972). Diccionario Filosófico de la Religión, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Don Manuel Rita.

Paupard, P. (1987) Diccionario de las Religiones, Barcelona, Herder.

Paz, O. (1990). El Laberinto de la Soledad, México, FCE.

Pazos, L. (1997) "Impunidad, Sotanas y Uniformes". En: El Financiero, Marzo 15, p.27.

Pike, R. (1960). Diccionario de Religiones, México, FCE.

Poll, W. (1969). Psicología de la Religión, Barcelona, Herder.

Rius. (1997). La Revolucioncita Mexicana, México, Grijalbo.

Rivera, P. (1961). Protestantismo Mexicano. Su desarrollo y Estado Actual, México. Jus.

Rodríguez, N. (1996). "Homilías con Carga Política". En: El Universal, Octubre 2, p. 20

Ruiz, R. (1997). "Lutero y el Surgimiento de las Naciones Modernas". Lectura Alternada, No. 5, p 4-6.

Sánchez, E. (1995). Congruencia entre la Práctica Social de los Católicos y los Principios de su Religión; Visión Psicológica del Estado Actual de la Educación Religiosa. México. Tesis de Licenciatura en Psicología, Universidad Iberoamericana.

Scott, L. (1994). La Sal de la Tierra Una Historia Sociopolítica de los Evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991), México, Kyrios.

Schlarman, J. (1997). México Tierra de Volcanes. De Hernán Cortés a Ernesto Zedillo. México. Porrúa.

- Stuart Mill, J. (1986). La Utilidad de la Religión, Madrid, Alianza Editorial.
- Tart, Ch. (1994). Psicologías Transpersonales, Paidós, España.
- Ulrich, S. (1980) "La Resurrección en una Era Post Religiosa". En: Arnold, Toynbee. La Vida Después de la Muerte, Buenos Aires, Edit. Hemes, p.196-209.
- Vander, Leeuw. (1975). Fenomenología de la Religión. México, FCE.
- Vergote, A. (1975). Psicología Religiosa, Madrid, Taurus,.
- Weber, M. (1991). Sociología de la Religión, México, Colofón.
- Xirau, R. (1990). Introducción a la Historia de la Filosofía, México, UNAM.
- Zunini, G. (1977). Homo Religiosus. Estudios Sobre Psicología de la Religión, Buenos Aires, Editorial Buenos Aires.