



UNIVERSIDAD
INSURGENTES

Plantel Xola

LICENCIATURA EN PSICOLOGIA CON
INCORPORACION A LA U.N.A.M. CLAVE 3315-25

ANALISIS PSICOLOGICO DE LA EXPERIENCIA
RELIGIOSA EN JOVENES CATOLICOS PRACTICANTES

T E S I S

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

JOAQUIN HUERTA REYES

DIRECTOR: MTRA. ODETTE DE LA MORA MUNGUIA

MEXICO, D.F.

2006



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.

Antes que nada...

Cuando te vi acompañándome silenciosamente en este corto -pero importante- sendero de la vida, respondiste con esa mirada profunda (calida y afectiva) que me hizo sentirte cerca de mi y pensé que...

Para agradecerte, hace falta que mis palabras sean completas y breves, eternas y resonantes, arriesgadas y sutiles (poéticas talvez) y seguramente, serían insuficientes ...

También podría regalarte metáforas universales -de esas que son de todos y de nadie a la vez-, bellas y armoniosas, y posiblemente, serian momentáneas...

Para agradecerte, enmudezco con mis palabras, y en la memoria y corazón solo extiendo mis brazos compartiendo este regalo que en pretérito tú me has dado...

Es por eso que no me detengo en asignarte un grado de importancia en este logro, sino más bien te doy la importancia por ser parte de él.

¡GRACIAS!

Agradecimiento y dedicatoria

Directora y Maestra

Lic. Odette de la Mora Munguía.

Con quien disfrute [enormemente] no solo la elaboración y terminación de esta tesis (en tiempo, espacio, dedicación y conocimientos) sino también en mi formación profesional. Sin la peculiaridad de sus puntualizaciones feministas y postmodernas, sugerentes a confrontar mi pensamiento ayudaron a comprender el tema, desde una perspectiva respetuosa y diferente.

Un especial agradecimiento por haber dirigido esta Tesis y para los fines que ameriten y le confieran, sírvase hacerla como suya.

Dedicatorias especiales

A T i, que contrapones toda lógica.

A mis padres:

El tiempo atestigua sus huellas en pasos lentos, mis cabecitas blancas, pilares de sabiduría y amor, legados de ejemplo a la superación. Por creery confiar en mí, alentándome en la realización en uno más de mis sueños.

A mis hermanos:

Ma. del Carmen, Claudia, Abelardo jr, Raúl (†), Clara y Jorge. Acompañantes incondicionales de travesuras, tristezas, alegrías, logros y utopías compartidas.

A mi familia:

Iván, Ibette, Rosa, Arturo, Karina, Sarita, Belén, Fátima, Ximena y Adriana (pris). Por su tolerancia y comprensión.

Marcos García V., -afectivamente- *hermano mayor*, por enseñarme, aconsejarme y compartir el mundo del trabajo desde mi infancia hasta la fecha. Por crear e impulsar la confianza necesaria en las adversidades.

Los que me faltaron...

A mis ahijados:

Karla y Víctor (*y los próximos*). Por que son motivo de gratitud, felicidad y responsabilidad en mis actos.

P. Francisco:

Padre-amigo que me mostró y acercó un mundo diferente con sus palabras de sabiduría espiritual. Gracias por enseñarme a perdonar: “*Los actos de ignorancia no son pecado.*” (2000)

A los que expiraron durante mi formación profesional:

(†) Martín de la Cruz (2004).

(†) Alberto de la Cruz Pérez (2002). [Gracias por abrir tu corazón en tus últimos momentos]

¡Siempre los guardaré en mi corazón!

¡Gracias por compartir este logro que también es suyo!

¡Los amo!

Universidad Insurgentes

Preciada Institución que permitió cimentar los primeros pasos de mi formación y ejercicio profesional. Especialmente a los profesores de quienes siempre estaré agradecido y orgulloso de haberlos conocido y compartido el mundo académico-personal.

Mtra. Isabel Martínez Girón

Por acompañarme en mi formación profesional, proceso terapéutico (inolvidable paradoja me ha marcado) y amistoso. Por sus palabras de aliento y asesoramiento (externo e inicial) en la realización de esta Tesis.

Amigos (as)

Gracias por compartir y fortalecer nuestros vínculos afectivos que guardaré siempre en mi memoria y corazón. Por ser parte importante de mi vida.

Jóvenes evangelizados

Gracias por haberme permitido entrar su experiencia religiosa, con el solo fin de brindar un entendimiento psicológico, esperando les sirva, posiblemente, de alguna manera.

Dedicatoria y reflexión

(A todos)

Máximas y Dardos

¿Es el hombre tan sólo un error de Dios?

¿O es Dios tan sólo un error del hombre?

(Nietzsche, f. 2000)

No quiero convencer a nadie de nada

“No quiero convencer a nadie de nada. Tratar de convencer a otra persona es indecoroso, es atentar contra su libertad de pensar o creer o de hacer lo que le dé la gana. Yo quiero sólo enseñar, dar a conocer, mostrar, no demostrar. Que cada uno llegue a la verdad por sus propios pasos, y que nadie le llame equivocado o limitado. (¡Quién es quién para decir "esto es así", si la historia de la humanidad no es más que una historia de contradicciones y de tanteos y de búsquedas!)”

(Jaime Sabines, 1997)

ÍNDICE

	Página
Resumen	vi
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN	12
1.1. Desarrollo psicológico.....	16
1.2. Psicología de la religión.....	22
1.3. El por qué de la religión.....	37
1.4. La fe.....	40
1.5. La conversión.....	44
CAPÍTULO 2. HISTORIA DE LA RELIGIÓN	48
2.1. Historia de la religión.....	50
2.2. Judaísmo.....	56
2.3. Cristianismo.....	60
2.4. Catolicismo.....	64
2.5. Religiosidad popular.....	71
CAPÍTULO 3. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA	80
3.1. La Experiencia religiosa.....	81
3.2. Formas de experiencia religiosa.....	86
3.2.1. Experiencia de Dios.....	87
3.2.2. Experiencia mística.....	91
3.2.3. Experiencia de lo sagrado.....	95
3.3. Expresiones de la experiencia religiosa.....	98
3.3.1. Culto, rito y fiesta.....	99
3.3.2. La oración.....	102
3.3.3. Ofrenda y sacrificio.....	103

CAPÍTULO 4. METODOLOGÍA.....	107
4.1. Problema.....	107
4.2. Objetivo.....	107
4.3. Objetivos específicos.....	107
4.4. Muestra.....	107
4.5. Instrumento.....	108
4.6. Procedimiento.....	109
4.7. Análisis de datos.....	110
CAPÍTULO 5. RESULTADOS.....	113
5.1. La Experiencia religiosa en jóvenes católicos practicantes.....	113
5.1.1. Explicación del modelo:	
El proceso de la experiencia religiosa.....	115
5.2. INFLUENCIA.....	119
5.2.1. Influencia.....	120
5.2.2. Costumbre u obligación.....	121
5.2.3. Cultura religiosa.....	122
5.3. NECESIDAD.....	123
5.3.1. Necesidad.....	124
5.3.2. Recibimiento.....	125
5.3.3. Involucramiento personal.....	127
5.3.4. Aceptación.....	128
5.3.5. Cambio.....	129
5.3.6. Experiencia de Dios.....	130
5.4. CONTINUIDAD.....	131
5.4.1. Continuidad.....	132
5.4.2. Compromiso con Dios.....	132
5.4.3. Desarrollo personal.....	133
5.4.4. Integración grupal.....	134
5.4.5. Presencia de Dios.....	135

5.4.6. Dependencia.....	135
5.5. DISTANCIAMIENTO	136
5.5.1. Distanciamiento.....	137
5.5.2. Experiencia negativa.....	138
5.6. REINTEGRACIÒN	139
5.6.1. Arrepentimiento.....	139
5.6.2. Reintegración.....	140
CAPÍTULO 6. DISCUSIÒN	142
CONCLUSIONES	185
BIBLIOGRAFÍA	192

RESUMEN

En la presente investigación se planteó el problema: ¿Cómo es la experiencia religiosa de jóvenes católicos practicantes? Con el objetivo de conocer la percepción que tienen ellos de su experiencia y poder indagar sobre su contenido psicológico. Para llevarlo a cabo, se utilizó como instrumento la entrevista a profundidad, misma que se realizó con la muestra: a) 20 jóvenes católicos de 20 a 25 años, pertenecientes a dos parroquias, b) que fueran practicantes activos de su religión y, c) que desearan participar. Las entrevistas fueron transcritas literalmente para que mediante el método de análisis de contenido se extrajera el contenido psicológico de la experiencia religiosa, obteniendo así, cinco categorías: Influencia, Necesidad, Continuidad, Distanciamiento y Reintegración, que en conjunto, a través de la teoría fundamentada, conformaron un modelo explicativo. Los resultados obtenidos explican el proceso de la experiencia religiosa de los jóvenes, en donde se hallaron como principales componentes aspectos del desarrollo psicobiológico, historia personal y contexto sociocultural que, de manera significativa es a partir de la adolescencia que muestran mayor apertura a su Dios y a su religión. Finalmente, se analizan los componentes de su experiencia religiosa con los principales autores que desde la psicología de la religión la explican.

INTRODUCCIÓN

En nuestros tiempos, la religión es un tema controversial, al igual que otros temas de interés universal, como la ética, la política, la muerte o la moral, que en muchos de los casos, no se concluye satisfactoriamente para la opinión de la mayoría de las personas, pero sí a favor de un pequeño sector que lo valida. Ciertamente, en estos momentos, existen temas de aparente mayor trascendencia que serían dignos de ser estudiados o investigados psicológicamente, sin embargo, pasar por alto este tema trascendental sería una frivolidad, pues como lo menciona A. Hortelano (1990) “Nadie ha visto a Dios, pero los hombres, desde que aparece el *homo sapiens* hasta ahora, se han ocupado de Dios” (pp. 57).

El hablar de religión es pensar en obligaciones, rituales, sermones, ambigüedades, errores históricos, represión y demás atribuciones que de inmediato fuerzan juzgarla desde una perspectiva histórica y tomar la tangente. Pero la presencia de ésta en nuestra cultura, muchas de las veces determina e influye en las decisiones que se tomen a lo largo de nuestras vidas, sea o no-practicante activo en la religión.

Es por eso que, a pesar de que el hombre mismo niegue la existencia de Dios, aunque niegue pertenecer a un grupo religioso, este tema siempre se ha mantenido como uno de los centros de atención, como una génesis, casi inherente al hombre. En cualesquiera que sea el contexto, la cultura, en las personas creyentes o no creyentes, existe por lo menos, una reflexión, una búsqueda para llegar a un resultado determinado por la persona en cuestión, ya que ésta, como medio de acercarse a Dios despliega formas y expresiones de un *modus vivendi*.

El ser humano inmerso así, en un medio sociocultural heredado, en algún momento de su vida cuestionan la existencia de Dios, algunos creen que sí existe, otros dicen que no. Este cuestionamiento los lleva a otro más, integrarse (o no hacerlo) a una religión determinada

como medio de acercarse a Dios. La controversia existente entre los que creen en Dios, es que al ser creyente, no significa que se tenga que pertenecer a una religión y llevar a cabo sus fundamentos o creencias. En este punto, los fundamentalismos opuestos opinan que la religión (en especial la católica) es una institución viciada y benefactora de un sólo sector y por otro lado hay quienes creen que esta contiene los fundamentos de Dios.

Para quienes creen en Dios y, además se integran a su religión (en este caso la católica) de manera activa, fundamentan su comportamiento con base a los dogmas, creencias o ideologías que le son dadas.

Un grupo importante de la sociedad que desde no muy pocas décadas, se ha convertido en objeto de estudio, puesto que representa cada vez más un sector relevante dentro de su sociedad es la juventud. En la diversidad de ésta para integrarse a su adultez, eligen formas de vida que determinan su inserción en la sociedad.

Ya que la psicología, al estudiar la psique del hombre e introducirse en la subjetividad de éste para lograr comprender su comportamiento, a través de su método, la presente investigación pretende exponer el contenido psicológico que los jóvenes practicantes refieren a su experiencia religiosa. La importancia del estudio radica en mantener actualizado el tema expuesto aquí, dirigido al interés de quien así lo considere, sea o no sea creyente. De tal manera que la información pretende abrir diferentes formas de abordarlo de manera integral en su postura teórica.

La presente tesis no se limita a una teoría psicológica particular, sino que se presentan los autores más reconocidos en el tema, sin importar la corriente psicológica a la que pertenezca, ya que la psicología de la religión es considerada un área de la psicología general (Booth, 1981). Por otra parte, se utilizó la *investigación fenomenológica*, la cual permite

abarcar lo más posible el tema, esforzándose por enriquecer cada aporte del sujeto, en sus hechos y experiencias propias, no optando por una sola teoría, es decir, toma en cuenta las experiencias y percepciones particulares de los sujetos de estudio dentro de sus contextos.

El psicólogo interviene para cuestionar, investigar y explicar las motivaciones subjetivas del hombre, una de esas motivaciones subjetivas es en torno a la religión. Vergote (1969) dice que:

“El psicólogo tendrá cuidado de tomar a Dios como hecho observable. Por definición, Dios no pertenece al campo del psicólogo. Ningún método empírico, en efecto es capaz de llegar a la observación de Dios. Este no se hace presente al psicólogo sino en la medida en que el hombre se refiere a él por actos propiamente humanos.”(pp. 18).

El psicólogo entonces puede acercarse indirectamente a la religión dirigiéndose al hombre que practica su religión. Muchas posturas psicológicas difieren unas de otras y esto es con base a estudios anteriores y a las nuevas aportaciones que cada una tiene en el momento.

En el primer capítulo, las principales corrientes psicológicas son mencionadas a fin de exponer diferentes puntos de vista que enriquecen la comprensión de las motivaciones del joven por integrarse a su religión activamente.

Es preciso mencionar que el desarrollo psicológico es pieza clave en la comprensión de características que expliquen la forma de cómo el hombre se acerca a Dios. Esto no explica el hecho religioso, antes bien, permite comprender una parte de éste.

Por ejemplo, Erikson (citado en Dicaprio, 1989) con la teoría psicosocial sugiere una serie de etapas que el hombre vive o debería vivir desde el nacimiento hasta la muerte. Cada una de estas etapas contiene una tarea particular en las cuales es necesario cumplirlas, que a su

vez conlleva una crisis particular antes de acceder a una más compleja. Es en la primera etapa, *confianza versus desconfianza*, donde los padres proporcionan lo necesario para que el niño logre obtener esa confianza necesaria para continuar su ciclo vital ascendentemente. Basada en esta teoría, Montañó (1991) dice que la forma en cómo el niño buscó e introyectó a sus padres en esta primera etapa será la misma forma en que buscará a Dios, en el caso de que llegue a tener alguna experiencia religiosa (o en especial una experiencia de Dios) en su juventud o adultez.

Idealmente se espera que estos indicadores de madurez y desarrollo psicbiológico se presenten a cierta edad y, si no necesariamente ocurre así, si es imprescindible que se presenten como características de madurez (Berk, 1999). Además de estos factores de desarrollo se agregan los ambientales, que se entrelazan fuertemente entre sí, consolidando la acomodación individuo-medio ambiente (Gómez, 2004).

González Núñez (2004), explica que el individuo inicialmente, cuándo nace necesita del cuidado de otros, que lo cuiden, procuren y satisfagan sus necesidades. Quien cubre estas necesidades, primeramente es la madre. Posteriormente es el padre quien ayuda en el proceso de separación-individuación, que es el acceso al exterior, de manera independiente de la madre.

Durante la infancia, las relaciones interpersonales de importancia para el niño son el juego, los familiares, los amigos, entre otras, ya que permitirán adquirir aprendizajes y roles que se consolidaran o modificaran en edades posteriores, (González, 2004 y Padilla, 2004). Posteriormente en la adolescencia, se realiza un segundo nacimiento -metafóricamente hablando, ya que los afectos, emociones, sentimientos, pensamientos, son vividos con mayor intensidad (Nahoul, 2004). De esta forma, el adolescente se enfrenta a nuevas crisis que servirán para consolidar su identidad. El joven adolescente gradualmente se inicia en su

madurez, en donde tiene que elegir una profesión, una pareja, colocarse en un trabajo, siendo necesario que se haya resuelto satisfactoriamente la separación e independencia de los padres. Tendrá que hacer elecciones que consoliden su forma de vida, sabiendo hacia donde desea orientarse. Una de las elecciones que tiene por hacer son sus creencias religiosas, por ejemplo. Gogin (2003) a esto menciona que: “La juventud, en términos de concepción y experiencias religiosas, ha sido escasamente investigada. Se han buscado siempre descubrir las razones del alejamiento, increencia o indiferencia frente a la iglesia institucional.” (pp. 99).

Por ello, existen distintas maneras de experimentar la religión, que en general, son las interpretaciones personales de las vivencias. De tal forma que la delimitación de b que se entiende por experiencia contribuye a la consecuente investigación

El más representativo de los autores reconocidos en el estudio psicológico de la religión, sin duda alguna fue Freud, quien a partir de su descubrimiento del inconsciente y demás concepciones teóricas premitieron establecer y esclarecer fenómenos humanos que antes no podían entenderse. Él logró explicarlos a través del psicoanálisis. Creía que la religión era el resultado del complejo edípico, en donde el sujeto creía en un ser superior que representaba a un padre (terrenal) idealizado y temido a la vez (Fromm, 1997). Además de que la religión creaba ilusiones y empobrecía al hombre para desarrollarse como ser humano. Esto lo podemos ver a través sus escritos clásicos. Por el contrario, C. G. Jung, al igual que V. Frankl, creía que el padre terrenal solo era la representación del Padre Dios, y no al revés (Frankl, 1994).

Fromm (1997), por su parte, dice que el hombre necesita satisfacer sus necesidades, por eso busca un sistema de orientación que le de sentido y significado a su vida. Además, necesita entregar su *yo* hacia algo superior, sea político, artístico o cultural, o religioso. Esta creencia en

un sistema, se guiaría por sí mismo, en su única convicción de ser y hacer lo que sabe que está bien, en función de sus conciencia humanista y no en función de normas y reglas del autoritarismo.

Adler (citado en Ruiz, 2005), menciona que, el comportamiento del hombre debe ser encaminado al bien común y aquel que pertenece activamente dentro de su religión, es encaminarla a un bien común.

Estos y otros autores, concuerdan que la forma en que el hombre se acerca a su religión determina la forma en cómo concibe a Dios y la forma en cómo se ha desarrollado en su vida cotidiana. Si el sujeto es inmaduro entonces tenderá a buscar a un Dios protector, que lo cuide y lo proteja, que lo salve de los peligros que yacen en el mundo y que al parecer esta forma de búsqueda divina es la predominante.

En el segundo capítulo dedicado a las formulaciones del origen de la religión o sentimiento religioso, pasa por investigaciones de varios científicos interesados en el tema, encontrando que desde que el hombre comenzó a registrar su paso por este mundo, ya sea de la forma más primitiva que se conoce, como son las pinturas en cuevas, se tienen los primeros destellos del pensamiento religioso (Zunini, 1977). Y es a partir de estos hallazgos tangibles, que tanto la antropología y sociología como la psicología, han fundamentado sus teorías sobre el origen de la religión y el comportamiento del ser humano con respeto a éste, siendo en algunos casos acordados y en otros confrontados. A partir de estos registros antropológicos, se originan teorías que explicarían la consolidación del sentimiento religioso, como la teoría del terror-pánico y mortal del antropólogo Diel, P. (1959), Taylor (citado en Vergote, 1969) con la teoría del animismo, el tótem-clan de Durkheim, E. (1995), y el «fetichismo», de Comte, A., (citado en Piñero, 2003), sólo por mencionarlos.

El antecedente histórico, de los orígenes de la religión, no solo manifiesta sus expresiones y formas a partir de sus comportamientos y significados de los creyentes, sino también asignan una definición de su religión acorde a sus creencias.

Por otro lado, de las variadas religiones existentes, se registra a quienes basan su creencia religiosa en la existencia de un solo Dios, que son las religiones monoteístas, como el judaísmo, el cristianismo y el catolicismo. Cada una tiene con una forma particular de aproximarse a Dios, de venerarlo, de entenderlo, en donde la serie de manifestaciones interpretativas son propias del ambiente en el que nacen y crecen. La evolución de estas creencias religiosas redefine sentidos y significados en los creyentes.

El esbozo de estas religiones, presentado en el capítulo dos, permite referir que mientras algunas personas eligen enfocar su vida en un contexto netamente no religioso, a pesar de ser creyentes y que, como sistema de orientación de vida satisfaga aquello que necesiten, no por ello signifique sea una elección equívoca ante los ojos de sus antagonista. Por otro lado, en estos últimos (los jóvenes de esta investigación), es posible que al integrarse voluntariamente a la religión, puedan desarrollarse y crecer como tal, cambiando actitudes, pensamientos, conductas y percepción de vida (a esto se le ha llamado conversión) siendo esto último tal vez, la consolidación de una forma de vida.

En un sentido más específico al tema de investigación, el catolicismo mexicano, contiene dos historias mezcladas en su religión, la prehispánica y la impuesta por los españoles. Esta mezcla de creencias lleva a asumir una forma de religiosidad en su relación con su Dios, que hace muy difícil la diferencia entre religiosidad popular y la religiosidad cristiana y/o católica. De tal forma que, la religiosidad institucional difiere en muchos de los casos de la religiosidad del pueblo.

La revisión psicológica e histórica de la religión expuesta en los capítulos uno y dos conduce a la especificidad de sus características particulares, objeto de estudio por comprender al menos algunos, sino es que todos, sus referentes. Es el caso de la experiencia religiosa, que más que hacer alusión por comprender la religión en su totalidad, enfoca la experiencia particular de los sujetos en su religión.

Por lo anterior, en el tercer capítulo, la experiencia religiosa, se refieren las vivencias personales del hombre con un ser superior a él, Dios, y que para hacer mención de esta relación hombre-Dios, se despliegan expresiones y formas de experiencias.

De acuerdo a Franca (2004), la experiencia religiosa puede unirse a través de tres *formas*: “Experiencia de Dios” que principalmente es entendida como la relación del individuo con el *otro* y, que Dios en relación con el individuo ocupa el lugar del *otro*. “Experiencia mística” son vivencias más profundas caracterizadas por cuatro componentes, a saber: inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad y, “Experiencia de lo sagrado” que es la relación del individuo con su Dios a través de un simbolismo significativo como mediador entre estos. Dependiendo de la psicología de la persona, va a vivir su experiencia religiosa. Así mismo, la profundización de la experiencia religiosa, aborda también sus *expresiones*, como lo son: el culto, la fiesta, la oración, la ofrenda y el sacrificio. Estas expresiones manifiestan cómo el hombre venera, dialoga y se comunica para estar en comunión con su Dios.

Los sustentos teóricos nacidos de la observación práctica y científica, permite que el estudio enfocado a los jóvenes surja a partir de la relevancia dentro de la sociedad que como sector, tienen cada vez mayor importancia y protagonismo y que por las mismas condiciones

particulares que posee, la opinión de ellos es importante en cualesquiera que sea el tipo de investigación, siendo el propósito de esta, destacar el aspecto psicológico.

Por lo tanto, la presente investigación partió del planteamiento ¿Cómo perciben los jóvenes católicos practicantes su experiencia religiosa?, con el fin de conocer cómo viven su religión y analizarla desde la perspectiva psicológica y, que para alcanzar dicho fin, se realizó mediante la metodología cualitativa, mostrada en el capítulo cuatro de metodología.

La investigación cualitativa se produce a partir de datos descriptivos, tomado de las propias palabras de la personas, sean habladas o escritas y, de la conducta observable. A partir de estas descripciones se desarrollan conceptos, intelecciones y comprensiones partiendo de pautas de datos. Se ve al escenario y a las personas en una perspectiva holística, no son reducidos a variables sino son considerados como un todo. Se trata de comprender a las personas dentro de su marco de referencia, es decir, interpretar la realidad tal como éstas la experimentan, no dando sobreentendido los hechos, de tal forma que no existen hipótesis previas al estudio. (Burgess, y Blumer, citados en Taylor y Bogdan, 1996).

La base filosófica de investigación es la *teoría fenomenológica* que enfatiza el trasladarse al contexto de los sujetos de estudio, tomando en cuenta sus experiencias aportadas.

Al tener como objetivos específicos, “el conocer y describir la percepción, los aspectos y contenidos psicológicos, desde su propia perspectiva”, se consideró que el *análisis de contenido*, permitió efectuar el análisis psicológico, acercándonos más al pensamiento de la muestra, jóvenes católicos practicantes y darle una connotación psicológica.

Sommer (2001) asegura que: “La *codificación* representa el proceso en que las respuestas largas se reducen y clasifican en categorías específicas de respuestas.” (pp. 152). La mejor forma de seleccionar *categorías en su clasificación*, es identificando temas principales.

Cuando las categorías comienzan a repetirse se comparan con otras categorías a fin de probar cuantas se traslapan o duplican, ofreciendo una ventaja, por que los detalles de codificación se han revisado y resultado factibles las comparaciones de análisis de contenido en diferentes momentos y lugares.

A diferencia de los investigadores cuantitativos que hacen hincapié en la confiabilidad y la reproducibilidad de la investigación, los investigadores cualitativos subrayan la validez, por lo que, *no existen variables* establecidas con anterioridad al estudio, el investigador pretende acercarse a la subjetividad del participante sin ideas preconcebidas o variables a analizar *a priori*. Las variables resultantes del estudio son en sí, las categorías de análisis encontradas. Los métodos cualitativos permiten mantener una proximidad al mundo empírico, además de asegurar una estrecha relación entre los datos y lo que la gente realmente dice (Taylor y Bogdan; 1987).

Los datos fueron validados mediante el procedimiento de la *Triangulación* (“técnica de confiabilidad”, de acuerdo a Ruiz, 1989) que consiste en combinar en un estudio, distintos métodos o fuentes de datos, de perspectivas, contrastando unos con otros para confirmar datos e interpretaciones (Denzin, citado en Taylor y Bogdan, 1996. pp. 91-92).

En el capítulo cinco, que corresponde a los Resultados obtenidos de esta metodología cualitativa, están compuestos por cinco categorías centrales que reflejan fielmente la experiencia religiosa de los jóvenes entrevistados, que son: Influencia, Necesidad, Continuidad, Distanciamiento y Reintegración.

Las categorías forman un *modelo o teoría que explican* el proceso de la experiencia de los jóvenes, desde las influencias iniciales que tuvieron en su vida, sus necesidades, motivaciones, su involucramiento social y personal, la forma en que experimentan a Dios, los

rituales, el grupo y su vida en general, hasta cómo pierden la confianza en su religión, para después volverla a encontrar y reintegrarse a su grupo religioso.

Posteriormente, en el capítulo seis de Discusión, se analiza y explica la experiencia de los jóvenes desde la perspectiva de la psicología de la religión. En otras palabras, los resultados fueron interpretados teóricamente para analizar y comprender psicológicamente a los jóvenes de la muestra.

Finalmente, se exponen las conclusiones que resumen el proceso de los jóvenes en su camino por explicarse a sí mismos a través de Dios, en su experiencia religiosa.

CAPÍTULO 1

PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

“Leyendo a Freud uno podría explicarse todos los fenómenos humanos, como podría explicarse toda la historia desde Montaigne o desde Nietzsche. Quizá sea cierto que en cada pequeño misterio que se resuelve, se resuelve el misterio del universo, cada vez desde un lugar diferente, cada vez desde un lugar nuevo, cada vez desde un lugar mejor” (Bucay, 2003).

Quizá sea cierto que para comprender las motivaciones del hombre es necesario saber desde que posición el hombre se mira a sí mismo, como lo dice Bucay. Diversos son los caminos y explicaciones por el cual el hombre ha llegado al conocimiento de sí mismo a través de su historia, a pesar de ser accidentada, finalmente es parte de la condición humana. Basta con mirar hacia la historia general de la humanidad para saber de que nos habla el autor.

El desarrollo de la psicología, se puede equiparar al desarrollo de la persona, es decir, es bien sabido que la persona en su desarrollo psicobiológico atraviesa una serie de etapas que lo llevan a madurar, la consolidación de una identidad particular. Así mismo, la psicología es relativamente joven, ya que su identidad se consolidó el siglo anterior a este, atravesando una serie de etapas para que al mencionar *psicología* se refiera al estudio del comportamiento humano. Los orígenes, antes de su consolidación, de las formas de explicar cualquier comportamiento, pensamiento, sentimiento o emoción humana giraban en torno a la filosofía y otras formas de pensamiento. (Papalia, 1998).

El desarrollo psicológico, aporta una visión clara sobre las etapas que se espera todo ser humano atraviese y que pueden favorecer o no hacia un óptimo desarrollo. De esta manera, la religión, Dios y la experiencia religiosa no será la misma para un niño, un joven o un adulto. Por lo tanto, equiparar el desarrollo psicológico con la experiencia religiosa, deslumbrará

componentes que son justificables a la psicología. En la infancia, la dependencia del niño hacia los padres y la forma en como los perciba, fundamentará las relaciones interpersonales posteriores y por ende la relación con su Dios.

Dentro de las teorías psicológicas del desarrollo más representativas es sin duda la teoría psicosocial de Erikson (citado en Dicaprio, 1989) quien propone el ciclo vital del ser humano, que va desde el nacimiento hasta la muerte, caracterizándose por una serie de etapas que deben ser experimentadas a lo largo del ciclo vital. La primera etapa de desarrollo: *confianza versus desconfianza*, es el papel de los padres para crear un sentido de confianza en el niño, básico para su óptimo desarrollo. Análogamente, la confianza que el sujeto religioso muestra hacia su Dios, es la misma fe o confianza que presentó con sus figuras parentales (padre-madre).

Pautas establecidas como indicadores del desarrollo humano facilitan y hacen, relativamente, más comprensible el trabajo del psicólogo, ya que estas cualidades temporales-atemporales bien pueden sustentar el comportamiento de las personas en todas las áreas de su vida. Esto brinda herramientas que hacen más comprensible el estudio del hombre, a lo que científicos del comportamiento aportan nuevas formas de interpretación al comportamiento ya conocido, evolucionando cada vez más en su tarea particular.

La psicología, al separarse de la filosofía como ciencia, adopta una postura en particular, al estudio de la psique humana. Estudia al hombre y su comportamiento, de ahí que la concordancia de las diferentes posturas psicológicas existentes, enfatizan que sólo se estudia al hombre y su relación con Dios, y no ha Dios mismo.

Como lo refiere Fromm (1997), tanto las formulas religiosas como los símbolos religiosos son tentativas de dar expresión a ciertas clases de experiencias humanas.

Así entonces, dichas expresiones muestran las motivaciones del hombre para ser religioso. De esta forma la psicología al estudiar la *psique* humana, explora las motivaciones religiosas del hombre. Por lo que, primeramente el estudio de la religión comienza por saber qué se entiende por religión, en donde diversas son las definiciones que enriquece y dificultan su estudio. Entonces se llega a la conclusión que más que estudiar a la religión se estudia al hombre religioso y su relación con Dios. Es decir, la forma en como dice el hombre relacionarse con Dios y como interpreta la respuesta de Dios hacia él.

Freud (citado en Franco, 1991), aborda la relación del hombre con su Dios y en particular la psicodinamia de la religión, en donde cree que ésta impide el desarrollo del ser humano, ya que más que hacerlo independiente lo hace dependiente. La religión es vista como una evasión de la realidad humana ya que al verse desprotegido ante las contingencias del medio ambiente, crea ilusiones para sentirse protegido y evitar la angustia que le produce el estar solo. Con esta actitud, Dios representaría al padre terrenal al cual se le pide que lo proteja, mostrado así, como un niño que busca la benevolencia del padre.

Psicólogos como Fromm, Jung, Adler, Allport o Frankl, concuerdan que la religión puede ser un medio de crecimiento pero solo si la persona está comprometida consigo misma, siendo congruente con sus pensamientos y conductas. V. Frankl (1994), creyó que el hombre tiene que buscar un sentido de vida, para que no se sienta vacío. En esta forma, la religión podría ser una forma de darle sentido a la vida, pero también, tiene que saber si es lo que quiere. Él, es de los primeros psicólogos que introducen el concepto de espiritualidad a la terapia, pero ésta es más interpretada como niveles de conciencia superiores a las que el hombre accede al traspasar una inferior.

En la psicología humanista, Fromm (1997) dice que cualquier sistema de orientación que conlleve un desarrollo del hombre, es positivo y que la religión es permisible si es así. De lo contrario se actuaría de forma neurótica.

La psicología entonces aporta diversas explicaciones al por que del comportamiento religioso del hombre, solo cuando es capaz de separar su interés del hombre por el hombre y no de Dios por el hombre, ya que Dios no es cuantificable, tangible y de alguna manera cualificable.

En la búsqueda de las motivaciones religiosas, se encuentran formas y expresiones, simbólicas y llenas de significados como las conductas y pensamientos de los involucrados, en donde estos últimos le atribuyen a un ser supremo cualidades especiales, digno de una deidad, por lo que se involucran a una religión para obtener su benevolencia, protección, acompañamiento y satisfacción de necesidades, entre otras más, tal como lo exponen científicos estudiosos del tema, Nietzsche, Freud, Fromm, Vergote, Zunini, solo por mencionar algunos.

Por otro lado, uno de los temas (conductas) más estudiados e importantes para la presente investigación, es la conversión, ya que implica una reacomodación de la personalidad, una modificación de las percepciones de vida y de su sentido. La conversión, fue estudiada por William James (1986), quien dice que esta puede clasificarse en dos tipos, la primera es una secuencia que va de un nivel a otro, y que se caracteriza por una espiritualidad superior a la que se venía ejerciendo. La segunda por su intensidad conlleva un cambio sustancial en la persona que es inexpresable en palabras, hay sensación de verdades más absolutas y no conocidas.

De esta manera, en este capítulo se presentan las principales aportaciones de las escuelas psicológicas que han contribuido al estudio de la religión.

1.1. Desarrollo psicológico

“Desde el momento en que fuimos concebidos, hasta aquel otro momento postrero y fatal en el que expiramos, nuestra vida se rige por un principio fundamental: el cambio.”

(Papalia y Wendkos, 1989)

Los jóvenes entrevistados se encuentran en una etapa crucial de su desarrollo psicológico. Sin embargo, quizá no todos se encuentran en la misma etapa, ya que se van presentando según el proceso de madurez del individuo y no a una edad específica, aunque se espera, idealmente, que a cierta edad, el individuo presente características indicadoras de estadios saludables de desarrollo.

Este apartado es importante para la presente investigación, ya que el desarrollo psicológico esclarece la forma en como el hombre asume desde su nacimiento hasta su muerte, las experiencias que se presentan.

Gómez, Ma. C. (2004), en el artículo *Acomodación individuo-medio ambiente* parafraseando a González Núñez, explica que: “... los factores de desarrollo y los ambientales se entrelazan fuertemente entre sí, y encadenados unos con otros, consolidan la acomodación individuo-medio ambiente inseparables y dan la pauta para el modelaje de las futuras relaciones interpersonales (pp. 3)”.

Sin embargo, para alcanzar la madurez, independientemente de la percepción de lo que implica, un factor importante en el desarrollo es la separación. Esta implica que la persona se convierta por lo menos como persona única. (Ibíd)

Mahler se ocupó de este proceso en su teoría Separación-individuación y, considera los límites internos y externos del niño, como pauta fundamental en el futuro desarrollo como adulto. (Brazelton, 1991).

El humano al nacer, surge como alguien que necesita de los cuidados de *otro*, que lo cuide, lo procure, satisfaga sus necesidades, y que primeramente es la madre, la figura que intermedia al recién nacido con el mundo, a pesar de que el bebé, no diferencie el mundo interno del externo, (los límites de él y la madre), ella es quien le da a conocer al padre, este existe a través de ella. El padre ayuda en el proceso de separación-individuación, para lograr que el niño acceda al exterior de manera más independiente a la madre (González, 2004).

La presencia y constancia de los padres en estas primeras fases del desarrollo son importantes para la socialización, introyección de objetos (personas, en este caso), formación de la *psique*, su psicodinamia y personalidad. Esto no quiere decir, que es determinante en la adultez, ya que el ser humano experimentara nuevas vivencias, pero si, tendrá un gran peso.

Existen otros factores importantes en el desarrollo de la infancia, como el juego, donde la vinculación con otros niños de la edad, a través de diversos roles que en estos se representan, el proceso de socialización, adquisición de normas y reglas, percepción del mundo y su forma de introyectarlo cobran una cuantiosa valía en la representación del mundo que perciben (Padilla, 2003).

Por otro lado, la familia en México, adquiere cada vez más diversas combinaciones de estructura familiar, sin embargo, es singular en su estructura la llamada familia triangular, que incluye la nuclear (padre, madre e hijos, llamada diádica) y otros familiares, como tíos, primos, abuelos, etc. Las formas de familia se amoldan a las condiciones de vida, en tiempo, lugar y espacio, en donde cada integrante asume un rol y función, cambiando y evolucionando junto

con la familia aunque conserva una determinada estructura. Al ser la estructura básica de la sociedad, en donde el ser humano comienza su desarrollo, contiene de acuerdo a Padilla (2004) los siguientes fines sociales:

1. Protección física: provisión de alimento, abrigo, necesidades materiales que mantienen la vida y protegen de los peligros externos, en condiciones de unidad y cooperación.
2. Protección social: da base a la provisión social, como parques, iglesias, centros de diversión, que recaen dentro de los vínculos de las relaciones familiares.
3. Identidad: promueve la identidad individual y familiar, proporcionando integridad y fuerza psíquica necesaria para enfrentarse a nuevas experiencias.
4. Identidad psicosexual: moldeamiento de los roles sexuales, prepara el camino a la madurez sexual y realización sexual.
5. Práctica social: permite integrarse a los roles sociales y aceptar la responsabilidad que estos conllevan.
6. Aprendizaje y apoyo: necesario para la creatividad e iniciativa en el futuro trabajo, diversiones y vida en pareja.
7. Unión y solidaridad: en la familia, en un sentido positivo de libertad (pp. 66-67).

La familia, por lo anterior, sería como una pequeña sociedad en donde se encuentra la estructura que da soporte a las mismas, implicando nuevas formas de amoldamiento en el individuo-medioambiente, como menciona González Núñez (op. cit.).

De acuerdo a Nahoul, V. (2004), en la adolescencia se viven diversas crisis, que conllevan cambios físicos, emocionales y sociales y; metafóricamente hablando, es el momento de un nuevo nacimiento, ya que la intensidad de las vivencias anteriores, son vividas ahora con mayor intensidad. Buscan nuevas relaciones con otros de la misma edad, surgiendo nuevas interinfluencias en el medio ambiente. Van adquiriendo nueva identidad social, individual y psicológica; es un nacimiento axiológico, puesto que se consolidan y jerarquizan los valores. Gradualmente, adquiere madurez a través de sus relaciones interpersonales con sus amigos y pareja, compañeros, maestros, jefes, etc. En esta etapa, la profundidad en sus relaciones es notable y el nivel de intimidad se incrementa sexual y psicológicamente hablando, con sus amigos, pareja. La autora lo resume de la siguiente forma:

“Cada etapa posee una vulnerabilidad que le es propia y constituye un prerrequisito para la madurez de la siguiente y, a lo largo de ellas, los adolescentes reacomodan todos los cambios fisiológicos y también las tareas emocionales y psicológicas que se ven precisados a enfrentar. La *separación* normal de sus padres les da nuevas experiencias y al mismo tiempo les provoca muchos miedos.” (pp. 102)

Erikson, sugiere una secuencia de etapas a lograr, como parte del desarrollo psicosocial, después de la adolescencia (Identidad versus identidad) continúa la adultez temprana, (*Intimidad versus aislamiento*), la sexta de ocho crisis (20 a 40 años): “la gente joven se esfuerza por establecer lazos íntimos. Debido a desengaños anteriores, algunos individuos no pueden formar relaciones *Intimas* y se mantienen aislados de los demás.” (Berk, L. 1999)

Solo por mencionarlo, Hall, E. (citado en Papalia y Werdkos, 1997), refiere que Erikson distingue entre *intimidad* sexual que tiene que ver con encuentros casuales y la

Intimidad caracterizada por una interdependencia madura que sobrepasa la sexualidad. “A medida que los jóvenes adultos resuelven exigencias incompatibles de intimidad, competencia y distancia, desarrollan un sentido ético, que según Erikson es la característica fundamental del adulto.” (Papalia y Wendkos, 1997)

Philip (1995), parafraseando a Erikson, sugiere que “... la formación de identidad no empieza ni termina en la adolescencia, sino que es un proceso permanente de selección y asimilación de las percepciones y expectativas de los padres, los compañeros, sociales y propias. Convertirse en adulto supone integrar conflictos entre ellos y desarrollar una personalidad plena” (pp. 471).

Tanto Mahler como Erikson, por su lado, deducen que uno de las características que definen al adulto, para la primera, una separación adecuada del joven hacia sus padres, y en el segundo, la seguridad en si mismo, remitiendo un fin en común, la confianza, un sentimiento de autonomía, deseos de tomar iniciativa, saberse quien es y de lo que desea en la vida.

La madurez, puede significar cosas diferentes para las personas, pero tienen dimensiones sociales, biológicas, emocionales y legales. La transición a la vida adulta, es un proceso complicado, en especial en los países industrializados, en los que los individuos tienen que pasar por diversos ritos de transición en la medida en que se socializan. Convertirse en adulto sería culminar exitosamente una serie de etapas (tareas) trascendentes del desarrollo. Los jóvenes enfrentan tareas de lograr autonomía, desarrollar estabilidad emocional, establecer una carrera, encontrar intimidad, llegar a formar parte de grupos sociales, elegir pareja y ajustarse al matrimonio, etc. (Philip, 1995).

El ciclo de la edad adulta puede dividirse en tres periodos de edad, juventud (los veinte y los treinta), madurez, (los cuarenta y los treinta), y la vejez (de los 60 en adelante). La que aquí nos concierne es la primera. (Ibíd)

Vives, J. (1991), con la teoría de las relaciones objetales, explica que uno de los puntos definitorios a la edad adulta, desde el periodo del adulto joven, es la característica de la consolidación de la *identidad*, para desarrollarse en las dos áreas de la economía psíquica a las que la identidad presta su más sólido basamento: A) elección de un área laboral en donde se desplieguen los potenciales del sujeto, tanto personal como social, B) consolidación de la identidad psicosexual que defina un proyecto de vida, eligiendo un objeto congruente y complementario al sujeto.

De acuerdo a una investigación realizada a universitarios por Greene, Wheatley y Aldava (citado en Philip, 1995) concluyen 11 características como parte del adulto: responsabilidad, independencia financiera, autonomía en la toma de decisiones, madurez emocional, potencial para el compromiso, adaptabilidad, madurez física, altruismo, nivel educativo, comprensión y conciencia del yo y sucesos vitales importantes.

El campo del desarrollo psicológico es basto y extenso en su estudio, y en la medida que se aportan nuevas visiones, modifica en cierta forma el tema al que se aplique, generando nuevas formas de investigar.

Como lo dice Gogin, S. G (2003) en el artículo *“Entre el cielo y la tierra. La religión en el discurso juvenil*: “La juventud, en términos de concepción y experiencias religiosas, ha sido escasamente investigada. Se ha buscado siempre descubrir las razones del alejamiento, increencia o indiferencia frente a la iglesia institucional.” (pp. 3).

Al integrar los autores de este capítulo, se considera que en la juventud y la religión como temas psicológicos a abordar se encuentran mayores vicisitudes, puesto que su dinámica interna y externa difieren en la concepción general. El desarrollo psicológico del ser humano, ya mejor del joven adulto, dentro de su religión, implicaría un estudio minucioso y comparativo en la diversidad de las herramientas psicológicas y de la metodología. Así entonces, los apartados de cada capítulo son complementarios unos con otros, con miras a la adecuación del hombre a su experiencia religiosa, contextualizando la comprensión del tema.

1.2. Psicología de la religión

*“... el problema de la religión no es el problema de Dios,
sino el problema del hombre.”*

(Erich Fromm, 1997)

La ciencia de la psicología es relativamente mucho más joven que otras disciplinas. Su historia data de la antigüedad, cuando los filósofos y líderes religiosos se preguntaban sobre la naturaleza humana e intentaban explicar el comportamiento humano. La psicología se separa de la filosofía al emplear técnicas de las ciencias naturales, recabando información cuidadosamente a través de la observación y de experimentos controlados, dejando de confiar en su intuición y su propia experiencia, concluyendo en el estudio científico del comportamiento y de los procesos mentales. Proviene de las palabras *psiche* (alma) y *logos* (alma), y revela que la definición, en sus orígenes, se refería al estudio del alma (más tarde *mente*) (Papalia, D., 1998).

La psicología se ha desprendido gradualmente de sus principales raíces, la filosofía y fisiología, consolidándose como una ciencia autónoma en la medida que avanza en sus

investigaciones, ya sea en temas de personalidad, cultura, religión, entre muchos otros.

En las diversas ramas científicas y en lo concerniente a la psicología, Booth (1981) dice que en términos simples la psicología de la religión es un intento de entender la religión desde el punto de vista del estudio de los significados y funciones psicológicos que implica. No es psicología religiosa, más bien es una ciencia descriptiva que emplea las herramientas científicas, dejando de lado cuestiones teológicas y filosóficas. En otras palabras, busca explicar la experiencia psicológica y, es gracias a Edwin Diller Starbuck (un psicólogo poco conocido) que el campo de la psicología de la religión existe, debido a sus estudios sobre ésta y por ende, considerado como pionero, al igual que otros autores como George Coe, James Pratt, Edgar Amès, George Stratton, James Leuba y el más representativo William James.

Edwin, D. Starbuck (citado por Booth, 1981) considera que no hay forma de acercarse a la religión objetiva y científicamente; sin embargo, estudiar la experiencia de la religión es la principal base para tomar la religión como un hecho real de la experiencia humana y sus elementos esenciales.

Con esto, entendemos que la psicología, tiene en cuenta la investigación de la religión, si toma como objeto de estudio, al hombre. Una forma de investigarla, son las experiencias, actitudes y expresiones religiosas, observándolas y analizándolas, ayudada desde diversas técnicas o modos de abordarlas, conduciendo a una diferenciación cada vez más fina de los diferentes factores y registros que componen su objeto.

El psicólogo entonces tendrá que ser cuidadoso de tomar a Dios como hecho observable, ya que por definición, Dios no pertenece al campo del psicólogo. De tal manera, ningún método empírico, en efecto es capaz de llegar a la observación de Dios. Este no se hace presente al psicólogo sino en la medida en que el hombre se refiere a él por actos propiamente

humanos y subjetivos y, tratarlo desde la razón o tomar una postura objetiva es imposible. Establecido el modo en que la psicología se correlaciona con la religión, lo que continuó plantearse fue que la mirada objetiva, por ninguna parte, es accesible directamente a lo que el hombre se dirige, ser absoluto o ser supremo, más bien, la intervención es encarnándose en la red de los comportamientos humanos (Vergote, 1969. pp. 21-22)

Franca, T. O. (2004) nos dice que uno de los primeros problemas que surgen a la hora de estudiar la religión desde un punto de vista psicológico es la delimitación del mismo concepto que es objeto de estudio: *¿qué es Religión?* Ya que, es evidente que no es el mismo concepto el que utilizan autores como Marx, Freud, James, Fromm, Allport, Frankl, Maslow, Spilka, Milanesi Aletti, o Vergotte. Sin embargo, es imprescindible intentar clarificar este concepto, porque sólo así podemos saber a qué nos referimos exactamente y se pueden enfocar diseños de investigación que permitan aumentar el conocimiento psicológico al respecto.

A esto, William James (1986) nos dice que la delimitación del tema o del concepto es a un criterio de los autores de una entidad de la cual intentan hablar. Es decir, el que conoce mejor la religión, es quien no delimita el concepto en sí mismo, sino que admite más de una peculiaridad en ésta. De esta forma, lo relacionan con el sentimiento de dependencia, un derivado del miedo, con el inicio de la vida sexual, con el sentimiento de infinitud, y así sucesivamente. Así, estas formas tan diferentes de concebirla crean dudas en la posibilidad de constituir las como algo específico.

De esta manera, la psicología solo puede abordar la religión en la medida que sólo estudia al hombre como un ser religioso, de tal forma que para lograrlo enfatiza su comportamiento y por otro, teorizando sobre el porque y el como es que se presentan dichas conductas, dando así posibles explicaciones que las justifiquen en pro de su comprensión.

Uno de los principales estudiosos de la religión que contribuyó a la comprensión del hombre en su religión, sin duda alguna fue Sigmund Freud. Con sus erudiciones explicó el comportamiento humano y su psique tras haber descubierto el inconsciente (sobre todo su dinámica) y con la creación del psicoanálisis, se cuenta con un instrumento de gran utilidad para la comprensión del fenómeno religioso. (Franco, 1994)

Psicólogos como Pöll (1969) y Torres (1992) concuerdan que Freud incrementó los espacios que van más allá de lo racional enriqueciendo inéditamente el estudio de la religión. Por su parte, Fromm (1997) dice que el método freudiano hizo posible el más detallado e íntimo estudio del alma.

Freud, rechaza la religión en general, pues hace al hombre débil (Auping, 1991), el individuo en proceso de madurez advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra temibles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que teme y a los que encarga su protección. Así pues, la nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son la misma cosa. Franco (1991), argumenta que desde la perspectiva psicoanalítica, Freud concebía a la religión como:

1. Una reacción de defensa contra la frustración de deseos;
2. Un delirio colectivo que sublima el narcisismo proyectando un mundo irreal; los deseos humanos de grandeza realizados en la divinidad;
3. Una ilusión con la que el hombre pretende defenderse del desamparo: infantilmente proyecta en Dios al padre que le ayudaría y con esto desvanece su angustia y su inseguridad;
4. Un complejo edípico: idealización suprema del padre odiado y amado a la vez (pp. 14).

Urbano Alonso (citado en Beuchot, M. 1991) concluye de la siguiente manera, el enjuiciamiento Freudiano de la religión:

“Entendida como respuesta a las frustraciones, estaría vinculada al mundo del deseo, integrándose en su estructura tres componentes afectivos: El Instinto de Conservación, que llevaría al hombre a superar su angustia de la muerte por la creencia en el más allá; el Narcisismo, originando la creencia –manifestada en la omnipotencia del pensamiento del deseo- a través de la cual el hombre adulto, lo mismo que el niño, confía en la realización efectiva en el orden real de sus aspiraciones de protección, recompensa y eternidad; y en tercer lugar, la Nostalgia de padre, procedente de la dependencia infantil, que permite al adulto crear una figura paterna todopoderosa. (...) el sentimiento inconsciente de culpabilidad siguió avivando el amor filial siempre insatisfecho, y la necesidad religiosa fue orientada hacia la reparación del parricidio, el sometimiento a la voluntad del padre y hacia la idealización ilimitada de los valores y funciones suprimidas.” (pp.30).

Freud expuso una extensa interpretación sobre la religión en sus diversas obras: En el artículo *‘Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* destaca una serie de analogías entre neurosis y religión, en *Tótem y tabú* atiende a la génesis de la religión, para *El porvenir de una ilusión* y *el malestar en la cultura* considerarla sobre todo desde el punto de vista funcional; *Moisés y la religión monoteísta*, aplicará los conceptos anteriormente adquiridos...” “...Freud considera tanto las prácticas (los actos obsesivos) como las creencias (El porvenir de una ilusión), y ello desde una doble perspectiva , la genética, que se ocupa del origen de la religión,

y la económica, que investiga la función de la religión en la economía psíquica individual y en los procesos culturales.” (Gómez, 2002. pp. 156-157).

En este sentido “Freud creyó demostrar que buena parte del éxito de las religiones se debe a su capacidad de crear y nutrir ilusiones.” (Rodríguez, citado en García, 1995).

Anteriormente a Freud, el filósofo F. Nietzsche (Ob. Selectas. 2000) en “*El Anticristo*”, menciona que el hombre de fe o creyente, es un ser dependiente, se olvida sí mismo, necesita ser consumido por alguien más y que por lo tanto, no puede fijarse fines por sí mismo.

Con la tendencia ortodoxamente freudiana del psicoanálisis, la religión es vista como un escape a la realidad, pues nutre ilusiones (la creencia del *más allá* y el premio de acceder a éste), el decremento de la condición humana en sí misma y la creación de preceptos morales que lo reconcilian a la vez que lo contraponen con la sociedad, además de una felicidad interminable. En este aspecto, la contribución de Freud es basta.

Beuchot (1991) considera que lo importante es no presentar el psicoanálisis como enemigo de la religión y de toda religiosidad, sino más bien, este puede ayudar a hurgar en las motivaciones inconscientes de la persona que vive una espiritualidad, con el fin de esclarecer algunos datos que ayudan a dicho discernimiento. Y que el terreno de lo inconsciente queda incorporado a la vivencia religiosa. Por lo tanto, aún desde la perspectiva psicoanalítica la religión es un camino de crecimiento interior.

De esta manera, Tincq (Citado en García, 1995) agrega que la religión ya no funcionaría como un *super ego* (representación internalizada de las figuras parentales, de reglas y normas), en el marco de ritos e instituciones tradicionales, sino como una expresión y función del ego.

En la propuesta freudiana, al considerar el desarrollo libidinal como estructurante de la psique humana, ofrece una amplia aplicación para comprender el fenómeno religioso (Franco, 1991).

Los postfreudianos con la teoría de las relaciones objetales aportan una nueva visión en cuanto a este estudio, que resulta muy útil. Psicoanalistas como M. Klein, Mahler, Spitz y Erikson, cada uno por diferentes caminos, sin perder la raíz psicoanalítica, enfatizan sobre la relación temprana del niño con sus primeras figuras (padre-madre) que es vivida como todopoderosa y como puede relacionarse con la futura vivencia religiosa, permitiendo los diferentes tipos de experiencia en cuanto a lo religioso, ya sea en los ritos, cultos, creencias o simplemente como algo trascendental. –Este tema se aborda en el capítulo tres de experiencia religiosa, enfatizado en el apartado *experiencia de Dios*- (Franco, 1991).

Jung, psicoanalista y discípulo de Freud, se separa de éste y, posteriormente crea su propia psicología analítica. Y al realizar viajes por el mundo y tener contacto con diferentes culturas, define la religión como la actitud de la conciencia transformada por la experiencia de lo sagrado. Esto sagrado es la denominación que el hombre haya dado a tales factores en su mundo, como espíritus, demonios, dioses, leyes, ideas, ideales, etc., y que es una actitud mental en la que hay una esmerada observación de éstos, al encontrarlos poderosos o útiles para considerarlos bellos y significativos para venerarlos y amarlos devotamente (Zunini, 1969).

Para Jung, al contrario que Freud, Dios nos es la sustitución del padre físico, sino más bien al contrario, es el padre físico el primer sustituto que el niño encuentra de Dios, como portador genéticamente primordial de la imagen del padre de todos. (Zunini, 1977).

V. Frankl (1994), abordado posteriormente, coincide con Jung: “... en realidad Dios no es una imagen del padre, sino el padre de una imagen de Dios. Para nosotros no es el padre el

prototipo o imagen ideal de toda divinidad, sino más bien exactamente lo contrario; Dios es prototipo de toda paternidad” (pp.56).

Así, Jung al buscar las fuentes psicológicas del hombre, lo lleva a postular la existencia del Inconsciente colectivo, en función de los arquetipos. Estos se heredan como algo preexistente a la experiencia actual, resultado de la historia que se desenvuelve desde los orígenes de la vida. La idea de un ser divino y todopoderoso estaría presente en todas partes (desde la preexistencia del niño y de hecho en los mismos progenitores) al menos en el inconsciente, es un arquetipo (Zunini, 1977).

Al integrar el concepto de *arquetipo*, Jung se ocupa entonces del mito religioso, a pesar de lo engañoso de los símbolos, que aún da fuerza y seguridad al hombre ante el universo, manteniendo intacto el simbolismo de éste, como una inevitable expresión del dinamismo psíquico y si por otra parte no es admisible mediante estrictos criterios psicológicos la existencia de Dios, la respuesta es que la religión, es una función psíquica irreducible, pero tiene que desembocar en la autonomía de la moral. (Ibíd)

A propósito del arquetipo, Pintor (1996) basado en los estudios de Jung, menciona que la figura de Cristo equivale al arquetipo del “sí mismo”. Y en la figura de Cristo se reconoce un paralelo con el arquetipo del “sí mismo”, este último se proyecta sobre figuras o instituciones a las que se consideran poderosas y con prestigio sobresaliente. De esta manera, la figura de Cristo sirve como pauta a seguir, ya que es un prototipo de perfección.

Por otro lado –continuando con Jung, al referirse a la experiencia religiosa sentida, habla de una “estado de gracia”, dice, “poco importa”, “lo que la gente piense o deje de pensar de la experiencia religiosa. Quien la ha gustado, posee un tesoro inestimable y un manantial que da sentido elevado a la vida”. (Ibíd)

Frente a la teoría colectiva de C. G. Jung surge la teoría personalista de Gordón, W. Allport, oponiéndose a todo colectivismo que subordine al individuo a un común denominador como el concepto de arquetipos. En su libro “Las raíces hacia la religión”, afirma que la religión contribuye a la integración de la personalidad, dando a la vida paz y significado, eliminando la confusión y la tragedia. El ser humano adulto descubre que necesita fe y amor y además necesita un sistema comprensivo de creencias capaces de relacionarlo con la existencia total. Estas ideas aparecen, ampliadas, en su obra *El individuo y su religión*. (Franca, 2004)

Allport (citado en Montgomery, U. W. 1997) señala que el atributo final de la religión es su carácter esencialmente heurístico: abre caminos por senderos inexplorados por la ciencia, es decir que “nos inspira”. (s.p.).

Al tratar de conceptualizar la religión más bien habla de actitud religiosa, siendo diferente para cada individuo, en sus características esenciales y secundarias, ya que son diferentes de los demás. Esto se debe a que las raíces, el peso de influencia, la variedad y la interpretación racional, son tan diversas e ilimitadas que su uniformidad es imposible, por lo que solo queda caracterizar la conciencia religiosa a la única autoridad capaz de conocerla, es decir, el individuo que la experimenta. (Franca, 2004)

De su teoría sobre la personalidad, se desprenden conceptos de personalidad madura e inmadura. Traslapando estos conceptos a la religión, el substrato es la religión madura e inmadura, respectivamente:

“La *religión inmadura* según Allport deja fuera muchas dimensiones de la experiencia humana, es espasmódica, segmentada, y muchas veces fanática, logrando una integración sólo parcial de la personalidad. Por el contrario, la *religiosidad madura* provee orientación a la vida, pero al

mismo tiempo es flexible y abierta a la nueva información. No es ni fanática ni compulsiva. Trata abiertamente y honestamente a los asuntos que conciernen a la totalidad de la existencia; aún los aspectos éticos y el problema del mal. La religiosidad madura posee una directividad que permite al sujeto actuar seguro, pero no de forma dogmática...” (Ibidem., s.p.).

Posteriormente dejó de hablar de religiosidad madura-inmadura comenzando a referirse a religiosidad intrínseca-extrínseca. Estas son más descriptivas que estigmatizadoras. Allport, junto con Ross en 1967, lo resume diciendo: “El individuo motivado extrínsecamente *usa* su religión, mientras que el individuo intrínsecamente conformado, *vive* su religión” “Mientras que la religiosidad extrínseca es utilitaria, la intrínseca la asume como un fin en si misma. Los intereses utilitarios satisfechos son: los de seguridad, status social, apoyo para el estilo propio de vivir. Por el contrario, la intrínseca llena la integridad de la vida del creyente como motivación, significado y energía, no quedando a un segmento limitado de la vida (Ibíd).

Con la misma formación psicoanalítica, Alfred Adler, al igual que Jung y Allport, tenía una visión positiva de la religión, en este caso, si se toma como un movimiento encaminado al bien común (Ruiz, 2005). Es decir, tiene una visión social, y no tanto personal, de ahí que su teoría de la personalidad, sea clasificada dentro del modelo egosocial, pues “considera los factores socioculturales en el desarrollo de la personalidad y en especial en la maduración del ego”. Afirma que los seres humanos solo pueden funcionar en ambientes sociales como la familia, una comunidad y los esfuerzos en equipo. A su vez, este interés (sentimiento) social es derivado de nuestras características inherentes y no de una sublimación como afirmaba Freud, además de prevenir la neurosis. (Dicaprio, 1989).

En vista de lo anterior, Adler destaca cuatro puntos respecto a la religión: 1) *Dios es una creación humana*: si esta creencia es coherente y actuada de acuerdo a sus principios, puede motivar la mejora humana. 2) *El abuso en los movimientos y sus métodos*: puede conducir a errores si se pierde el interés común y se prima lo personal y particular. 3) *El bienestar común se puede alcanzar con o sin sentimiento religioso*: los ateos como los creyentes pueden mejorar las condiciones de vida humana si prevalece el interés social, el interés al prójimo, sobre el interés personal y egoísta. 4) *La psicología individual difiere de las concepciones que ven al hombre como motivado por una lucha de conflicto interior por una que destaca la incongruencia entre el estilo de vida y las demandas sociales*: Las actitudes personales egocéntricas que no tienen en cuenta a los demás, el interés en la cooperación y la consideración de los otros como personas dignas, compartan o no, nuestra visión de la vida, caerán en una lucha de poder y generaran malestar (Ruiz, 2005).

García (1995) nos dice que en la llamada tercera fuerza de la psicología, el humanismo, opina que:

“... la religión, desde una posición en que favorezca el desarrollo del hombre es de extrema importancia. Reconocen la existencia de experiencias religiosas (formas de vivir la religión) que obstaculizan el desarrollo óptimo del individuo, pero también aceptan la existencia de orientaciones religiosas saludables que pueden mejorar la calidad de vida, así como fomentar el desarrollo del ser humano hacia la autorrealización”.

“Para los humanistas (Fromm, Rogers, Maslow, etc.) una religión basada en una concepción de pecado y culpa que limite y empobrezca al ser humano, debe ser purificada hasta llegar a una experiencia religiosa que

contemple la posibilidad de formar el propio código ético y moral de la persona (pp. 38).

Erick Fromm (1997), psicoanalista humanista, expresa que es importante que el hombre entregue su yo a algo superior, ya sea científico, político o religioso, tal entrega puede llevar al individuo y a la sociedad a un verdadero éxtasis, a grandes sentimientos y grandes obras. Pero también puede provocar que la gente se esfuerce por enriquecer a un grupo pequeño de personas o aún peor, puede llevar a un odio intenso con fines destructivos. Dicha entrega espiritual le ha proporcionado al hombre durante miles de años una razón para vivir en los momentos más crudos de su existencia.

Para Fromm, la religión verdadera es aquella que incluye el amor, la justicia y la libertad de la humanidad y que apunta hacia la liberación de la persona de los poderes que la agobian. Como resultado de esa liberación, que es producto de la religión verdadera, el hombre se da cuenta de que no se debe a ningún otro ser mortal, sino más bien a Dios y a sí mismo. Y que se diferencia de la religión autoritaria, en donde existe una absoluta sumisión, además de la obediencia ciega, como lo practican algunos grupos religiosos; *“La cuestión no es religión o no religión, sino qué clase de religión, si es una que contribuye al desarrollo del hombre, de sus potencialidades específicamente humanas, o una que las paraliza”* (Fromm, 1997)

Maslow, dentro del modelo humanista-existencial, considera que el punto de vista humanista de las personas es el más fructífero. Desarrollando la teoría de las necesidades, en la penúltima de las seis que la forma, la autoactualización, consiste en satisfacer la naturaleza individual en todos los aspectos, sea lo que sea. Siendo necesario haber satisfecho las anteriores necesidades básicas. Estas personas son libres, no se adhieren a un movimiento extremo ni se sobreidentifican con su cultura. Cumplen con sus requerimientos culturales

debido a su sentido del deber, pero cuando este interfiere en su autoactualización, fácilmente reaccionan contra ellas. También se caracterizan por la flexibilidad que tienen al resolver cualquier dicotomía como una actitud madurativa, por el contrario el conflicto psíquico es producido por condiciones neuróticas (Dicaprio, 1989). Sus estudios en personas sanas fomenta un símil a seguir, por lo que concluyó que estas personas están orientadas hacia su vida totalmente, es decir, se desarrollan y saben de lo que son capaces.

Así, Rago, E (1998), refiriéndose a las personas autoactualizadoras, cita a Maslow: “en general su vocación y dedicación es tan marcada que se pueden usar los términos <vocación>, <misión>, <llamado>, para describir su sentimiento profundo hacia si mismo...” (pp. 44).

De esta manera, la persona que realiza con agrado y dedicación su trabajo (o cualquier otra actividad, como la práctica religiosa) lo hacen por qué aman lo que hacen, de manera que se convierte en algo característico del *self*.

En relación a la religión, bien puede ser un medio de desarrollo que la persona busca, como lo decía Maslow en su curso de Psicología de desarrollo, ser tan egoísta como sea posible, es decir, respetarse a uno mismo para querer ser el yo más desarrollado.

El humanismo, favorece su opinión al desarrollo del hombre siempre y cuando sus sistemas de orientación lo lleven a dicho fin. La existencia de experiencias religiosas (formas de vivir la religión) lo obstaculizan, pero también hay orientaciones religiosas saludables que podrían mejorar la calidad de vida, cómo fomentar el desarrollo del ser humano hacia su autorrealización (García, 1995).

Existe una corriente conocida como *Psicología Transpersonal*, se caracteriza por tener pensadores y psicólogos que habiendo desarrollado diferentes estilos de psicoterapia, tienen en común la aceptación de la espiritualidad del ser humano. Esta corriente considera que el

psiquismo se manifiesta en diferentes niveles de conciencia y al superar un conflicto propio de un nivel de conciencia se trasciende a otro superior.

Víctor Frankl, psicólogo vienés que surgió del psicoanálisis entra en el campo de la psicología humanista-existencial y transpersonal y a través de la doctrina llamada análisis y logoterapia da suma importancia a las reflexiones en torno al sentido de la existencia, la espiritualidad en el hombre y la búsqueda a la trascendencia, la búsqueda de Dios. Postula que el hombre a parte de ser un ser bio-psico-sociales también espiritual (Frankl, 1991).

Uno de los meritos de V. Frankl es ser uno de los pioneros que comenzó a referirse al espíritu en la práctica religiosa. Descubrió una tierra de nadie entre la psicoterapia y la religión. Con esta imagen se refirió a la necesidad que tenemos de darle un sentido a nuestra vida. Cuando se cae en el vacío existencial es por falta de sentido y para llenar este hueco se requiere de valores espirituales (Rage, 1998).

Al igual que Fromm, V. Frankl concuerda en la orientación hacia un objeto de devoción, pero lo que lo diferencia del primero es *la creencia en un ser superior hacia el cual orientar la conciencia y la responsabilidad es el camino hacia la trascendencia*. Pero también, el hombre es responsable de elegir la actitud personal ante un conjunto de circunstancias, para decidir su propio camino. El hombre al ser libre y responsable, es existencial y espiritual. En el ejercicio de la responsabilidad, existen quienes van más allá de la propia responsiva de si mismos, sino que orientan sus vidas en algo suprapersonal, que es Dios, a quien se le conoce como creador y dador de vida. Vida que nace de Él y que retorna a Él “...la vida engendra vida y la vida retorna a la vida.” (Pareja, citado en García, 1995).

La logoterapia (*psicoterapia de Frankl*) no reduce la religión a neurosis ni a complejo de Edipo. *La religión y la logoterapia tienen en común la dimensión de búsqueda responsable de sentido vital* (Ruiz, 2005).

A través de los planteamientos de la psicología transpersonal es posible interrelacionarla con la espiritualidad Cristiana. Esto resulta un tanto difícil, ya que para los cristianos la concepción de la experiencia de Dios se presenta esencialmente de manera “personal”, mientras que para el budista este aspecto apenas es objeto de énfasis. Para formular un estudio *Transpersonal* de su objetivo, en tanto al sujeto con su espiritualidad, usan técnicas que van más allá de la palabra, como la meditación. Esto no es aplicable al neurótico, ya que a éste se le ayuda escuchándolo. Ésta es considerada para quienes han trascendido dificultades neuróticas y comienzan a afrontar otro tipo de conflictos relativos a la trascendencia del yo, del ego, por ejemplo (Pintor, 1996)

Las técnicas de utilización de imágenes arquetípicas (Ver apartado de Jung; muchos le han considerado el primer psicólogo transpersonal), conducen a verdaderos estados de expansión de la conciencia (tales técnicas son usadas para quienes tienen problemas de espiritualidad). Estas técnicas se pueden encontrar en ciertas formas de espiritualidad cristiana como en la figura de Cristo o los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (en especial este último) centrando el interés sobre el poder y fuerza que tienen para influir en los individuos (Ibíd).

Vuaghan (Citado en Pintor, V. E., 1996) opina que la espiritualidad no es especial de un grupo o religión y que esta existe en los corazones de hombres y mujeres de todas las razas y culturas tanto dentro como fuera de las instituciones religiosas. Que por cierto “...presupone cualidades de la mente como la compasión, la gratitud, la conciencia de una dimensión

transcendental, y aprecio por la vida”. Finalmente, define la idea de espiritualidad como “... una experiencia de lo sagrado, mientras que la religión involucra la aceptación de un conjunto de creencias o doctrinas institucionalizadas.” (pp.96)

De esta manera, vemos que la interrelación de las diferentes posturas psicológicas, en cuanto al estudio de la religión, contribuyen con sus diferentes métodos en algún aspecto de la actividad psíquica del hombre, no así, por entender psicológicamente a Dios en sí mismo, sino más bien al hombre en relación con su Dios. Es decir, que se estudia la manera en que el hombre dice relacionarse con Dios en sus prácticas y su experiencia personal.

1.3. El por qué de la religión

*“... la historia de la humanidad
es la historia de las preguntas y respuestas
que los hombres nos hemos hecho
desde que aparecimos en el planeta.”*

(Octavio Paz, 2002)

El estudio del por qué la gente hace lo que hace en su comportamiento religioso, dirigido a un ser supremo (Dios) ha sido durante mucho tiempo tema frecuentemente abordado por filósofos, poetas, historiadores, novelistas y de muchos otros más.

En el capítulo siguiente se profundiza cómo esta búsqueda está antecedida por los numerosos fenómenos de la naturaleza, que el hombre siempre ha sentido curiosidad de encontrarles explicación, una causa, origen, que le permita sentir que tiene el control de la situación, eventos o fenómenos (Zunini, 1977).

Buscar explicación a lo que esencialmente es inexplicable, recurre a la representación que en la mente simbólicamente se ha formado, conocido y denominado como lo divino, Dios, etc. Esto divino es considerado como un poder superior, un ser perfecto que realizó la llamada creación y es ésta una manifestación de lo que este poder puede hacer (García. 1995).

El hombre al representar mentalmente a un ser supremo, Dios, dioses, espíritus, obtiene cierta tranquilidad en la dualidad de su existencia: el por qué del nacimiento y de la muerte. Esto de cierta forma, mantiene un control sobre su propia vida y sobre los demás, a través de la comunicación con esa fuerza superior.

A su vez, la creencia del hombre de un poder superior como creador, hace que en muchos de los casos se adquiera una filosofía de vida a las cuales le permite orientar valores y actitudes, hacia diversas metas.

Fromm (1990) dice que la necesidad de un sistema común de orientación y de un objeto de devoción está profundamente arraigada en las condiciones de la existencia humana. El hombre es así, el único animal que tiene conciencia de sí mismo y es esta característica lo que le lleva a cuestionar su existencia, que muchas de las veces da cuenta de la importancia que tiene como necesidad a resolver.

En sus intentos por resolver su existencia, en cualquier momento de su vida se pregunta a si mismo, ¿Quién soy? Trata por los medios disponibles responder a este cuestionamiento. En la travesía por encontrar la respuesta existencial planteada, el hombre se da cuenta que es un ser único e irrepetible y, su marco de referencia lo diferencia de los demás, así que no puede vivir la vida de otros, por más que sus intentos lo lleven a igualar las condiciones de vida de los demás, él, como persona individual tendrá que vivir su propia vida, resolver para sí el problema de su existencia y resolver su pregunta básica ¿Quién soy?

Como la plantea Savater (1999) “*Nadie llega a convertirse en humano si está solo: nos hacemos humanos los unos a los otros. Nuestra humanidad nos la han contagiado: es una enfermedad mortal que nunca habiéramos desarrollado si no fuera por la proximidad de nuestros semejantes.*” (pp. 193). Podemos notar que el autor nos refiere que el hombre necesita de los demás para sentirse humano y que esta condición colectiva es lo que le impulsa a buscar y resolver su existencia, siendo un medio para lograrlo, el acompañamiento de los otros humanos.

En esta búsqueda de necesidades, el hombre busca un sistema de orientación que lo incluya, lo identifique y le dé protección. Cualesquiera que sea este sistema, el hombre busca además de los elementos intelectuales, busca también las emociones y sensaciones que lo satisfagan en sus necesidades, lo más posible.

Una de las motivaciones por lo que el hombre se ha acercado a la religión es por no sentirse solo, ya que ofrece pertenencia a un grupo, seguridad, identidad, entre otros elementos. (Vergote, 1977).

Diel (citado en García, 1995) está de acuerdo que la devoción hacia un fin, a una idea o a un poder que trascienda al hombre, como por ejemplo a un Dios, es la expresión de esta necesidad de *totalidad* en el proceso de la vida.

Pero es que la búsqueda del por qué de la religión es en cuestión de las motivaciones del hombre, que a saber, se han realizado estudios en las diversas ramas de las humanidades. En el caso de la psicología como ciencia, en cuanto al estudio de la religión, sólo es reconocida si es en su meta el estudio el hombre y su comportamiento.

A este planteamiento, Nietzsche (Ob. Selectas. 2000), nos dice que “... *el psicólogo tiene que apartar la vista de sí mismo si quiere conseguir ver algo*”. Así, relacionado a la

divinidad, sólo se puede entender a la divinidad, al poder supremo, al Dios, a su misterio o a su expresión en cuanto a manifestaciones, sólo si somos capaces de comprender lo que el otro nos está diciendo (pp.559).

En este punto, como dice Eduardo Tappan en su artículo “poética” (citado en García, 1995): “De la pintura... podemos hablar pero lo que está en el cuadro es absolutamente indecible, lo único que podemos decir es mira, ve el cuadro, lo que está ahí queda simplemente para ser visto”, es decir, en el presente estudio se intenta señalar la pintura, para que otros volteen a verla. En otras palabras, al ser un tema controversialmente subjetivo, nos apegaremos a los fundamentos y resultados.

1.4. La fe

*“... la fe es una de estas bases más eficaces
para construir el propio sistema de valores orientativos.”*

(Cencillo, L., 2002)

Uno de los componentes fundamentales para la religión católica -y en otras creencias- es la fe que se tiene hacia su Dios, como lo dice Rojas (2004), al escuchar esta palabra es imposible no asociarla a lo religioso.

En el estudio de la fe, más que una simple definición concreta, la fe implica comprensión de lo que significa. En un intento por definir la fe, encontramos a Vergote (1969), quien plantea que: “La fe, tiene a Dios por objeto en su persona y en sus manifestaciones”...“Dios es el término y contenido de la fe” (pp. 296).

Continuando con el mismo autor, “El hombre que cree en Dios, cree también por Dios, en razón de Dios. Sólo Él, es finalmente, el fundamento de la fe religiosa, tan frecuentemente

falseado en el planteamiento clásico de los motivos de fe” (pp. 296).

Análogamente, la fe religiosa no se funda en los intermediarios entre Dios y los hombres. Ningún motivo, ni racional, ni afectivo, la justifica, a fin de cuentas, sino que tiene a Dios mismo, escuchándole y respondiéndole en el asentamiento. Se funda sobre Dios en persona, de manera que el objeto de la fe y su motivo coinciden. (Vergote A. 1969, pp. 297)

Font. J. (1999) menciona que psicológicamente, la fe es aquella experiencia de creencia y confianza que lleva a asumir el objeto de creencia otorgándole la realidad de lo que se cree. Anteriormente, se citó a Erikson, en donde una de las etapas del desarrollo la llama *confianza versus desconfianza*.

La fe, es una relación de confianza básica y total en un ser indecible, el Dios, manifestado por Jesús. (Font. J. 1999). Es una relación personal que implica confianza absoluta de la persona creyente hacia su Dios.

Por otra parte, para el siguiente autor, en su libro sobre evangelización católica, comenta que:

“Fe no es el reconocimiento de la existencia de Dios, que podemos lograr por nuestra sola razón, o la aceptación de las verdades reveladas, sino fe de adhesión a la persona de Jesús y su oferta de salvación, respuesta positiva al anuncio de salvación de tal forma que nos lleve a un encuentro con el Señor resucitado, como el de Pablo en el camino de Damasco; encuentro que cambie totalmente nuestra vida” (Navarro, 1993, pp. 31).

En la teoría psicoanalítica, la fe es una proyección de las propias capacidades en Dios, por lo que tiende a dirigirse a él, desconociendo que es la persona misma quien puede realizar su voluntad. Esto lo hace, porque se siente desprotegido y necesita de alguien más en que

apoyarse, desligándose de toda responsabilidad. Kristeva, J. (1985), describe la fe como “... un movimiento de identificación con una instancia amante y protectora”. Esta fe, explica la autora, es un reestablecimiento de continuidad con el *otro*, ya no sustancial y maternal, sino simbólico y paternal, pero con medios más bien *semióticos* que *simbólicos*, ya que se opone a la percepción de separación irremediable con el otro. La relación semiótica es un apaciguamiento narcisista, que esta originada en la represión.

En la teoría humanista-existencial y la transpersonal comparten que la religión como sistema de orientación es positiva siempre y cuando se desarrolle el ser humano, pero a la vez, dándose cuenta de su importancia y sentido de vida en el mundo.

Fromm (1996), hace dos distinciones en la forma de concebir la fe: *el modo de tener* y *el modo de ser*. La primera es un apoyo para los que desean estar seguros, para los que desean una respuesta a la vida y no se atreven a buscarla ellos mismos, la segunda no consiste, en primer término, en creer en ciertas ideas, sino en una orientación interior, en una *actitud*.

Este tipo de fe a la que se refiere Fromm, es a la de *estar*. Estar en fe de uno mismo, de los otros, la persona religiosa puede estar en la fe en Dios. Esta fe en Dios se ve confirmada por la experiencia interior de las cualidades divinas que existen en uno mismo, es un proceso continuo y activo de una creación de uno mismo. La fe, está reconocida en uno mismo, basado en la experiencia y no en una sumisión a una autoridad que impone una creencia.

La fe racional y teórica no transforma del todo las relaciones interpersonales, por el contrario, una fe asimilada produce una movilización afectivo-existencial que puede llegar a modificaciones como: cambio de actitudes y proyecto de vida. La fe va más allá de un mero sistema de creencias o de abstracciones que, más bien, se muestra como un complemento integral de las disposiciones humanas a recibir orientación vital. La actitud general y básica de

los auténticos creyentes ha de ser la disposición a aceptar con plena confianza el mensaje divino de la fe, allí donde se encuentre, por serlo y en cuanto lo sea. De lo contrario se caería en la confusión de los fundamentalismos (Cencillo, L. 2002).

El creer está presente en lo *vivido*, en el afecto, presente en toda percepción; sin creencias no hay vida psíquica, éstas al ser parte de la vida afectiva son el fundamento de la organización de la mente. El acto de creer es independiente de lo que se cree, tanto el proceso de creer como el contenido de aquello en lo que se cree puede ser consciente o inconsciente, por lo que la manera de creer evoluciona con el desarrollo progresivo del organismo y la estructura psíquica de cada persona típica de cada edad. Por ende, se acentúa en dos etapas, convicción y verificación. De esta manera a partir de la experiencia acumulada se forma y transforma la sucesión de creencias (Font, 1999).

James Fowler análogamente a Erikson, propone una teoría del desarrollo de fe, una serie de seis etapas por la que una persona atraviesa y tendrá que resolver satisfactoriamente, una por una, sin edad cronológica exacta. Consiste en una escala que explica la apropiación personal de la relación con Dios a través de una tradición (Rojas, 2004).

El estudio de la fe en el creyente católico (como en los no creyentes), entendido como un aspecto de confianza, de certeza, de seguridad, es fundamental en la vida de la persona como orientación hacia un fin. Psicológicamente, Ricito (citado en Font, 1999) dice que la fe se basa en el acto de creer. Ésta se presenta tanto en el niño como el adolescente, en el joven, en el adulto. La fe al ser una creencia que relativiza su veracidad, en cuanto a conocimiento intelectual que la certifique, tendría que ser aceptada por quien la vive en un plano personal, en donde la certeza de la constante interpretación del entorno, los vínculos personales y el mundo interno, le permitan vivir en cualquier plano, ya como el aspecto religioso.

1.5. La conversión

*“Sólo cuando se tiene la energía acumulada por la excitación
y se tiene la decisión de lo que se quiere hacer, se puede...”*

(Bucay, 2001)

James. W (1986) en su conferencia IX, sobre la conversión, nos dice que ésta al igual que regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, todas ellas son frases que denotan un proceso repentino o gradual, por el cual un *yo dividido* hasta aquel momento conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente feliz, superior o correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas” (pp. 149).

Por su parte, de manera similar y concreta Vergote (1969), nos dice que la conversión religiosa se presenta como una disgregación de la síntesis mental y sustitución por otra nueva síntesis, de tal forma que la conversión es una especie de reestructuración de la personalidad.

Se puede observar que en la religión que lo se asume como conversión, es un cambio o sustitución de actitudes, pensamientos, etc., por otros relacionados a la religión practicante. James, W. (1968), en su conferencia de la conversión, menciona que la más importante dentro de las varias que identifica, es la *sorprendente e instantánea*, en donde frecuentemente el medio de excitación emocional o perturbación de los sentidos, se establece una división completa entre la vida anterior y la nueva. Menciona además, que esta fase de la conversión es importante para la experiencia religiosa (pp. 169).

Franca, T. O. (2004) llega a la misma conclusión desde el socio-cognitvismo (una de tantas corrientes psicológicas), en la experiencia religiosa se incluye un cambio sustancial en la persona, en la forma en como se ve y como se comporta en el mundo. Es por eso que este fenómeno es muy estudiado en la psicología de la religión De esta forma, el autor concluye

diciendo que *la maduración o conversión religiosa* incluye una reestructuración cognitiva de la experiencia del individuo al tratar con las cuestiones existenciales, sin excluir lo emocional, ya que la crisis existencial provoca ansiedad y preocupación.

La conversión se caracteriza –psicológicamente hablando- de acuerdo a Fuentes, M. A. (s. f) por un doble sentimiento, a saber, una sensación de crisis y un fuerte deseo de Dios.

Toda conversión comienza por una crisis o una situación relacionada con alguna especie de sufrimiento (que puede ser físico, moral o espiritual), es decir, con una dialéctica interior. Junto a esto se da una convicción más o menos profunda y al menos confusa de que sólo en Dios el alma puede encontrar tranquilidad en esa lucha. Si sólo se da el aspecto de crisis, el proceso no terminaría en conversión sino en desesperación y tal vez en el suicidio.

Las formas más comunes de la crisis son tres:

- 1) Crisis moral: se caracteriza por el remordimiento causado ante conductas que provocan culpa, por el sentimiento de vacío interior y por el ansia de paz interior.
- 2) Crisis espiritual: Se caracteriza por la conciencia de la mediocridad y superficialidad de vida. Este tipo se dirige a personas que posteriormente se dedican completamente a la perfección de santidad.
- 3) Crisis física: tiene lugar por una catástrofe inesperada tal como el enfrentarse a la muerte de un ser querido, una enfermedad, un fracaso o cualquier sufrimiento que obliga al plantearse el sentido de la vida y/o dirección de la vida.

De acuerdo a Rojas (2004), cuando una persona es religiosa, la sensación de infelicidad toma forma de un remordimiento moral, la idea de estar haciendo cosas incorrectas, que de acuerdo a sus creencias lo convierte en un pecador. Todo se vuelve muy complicado para el individuo y en su interior existe una lucha entre el yo verdadero y el yo ideal.

Desde el psicoanálisis se podría decir que las personas proclives a la conversión poseen un psiquismo inseguro. La necesidad de unificarse les lleva a subordinar o expulsar una parte de sí mismos en beneficio de la otra parte. Ante tal inseguridad buscarían a un ser supremo y poderoso que les complete, les apacigüe y permita compensar sus fracasos. De esta manera, al estar en ambivalencia, la atención de la persona cambia entre grupos de ideas independientes con frecuencia. En ocasiones, la conversión surge como un proceso natural. “Tal es el caso de la conversión en los jóvenes, por lo general se reúnen en grupos religiosos. Este proceso se puede entender como un fenómeno similar al que sufren los adolescentes, en el que existe una transición de la infancia a la adultez.”(Yves. M. C. S.f.)

W. James (1986), distingue dos tipos de conversión, la *voluntaria* (consciente) y la *instantánea* (inconsciente). La primera es considerada como el momento de mayor trascendencia en la vida religiosa, siempre que tenga un nivel espiritual superior al anterior, no limitándose al cumplimiento de los ritos establecidos por su religión. La segunda, es la acumulación de recuerdos, pensamientos y sentimientos de los que la persona no es consciente, pero que en momentos de dolor, sufrimiento, pérdida, que lo desequilibran en su homeostasis psíquica y por su intensidad, no pasa de manera súbita al consciente. Quien experimenta este tipo de conversión, identifica cuatro características en su cambio: 1) la pérdida de toda preocupación, 2) conocimiento de verdades que antes no imaginaba, 3) sensación de pureza interior, 4) fuerte sentimiento de felicidad.

Rogers (1982), menciona que la persona al descubrir *ser* este proceso en sí mismo, significa llevar al máximo sus propias posibilidades de cambio y desarrollo.

La conversión ha sido tratada por diversos autores interesados, pero se concluye con una frase de Alison, A. (citado en Franca. S.f), “...la conversión religiosa destapa modos de

pensamiento, afecto y acción más básicos o inconscientes, en orden a adquirir un mayor y mejor nivel de organización e integración de la personalidad.” (s. p.)

Puede ser entendida como un suceso gradual, en donde el principal componente es la transición de reacomodo interno y externo de afectos, emociones, sentimientos, percepciones, relaciones interpersonales y la relación con Dios. La persona, progresivamente, consciente o inconscientemente es motivada a mejorar la relación con su Dios y con los demás, pero sobretodo consigo mismo.

CAPÍTULO 2

HISTORIA DE LA RELIGIÓN

Diversas investigaciones realizadas por antropólogos, sociólogos, psicólogos, teólogos, y aquellos que se dedican de alguna manera a estudiar el comportamiento del hombre han contribuido para conocer sus orígenes y entender más sobre la humanidad.

El enfatizar sobre este tema, nos lleva a evocar acontecimientos que sustenten el origen del comportamiento religioso, retrocediéndonos hasta el hombre primitivo. Hasta ahora, los hallazgos dan una clara muestra de que este hombre primitivo, si bien no tenía religión alguna, si daban muestras de actitudes religiosas. Este hecho se sustenta por medio de sepulturas, objetos de culto y esculturas (Zunini, 1977). La evolución de este hombre primitivo fue condensando la actitud religiosa en formas más abstractas del pensamiento en relación consigo mismo, con la naturaleza y con los demás.

La interrelación hombre-naturaleza y su incompreensión de los sucesos, fenómenos fuera de su alcance, formulan el origen que pueda explicar su proceder, su visión y su estancia en este mundo incierto: el miedo.

La evolución del hombre conlleva una trascendencia psicobiosocial. No es hasta ya avanzada la historia humana, en que nos encontramos con religiones ya concretas, manifiestas en dogmas e ideologías que suelen sustentarse hasta la irracionalidad absurda. No es tema aquí propuesto, enjuiciar y apegarnos a una en particular. Es mencionar que, en México y en otras partes del mundo, una de mayor trascendencia es la religión católica. Por eso mismo es menester mencionar su origen y su evolución.

El origen de cualquier religión, para algunos, se remonta a la búsqueda del hombre de dar explicaciones al mundo que lo rodea, así como a conductas místicas y simbólicas que

representan al hombre. Algunos investigadores proponen un origen único para todas las religiones o diversas raíces de éstas. Sin embargo, más específicamente y de manera simple, sin ahondar en la ontología de la religiones en sí, la católica proviene de la religión Judía, en su libros del Antiguo Testamento y de los fundamentos cristianos, descritos en el Nuevo Testamento.

En la historia de México, la época de la conquista, fue determinante para modificar las creencias religiosas. En la época prehispánica, los indígenas tenían diversas divinidades a las cuales se les atribuían cualidades específicas, sin embargo, los españoles trataron de erradicar estas creencias imponiendo la suya. A su vez, la imposición de la religión católica fue un instrumento para conquistar México.

La combinación de estas culturas hasta la actualidad se mantiene vigente con la predominancia de la religión católica, sin por ello omitir las tradiciones prehispánicas. Surge entonces una religiosidad popular, que dista de la religiosidad institucionalizada, la cual posee características propias.

En el presente capítulo se describirán, a manera de esbozo, lo concerniente al judaísmo, catolicismo y cristianismo y, religiosidad popular, con la finalidad de contextualizar la ideología religiosa de los participantes de la presente investigación.

2.1. Historia de la religión

“... las religiones se distinguen unas de otras en las formas de fe que exigen, en el culto y en la moral.”

(De Orbaneja, 2003)

La historia de las religiones, que no se limita a sí misma, a una sola religión o a un solo aspecto de ésta, sino que estudia al menos unas cuantas religiones para poder compararlas, intenta comprender las modalidades de la conducta religiosa y las instituciones y creencias contenidas en mitos, rituales, concepciones de dioses superiores, etc. (García, 1995).

Continuando con la misma autora, menciona que:

“... Es algo que ha acompañado a la humanidad desde el inicio, y no como una etapa del desarrollo del hombre como se creía, en donde la religión ocupaba el lugar intermedio entre la magia y la ciencia (entendiendo magia como lo relacionado con el ocultismo, los encantamientos y la manipulación de elementos naturales) tomándolos como sobrenaturales en la búsqueda de controlar y dominar la conducta de otros seres o inclusive de la naturaleza” (pp. 48).

Las primeras huellas de una religión, han sido localizadas al hallar objetos de culto, esculturas, pinturas, restos de sepulturas; se remontan al periodo más reciente en china, practicado hace cerca de 400 000 años, es decir, 300 000 años antes del hombre de Neandertal (Zunini, 1977).

Esto nos da una idea clara de que la religión es algo que está casi inherente al hombre, en tanto como carácter psíquico religioso, en donde se aclara una aspiración de seguridad, fascinación, terror y creencia.

García (1995) nos dice que existen múltiples teorías que sustentan los primeros destellos del comportamiento religioso, en donde su diversidad es producida por el hecho de que las mismas definiciones de la experiencia religiosa, la religión, la religiosidad, etc., continúan siendo un dilema actualmente, además se agrega la incapacidad por conocer con fidelidad los hechos y costumbres de los primeros hombres, por lo que el asunto se torna en extremo complicado.

Así, se podría comenzar por definir el concepto religión, que a continuación abordamos, según diferentes autores involucrados en el tema.

Durkheim define la religión como un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, cosas colocadas aparte y prohibidas, creencias y prácticas que unen en una sola comunidad moral llamada iglesia a todos aquellos que se adhieren a ellas (Piñero, S.A. 2003).

Taylor (citado en Piñero. 2003) define religión como la creencia en seres espirituales. Si embargo, García (1995) agrega que esta definición es corta ya que a pesar de que incluye a toda religión primitiva, no se aplica a los confucionistas para quien la religión es un modo de vida.

También, Feuerbach, L. (1971), nos dice que “la religión es la conciencia primaria indirecta que tiene el hombre de sí mismo” (pp. 25).

Por otro lado, en un sentido aceptado de una forma corriente el término religión se refiere a la fe en un orden del mundo creado por voluntad divina, el acuerdo con el cual constituye el camino de salvación de una comunidad y por lo tanto de cada uno de los individuos que desempeñen un papel en esa comunidad. En este sentido, el término se aplica sobre todo a sistemas como judaísmo, cristianismo e Islam, que implican fe en un credo,

obediencia a un código moral establecido en las Escrituras sagradas y participación en un culto. En su sentido más específico el término alude al sistema de vida de una orden monástica o religiosa (Barrena, 1988).

Blanco, R. (1998) menciona que el concepto religión remite a dos acepciones etimológicas. Una de ellas es propuesta por Cicerón, quien deriva el término de la raíz *relegere*, que significaría cuidado, la atención en la observancia de todo lo referente a las cosas divinas, al culto. Otra se atribuye a Lactancio, que deriva el término religión de *religare*, que significaría, ligar, establecer una dependencia, sería un ligamento personal del hombre respecto a su Dios.

Es imposible encontrar una definición satisfactoria de religión o una forma realista de clasificar los diversos tipos de lo que llamamos religión a causa de las importantes diferencias de función entre los diversos sistemas conocidos. Un examen de las religiones a la luz de los conocimientos más avanzados debe comenzar por lo tanto limitando el término religión a aquellas instituciones para las que ha sido utilizado de forma habitual: el judaísmo y sus variantes, el cristianismo y el Islam. Aunque esta limitación resulte algo arbitraria tiene, sin embargo, el mérito de facilitar una significación más clara, limitándola a instituciones que tengan numerosos puntos de coincidencia (Encarta, 2001).

Así, las definiciones que se den de la religión, son en particular un factor limitante para su estudio, ya que, en su afán por conocer una determinada religión (entendiéndolo aquí como sistema de creencias y conductas) quedarían excluidas muchas más.

En términos generales, la religión es una forma de vida o creencia basada en una relación esencial de una persona con el universo o, con uno o varios dioses. En este sentido,

sistemas tan diferentes como budismo, cristianismo, hinduismo, judaísmo y sintoísmo pueden considerarse religiones (García. 1995).

En otro sentido, las teorías que se han formulado acerca de la historia y origen de la religión dependen de lo que se entiende por ésta y de la forma en que se llega a concebirla. Es decir, las ciencias que usan el método científico, más que especulativo, basado en la razón, nos acercarán mejor al entendimiento de la subjetividad humana. Estos métodos, nos ayudan en gran medida para entender la religión y los fenómenos religiosos. Como se expuso en el capítulo anterior.

El interés sobre la religión se ve reflejado en el siglo XIX que fue cuando surgieron múltiples teorías formuladas sobre el origen de la religión.

Cuando el hombre toma conciencia de su participación y situación en el mundo, sabe que participa en una forma de existencia que le rebasa infinitamente, como parte del destino universal (Vergote, 1969)

El origen de todo sentimiento religioso, según Diel, P. (1959) es el terror-pánico y mortal, lo que genera el sentimiento de impotencia en el ser humano, ante la naturaleza y la vida. Sus intentos por vencer este temor, es por medio de comprender las causas, esto señala la vida religiosa como de la ciencia. Finalmente, este autor concluye diciendo que la religiosidad más primitiva y la ciencia más evolucionada tienen un origen común: el miedo; y un objetivo común, la espiritualización.

Tylor creía que el origen de la religión estaba fundada en los espíritus y que los dioses eran sucesores de éstos, a este hecho se le denomina teoría del *animismo* (Vergote, 1969. pp. 62). Esta nos dice que el mundo estaría poblado de seres que habitarían los objetos, las plantas, los animales y los hombres. En esta concepción animista, los espíritus eran los que estaban

detrás de cada suceso, además de que cada objeto del mundo físico tenía un significado y fin particular. Puente, O. G. (Citado en De Orbaneja, F. 2003) menciona que *sin la invención de almas y espíritus no habría existido la religión*. Esta creencia es una ilusión, pero las fuerzas o instancias que amenazaban la vida del ser humano no eran ilusorias. Entonces mediante la paciente observación, el uso de herramientas, como alternativa a la inteligencia, fue que comenzaron a creer que podían controlar la naturaleza, de modo vicario y ficticio, mediante las especulaciones de la mente.

De esta manera, Puente, O. G. nos da a entender que la teoría, merma en un sector, a la comprensión del fenómeno religioso, pero que no entraña ningún idealismo en la interpretación de la religión, puesto que, su producción idealista de los fenómenos parte de la experiencia real y no alcanzaría a explicar la fuerza ajena que se promulga como fuerzas superiores. Más bien, esta teoría con el paso de los siglos, tomo fuerza cultural, social e institucional que se afirmaría y fortalecería persistentemente en la vida humana.

Según Augusto Comte, la religión tiene su origen, en el «fetichismo». Entendiéndolo como una veneración de los objetos de la naturaleza, sobre todo de los astros celestes (Piñero, S. A. 2003).

Para el antropólogo James Frazer en *La rama dorada*, 1950 (ed. Rev.): la religión surge como reacción al desaliento de los primitivos por el fracaso de la magia.

Dicho sea de paso, el origen de la religión fue vista en la *magia*, Frazer (1951) supone probar que la magia es más antigua que la religión, puesto que la magia es más simple y menos desarrollada que la religión. Es decir, el hombre contemplaba la manipulación del mundo a través de ésta, sin embargo al notar su ineficacia o fracaso surge la religión en donde se delegan sus poderes en la potencia de los dioses, que pueden ser suplicados y

apremiados, pero nunca forzados. Así, se postuló la existencia de dioses en lugar de leyes mágicas de la naturaleza. Este pensamiento es de igual manera, alusivo a lo expuesto por Freud, como un mecanismo de proyección.

En el libro *Formas elementales de la vida religiosa* (1995) de Emile Durkheim rechaza el animismo y menciona que es el *totemismo* en donde se origina la religión. Es decir, para este autor, el Tótem-clan, se originó en las reuniones a la que los pueblos asistían:

“... el tótem es el protagonista del pensar y del sentir del grupo de hombres primitivos reunidos en un clan; el tótem es el representante «místico» de la colectividad y depositario de la «sustancia sobrenatural» del grupo. La comunicación y la participación en esa fuerza colectiva se asegura con el sacrificio del animal que encarna al tótem”.

Cuando se reunían, el vivo contacto mutuo creaba un extraordinario sentimiento de energía y poder lo cual no se manifestaba de manera individual. Es entonces que se le atribuía este poder a algo externo y no a sí mismos. De esta manera el tótem era representado en su imaginación, en lo visible por un vegetal o animal que en sí era la representación misma de ellos.

A pesar de todas las definiciones y que aún no exista un acuerdo, en todos los tiempos se ha encontrado en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la magia de las cosas y en acontecimientos de la vida humana (Barrena, 1988).

De Orbaneja (2003) impregna una fuerte opinión acerca de la religión, mostrando una clara oposición. El cree que las religiones son obras humanas, creadas y elaboradas por el hombre, que han evolucionado junto con el desarrollo y evolución de la humanidad. Esto lo

fundamenta diciendo que algunas se sustentan en lo trascendente, otras en la naturaleza humana o en la psico-sociología, descartando así, las llamadas “religiones naturales”, pues la religión no es algo natural e innato.

2.2. Judaísmo

Dentro de las religiones con sentido monoteísta, encontramos el judaísmo, sin duda alguna, de donde proceden la religión cristiana (de esta se fundamenta el catolicismo) y la islámica, es la más antigua junto con el hinduismo y, su historia se remonta a unos 4000 años aproximadamente.

Estas tres religiones (judaísmo, cristianismo e islamismo) distan una de otra en sus estructuras y conceptos, sin embargo, tienen líneas en común, que las hace dignas de citar en esta investigación, atendiendo sólo a las dos primeras, puesto que sirven de contexto histórico a la investigación, reseñando brevemente lo correspondiente al Judaísmo.

Tanto el judaísmo, como el cristianismo y el islamismo –las tres religiones abrahámicas- constituyen juntas el movimiento monoteísta mundial de talante ético y profético que nació en el ambiente semita del Oriente Próximo y se diferencia radicalmente de las religiones de la India y la China, sin que esta constatación pretenda devaluarlas (Kûng, H. 1991).

Las tres religiones abrahámicas tienen en común bienes importantes que se compendian en el nombre de Abraham, que a pesar de sus diferencias que las separa, comparten: Un origen y lenguaje semítico, la fe en el mismo Dios único de Abraham, una concepción lineal de la historia, la proclamación profética, ética básica en la voluntad de Dios (Ibíd).

La palabra judaísmo deriva de una raíz hebrea, que significa dar gracias a Dios y sirve para designar un país, Judea, así como a sus habitantes, los descendientes de Juda, los judíos. Su historia religiosa y nacional comienza en los orígenes de Israel, con Abraham, aproximadamente en el año 1750. (Chouraqui, A. 1991).

Una voz (era Dios) desplaza a Abraham de su país y de sus ídolos por conducirlo hacia tierra Santa y hacer de él, el padre de una revolución decisiva. (Ibíd). Esta referencia la encontramos en el Antiguo Testamento, en Génesis 12.1-3.

Los judíos creen que son el pueblo elegido por Dios y que tienen una función especial en el proyecto divino, Abraham es el padre de la nación o de todos los pueblos. Pero es Moisés quien le da forma a la fe religiosa, además de liberar al pueblo israelita de la esclavitud egipcia, los conduce a la Tierra Prometida -el Éxodo. Durante esta jornada, Dios le entrega los Diez mandamientos a Moisés en el Monte Sinaì (Chouraqui, A. 1991).

También recibieron otras leyes que cubrían todos los aspectos de su vida personal y social. Actualmente esas mismas leyes gobiernan las vidas de los judíos ortodoxos.

Después de establecerse en la tierra prometida, Canaàn, ahora Palestina, los israelitas nombraron jueces para que los gobernarán, tales como Gideon y Sansón. El primer rey fue Saúl, después David, el más amado y que escribió muchos Salmos en la Biblia judía. Después siguió Salomón, hijo de David, quien construyó el templo de Jerusalén.

Posteriormente, a Salomón, sucedieron una serie de reyes mediocres que subyugaron a la nación israelí. La parte norte dominada por los asirios en 721 A.C. y la parte sur bajo el de los babilonios en 586 A.C. lo que dejó en exilio a grandes cantidades de judíos (Keene, M. 2003).

El templo de Jerusalén fue destruido, y se intentó un par de veces la reconstrucción, pero fue Herodes, “el grande”, quien realizó la más completa, sin embargo, apenas renovado, los romanos lo demolieron en el año 586 D.C. Quedando solamente el muro de las lamentaciones (Brom, J. 1973).

Entonces, la fe Judía cambió de los sacrificios en el templo a la Tora, salvaguardando los rabinos esta tradición y la sinagoga como lugar de culto y veneración. Manteniéndose actualmente este vigor.

Las sinagogas son una expresión de la fe religiosa judía son las sinagogas. Durante el exilio en Babilonia, en el siglo VI a. c., no podían acudir al templo. Así mismo, como el templo fue destruido, la vida religiosa se centro en la Sinagoga. Su punto central se encuentra frente a la pared que mira hacia Jerusalén, se trata de una alacena abierta detrás de una cortina gruesa. Esta contiene el arca de la alianza (recuerdo de la original) en donde se escribieron los diez mandamientos. En forma similar, el arca de la sinagoga, contiene los rollos de la Tora, durante la ceremonia en la sinagoga, se saca el rollo y se ponen de pie como respeto a que tiene el Tora en la vida Judía. (Keene, M. 2003).

Los judíos llaman *Tanaj* a su Biblia que está integrada por tres partes: La ley, o Tora: esta significa ley o enseñanza refiriéndose a todo lo que se conoce de Dios y su relación con el mundo (formada por cinco libros, Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), y junto con el shabbat o día de descanso (recordatorio semanal de que Dios creó la vida y que hizo una alianza con ellos), se celebra como el mayor regalo de Dios al pueblo judío; los profetas, son los que denuncian y combaten las injusticias sociales en nombre de Dios (Brom, J. 1973. pp. 49-50). Estos se conforman de ocho libros, separados en profetas anteriores y posteriores, conformado por cuatro libros cada división: Josué, Jueces, Samuel I y II y Reyes I

y II, corresponden al primero; Isaías, Jeremías, Ezequiel y los 12 profetas menores, pertenecen al segundo. Las escrituras, se consideran de menor valor, a pesar de que contiene los Salmos, que regularmente se usan durante la ceremonia en la sinagoga en los días de festival (Keene, M. 2003).

La oración es la actividad más importante en la vida espiritual de todo judío devoto, a esta se le identifica como *mitsvâ*, una obligación o mandamiento que los judíos deben guardar como parte de su compromiso con la alianza que Dios hizo con sus antecesores (se lleva acabo en tres momentos: mañana, medio día y al anochecer). Así también, la circuncisión (eliminación del prepucio del pene de un niño), es un significado de esta alianza.

Sin embargo, la historia de los judíos tiene otra historia más que contar, como lo resume Keene, M. (2003):

“A lo largo de la historia, los judíos han sido blanco del odio y violencia de sus opresores. El antisemitismo alcanzó su punto más alto con el Holocausto del siglo XX, los nazis masacraron a seis millones de hombres y niños judíos” (pp. 42).

Ningún pueblo ha sufrido tanto como el judío en Europa, en la década de los treinta y cuarenta. Es bien sabido que por ser simplemente judíos eran asesinados (en las cámaras de gas) aprisionados y torturados sin compasión alguna. La matanza en los campos de concentración alemanes durante la segunda guerra mundial fue tan atroz, que se le llamó Holocausto (ofrenda incinerada), los judíos lo llaman *Shoà* (desolación).

Los nazis afirmaban que los judíos eran una amenaza para el futuro de la nación alemana. En un conflicto de interés entre el estado y religión, se argumentó que ellos eran

leales a Dios y no al estado, como exigían los nazis. Además de atentar contra la pureza racial que Adolf Hitler quería para el pueblo alemán.

Entonces, con respecto a la idea de Dios de la tribu, se fue transformando en la de un dios, justo, único, que algún día mandarían a un “Mesías”, que liberaría al pueblo de todo sufrimiento. Es por eso que los judíos son los primeros en desarrollar una religión monoteísta, la creencia en un dios justo y universal, esta idea se extiende por todo el imperio Romano, con algunas modificaciones en la forma de cristianismo (en el siguiente inciso se ahondará en este) (Brom, 1973).

2.3. Cristianismo

Al revisar el origen de las religiones, cualesquiera que sean sus dogmas o su ideología, y formas en que se dirigen a un ser supremo, Dios o dioses, nos ocupamos ahora del cristianismo, que forma parte importante en las religiones de la humanidad, pues se reconoce el impacto emocional, intelectual y espiritual en las personas de aquella época y en las que aún prevalecen bajo esta creencia.

El cristianismo es una religión monoteísta (Creencia en un solo Dios) basada en las enseñanzas de Jesucristo según se recogen en los Evangelios, que ha marcado profundamente la cultura occidental y es actualmente la más extendida del mundo; el número de sus seguidores era de 995, 8 millones, un 18,8 % de la población mundial (Encarta, 2001).

El cristianismo, fue originalmente judío, sin embargo, las primeras tensiones se iniciaron cuando entraron en las filas cristianas los primeros judíos de cultura helenista, distinto de los hebreos (Álvarez, P. J., 1972)

Para los cristianos, su fe y la historia de su religión se centran en Cristo, figura histórica, objeto de devoción y admiración, personaje importante para sus seguidores (Collins, M., Matthew y A. P. 2000)

Basados en la historia Cristiana, Jesús de Nazaret, es el Mesías que se anunciaba en el Antiguo Testamento y que el cumplimiento profético de este se constituye en la revelación completa y final de Dios a los hombres en el Nuevo Testamento (Collins y Matthew, 2000).

El cristianismo, en muchos sentidos y como cualquier otro sistema de creencias y de valores, se comprende sólo desde “el interior” entre aquellos que comparten la creencia y se esfuerzan por vivir de acuerdo con esos valores (Encarta, 2001). Cualquier descripción de la religión que ignorara estas concepciones internas, no sería fiel en el orden histórico.

Casi toda la información de la que se dispone sobre la vida de Jesús y los orígenes del cristianismo, proviene de aquellos que proclamaban ser sus discípulos. Su motivación se fundamenta en la vida de Cristo, en su gratitud y deseo de ser como Él (Collins y Matthew, 2000)

Considerando que escribieron más para convencer a los creyentes que para satisfacer la curiosidad histórica, esta información consta por lo común de más preguntas que respuestas, y nunca se ha podido armonizar dentro de un coherente y satisfactorio orden cronológico. Dada la naturaleza de las fuentes, es imposible, excepto de un modo especulativo, distinguir entre las enseñanzas originales de Jesús y el desarrollo que tuvo este magisterio dentro de las primeras comunidades cristianas (Barrena, 1988).

En estas primeras comunidades cristinas, seguían una fe judía junto con la de Jesús. De manera lógica la predicación de éste, incorporaba a las universalidad de los todos los pueblos, no aboliendo al judío (Álvarez P, J., 1950)

Lo que sí se sabe es que tanto la persona como el mensaje de Jesús de Nazaret, desde épocas muy tempranas, logró tener seguidores que creían en él como en un nuevo profeta. Sus palabras y hechos se interpretan a la luz del milagro de su resurrección. Los primeros cristianos concluyeron que lo que Él había demostrado ser, a través de su resurrección, cuando caminaba entre los habitantes de Palestina e incluso antes de haber nacido del vientre de María de acuerdo con su condición divina y, por tanto, eterna. Se inspiraron en el lenguaje de las Sagradas Escrituras (la Biblia hebrea, que los cristianos llamaron Antiguo Testamento) para componer un relato de la realidad “siempre antigua, siempre nueva”, que habían aprendido a conocer como apóstoles de Jesucristo.

Creyendo que era deseo y mandato de Jesús el unirse y formar una nueva comunidad de lo que aún quedaba rescatable del pueblo de Israel, estos judíos cristianos formaron la primera Iglesia en Jerusalén. Consideraban que ése era el lugar más apropiado para recibir lo prometido: el don del Espíritu Santo y de una innovación espiritual (Barrena, 1988).

La Iglesia Cristiana nació en el máximo esplendor del Imperio Romano, en un mundo muy cosmopolita (Álvarez. P, J. 1972). Jerusalén sede del cristianismo fue conquistada y destruida (aquí yacía el segundo templo más importante) por el soldado romano Tito en el año 70 d.C., a causa de la rebelión Judía del año 66 d. C., convirtiéndose en la colonia romana con tolerancia imperial para el cristianismo (Enciclopedia Salvat, citado en García, 1995).

En esta época habían surgido diversas religiones, por lo que el cristianismo no era muy bien visto o al menos parecía no preocupar.

Sin embargo, la tolerancia a su religiosidad les era permitido, si a la vez contemplaban las ceremonias de la religión oficial y del culto imperial. Pero los cristianos se negaban, por lo que se mostraban hostiles hacia ellos (García, 1995).

El proceso de separación entre judíos y cristianos, prácticamente fue consolidado cuando se escribieron los evangelios, no obstante, la comunidad cristiana heredó gran parte de la liturgia judía, de la catequesis y métodos apostólicos (Álvarez. P, J. 1972)

Por otro lado, un papel decisivo en la ruptura de cristianos y judíos fueron las persecuciones y ejecuciones. A pesar de esto, el cristianismo progresó (García, 1995 y Collins, 2000).

El emperador Constantino, comprendió la importancia política que el cristianismo había adquirido y al convertirse al cristianismo la favoreció en lugar de otras religiones del imperio. “El cristianismo se convirtió así en la religión oficial de toda la cuenca mediterránea civilizada por los griegos y los romanos” (Barrena citado en García, 1995, pp. 56).

Otra importante causa del alejamiento del cristianismo de sus raíces judías fue el cambio en la composición de la Iglesia, que tuvo lugar más o menos a fines del siglo II (es difícil precisar cómo se produjo y en qué periodo de una forma concreta). En un momento dado, los cristianos con un pasado no judío comenzaron a superar en número a los judíos cristianos (Encarta, 2001) En este sentido, el trabajo del apóstol Pablo tuvo una poderosa influencia. Este personaje, judío de nacimiento estuvo relacionado de una forma muy profunda con el destino del judaísmo, pero, a causa de su conversión, se sintió el “instrumento elegido” para difundir la palabra de Cristo a los gentiles, es decir, a todos aquellos que no tenían un pasado judío. Fue él quien, en sus epístolas a varias de las primeras congregaciones cristianas, formuló muchas de las ideas y creó la terminología que más tarde constituirían el eje de la fe cristiana; merece el título de primer teólogo cristiano (Encarta, 2001) Muchos teólogos posteriores basaron sus conceptos y sistemas en sus cartas, que ahora están recopiladas y codificadas en el Nuevo Testamento.

El cristianismo es una comunidad, un modo de vida, un sistema de creencias, una observancia litúrgica, una tradición; el cristianismo es todo eso y más (Encarta, 2001). Cada uno de estos aspectos del cristianismo tiene afinidades con otras creencias, aunque cada una de éstas también muestra señas particulares, consecuencia de su origen y evolución. Teniendo en cuenta esto, es una ayuda, y de hecho se hace inevitable, estudiar las ideas e instituciones del cristianismo de forma comparativa, relacionándolas con las afinidades que tienen con otras religiones, sin embargo existen afinidades que la distinguen de las demás religiones (Encarta 2001).

El Cristianismo, es la religión más grande en el mundo, esto si no tomamos en cuenta sus divisiones. Es decir, al integrar a las que se fundamentan en la creencia de Cristo.

En una de las variantes que existen de las formas del Cristianismo, nos enfocaremos ahora en la católica. Esta es, talvez la religión más extensa y difundida en la mayor parte del mundo. A pesar de perder terreno frente a diferentes tipologías de cristianismo, solo nos enfocamos a los intereses de la presente investigación.

2.4. Catolicismo

La palabra católico (del griego *katholikos*, 'universal') se utiliza para designar a esta Iglesia desde su periodo más temprano, cuando la única era la cristiana. Debido a una sucesión episcopal ininterrumpida desde san Pedro hasta nuestros días, la Iglesia católica apostólica romana se considera a sí misma la única heredera legítima de la misión que Jesucristo encomendó a los doce apóstoles así como de los poderes que les otorgó. De esta manera ha ejercido una profunda influencia en la cultura europea y en la difusión de los valores de ésta en otras culturas, así mismo tiene gran importancia numérica en Europa y América Latina, aunque

también es considerable su influencia en otras partes del mundo (Keene, M., 2003).

Hasta la ruptura con la Iglesia oriental en 1054 y con las Iglesias protestantes en el siglo XVI resulta imposible separar la historia del catolicismo de la historia del cristianismo en general. La división entre oriente y occidente fue definitiva, con el rompimiento de todos los nexos entre la iglesia Ortodoxa y la iglesia Católica (Keene, M. 2003. pp. 40). Sin embargo, la visión de su historia para la Iglesia está basada en lo que considera su continuidad sin interrupciones desde la Iglesia del Nuevo Testamento y, en consecuencia, acepta la legitimidad de la evolución de su doctrina y de su estructura desde entonces. Los grandes cambios culturales, teológicos y disciplinarios de la historia cristiana no estiman, por tanto, desviaciones de una norma absoluta de la Iglesia apostólica. Se consideran más bien como la expresión de una forma diferente y más elaborada de impulsos que ya existían desde su principio (Encarta, 2001).

En la historia de la iglesia católica, se reconocen cambios que marcaron el rumbo de ésta, por lo que podemos mencionar los siguientes puntos:

1) La Iglesia primitiva. El primer gran cambio en la historia cristiana fue su expansión desde Palestina hasta el resto del Mediterráneo en las décadas que siguieron a la muerte de Jesús. En poco tiempo, el cristianismo adquirió el idioma y el vocabulario filosófico del mundo grecorromano para expresar y difundir su mensaje, así como los procedimientos y la organización del Imperio romano. Sin embargo, la característica figura del obispo ya había aparecido a mediados del siglo II. El reconocimiento de la Iglesia por el emperador Constantino I el Grande en el 313 consolidó esta evolución y proporcionó apoyos a la Iglesia en las grandes polémicas doctrinales de los siglos IV y V que determinaron su ortodoxia. En el siglo V, el Papa León I, obispo de Roma, reclamaba y ejercía hasta cierto punto la primacía

sobre congregaciones cristianas de otros lugares (Encarta, 2001)

2) En la Iglesia medieval, la caída del Imperio romano de occidente y la incorporación de los pueblos germánicos a la Iglesia tuvieron un gran impacto en todos los aspectos de la vida religiosa general, incluida una disminución del poder episcopal entre los siglos VII y XI. Bajo la dirección de un Papado reformado a finales del siglo XI se restauraron los derechos episcopales en medio de la amarga Querrela de las Investiduras que los Papas sostuvieron frente a varios emperadores. Como resultado de esto, el Papado emergió como el dirigente reconocido de la Iglesia de occidente. El papa disponía además de una curia –burocracia que le ayuda al Papa en la administración de la Iglesia- cada vez más centralizadora y eficiente. El Derecho canónico fue revitalizado y puesto en práctica, enfatizando el papel del pontífice en el gobierno de la Iglesia. Estas transformaciones, sumadas a las Cruzadas, hicieron que la reconciliación con la Iglesia oriental, después del Gran Cisma de Occidente (1054), fuera más difícil.

3) El periodo moderno. En parte como reacción a los cambios que nacieron de la Querrela de las Investiduras, la Reforma protestante estalló en pleno siglo XVI. “La reforma protestante fue un movimiento religioso realizado en Europa..... que dividió a los cristianos en varios grupos como: católicos, luteranos, calvinistas, anglicanos, etc.” (Ángel, G. M., 1994. pp. 17).

La Reforma protestante no fue suficiente para agotar el espíritu renovador que existía dentro de la Iglesia católica. Como respuesta al desafío protestante, y en función de sus propias necesidades, la Iglesia convocó el *Concilio de Trento*, que se prolongó desde 1545 hasta 1563, año en que se logró dar una formulación definitiva a las doctrinas que se debatían, y asimismo instituir reformas legislativas prácticas respecto a la liturgia, la administración de la Iglesia y la

enseñanza de la fe. La responsabilidad de llevar a cabo las decisiones tomadas en el Concilio recayó sobre todo en la Compañía de Jesús, fundada por san *Ignacio de Loyola*. Considerando que estos cambios religiosos coincidieron con el descubrimiento del Nuevo Mundo, el hecho fue contemplado como una oportunidad providencial para evangelizar a quienes jamás habían oído el anuncio evangélico. El hecho de que el Concilio de Trento no tomara en consideración ninguna de las propuestas de los reformistas y reafirmara las de la Iglesia católica tuvo el efecto de hacer de la división de la Iglesia algo permanente.

La Iglesia católica respondió con la Contrarreforma, reafirmando las tradiciones que se habían implantado con el tiempo y en particular los elementos más atacados, como la teología escolástica, la eficacia de los sacramentos y la primacía del Papa.

Los ataques que la iglesia recibió de la ilustración y de la Revolución Francesa condicionaron la posición defensiva que el catolicismo mantuvo hasta mucho tiempo después. El concilio Vaticano II intentó suavizar esta actitud. Aunque los cambios que este concilio introdujo originaron una considerable confusión durante algunos años, la Iglesia católica mantiene su estabilidad y se expande en muchas regiones del mundo.

...

Las primeras comunidades cristianas fueron las nacidas en el imperio Romano, y posteriormente se extendieron por Antioquia y Siria. La fragmentación de ésta se dio al crearse evolutivamente la organización de la Iglesia. Aunque esta no la menciona Cristo, si hace referencia a la comunidad del pueblo (Collins, 2000 pp. 30). San Pablo es quien refiere con mayor frecuencia el término, incluyendo a los cristianos de una ciudad o a la totalidad de sus seguidores. “Los primeros pasos de la Iglesia sucedió cuando con la muerte de Jesús la espera de sus fieles era cumplida al Resucitar para recibir el Espíritu Santo y darles nuevas fuerzas

para continuar” “Durante el primer Pentecostés, después de la resurrección de Jesús, aproximadamente 120 000 creyentes se reunieron en Jerusalén para rezar y buscar la guía de Dios”. Ahí, se produce el primer sermón Cristiano, ejecutado por Pedro, uno de los discípulos de Jesús que se convirtió en la estructura habitual durante los primeros años de la Iglesia –estos datos aparecen en la Biblia católica en el libro Hechos 2 14-41, 42-47. La Iglesia en sus principios no tenía culto alguno, ya que la comunidad no estaba separada de la judía.

En la medida en que la Iglesia crecía, la organización de ésta, requería nuevas personas que tomaran cargos para la facilitación de necesidades y apartara los conversos asediados; estos ayudantes se les llamaba diáconos. (El primer Diácono designado por los apóstoles fue Esteban y el primer mártir cristiano) (Collins, 2000).

A raíz de las discrepancias precedentes entre el catolicismo y las diferentes formas de cristianismo, como el protestantismo, el terreno de la legitimidad de la iglesia universal, seguidora de Dios, hacen que el entendimiento de la propia religión sea confusa, pues existen múltiples acepciones que algunas adoptan, mientras que otras la ignoran. Todas dicen ser las auténticas seguidoras de Cristo. “Según la ortodoxia del Vaticano, todas las religiones son y han sido falsas, excepto el cristianismo, que viene a ser la evolución Judía. Y dentro del Cristianismo, el Catolicismo es el bueno” (Rodríguez, Citado en García. 1995).

P. Fr. Helio (1997), concreta en un curso sobre las bases de la Iglesia católica, afirmando que hay “una sola iglesia y que esta es proclamada en el credo católico, además El sabia (cristo) que al paso del tiempo surgirían herejías y cismas, que dentro del cristianismo ensañarían errores y sembrarían la división, el odio, la discordia, por eso Él doto a las iglesia de ciertas características que la distinguirían de las demás (Sin pagina):

1) La Iglesia es *una*, porque es el principio de unidad con un solo Dios: Padre, hijo y espíritu Santo (La trinidad). Una, por su fundador, Jesucristo y edificó su iglesia sobre San Pedro, predicando una misma fe. Además de celebrar un mismo culto sobre todos los sacramentos. Conserva y es la única que mantiene la sucesión apostólica.

2) Por las doctrinas que afirma, se asegura como una *santa*, pues es la única que enseña las enseñanzas que Cristo les dejó. “Por que la fundó Dios, Jesucristo, y no un hombre o una mujer...”.

Se afirma que los siete sacramentos fueron instituidos por Cristo mismo. “El mayor sacramento es el <<Santísimo Sacramento>>, la Eucaristía.

De acuerdo a Keene, (2003) “Los sacramentos son ceremonias o rituales que se remontan al ministerio de Jesús o a la veneración de los primeros cristianos. Hacen tangibles los misterios de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo a los fieles por medio de un elemento material –como el pan, el vino, el agua o el aceite- para transmitir una bendición espiritual.” (pp. 183).

García, (1995) encontró que la Iglesia católica reconoce además otros seis sacramentos (se incluyen aquí, lo que cada uno significa según Keene, 2002) : bautismo (ceremonia de iniciación para pertenecer a la iglesia y simboliza la purificación de una persona del pecado), confirmación (alimentarse de pan y vino, es parte de la misa), la confesión (los creyentes exponen los pecados cometidos al sacerdote en el lugar designado como confesionario), seguida de la penitencia (es la confesión y el perdón –absolución- de los pecados), matrimonio (se incluye la comunión <<misa nupcial>> en la que, excepcionalmente, el hombre y la mujer son quienes se dan mutuamente los elementos del pan y el vino), orden sacerdotal (es el ordenamiento sagrado y describe un status para poder servir a la iglesia y administrar los

sacramentos) y extremaunción (ungimiento de aceite a los enfermos; los últimos ritos se administran los moribundos y con ello se concluye el viaticum –la última vez que se toma la comunión.).

También, continua el autor, “la santidad es para todos” muestra de ello son los santos, en el caso de la vida ordinaria, pero también hay quienes entregan su vida a la santidad como los sacerdotes y las religiosas hacen voto de celibato o de castidad respectivamente. El concepto de iglesia católica se le debe a San Ignacio de Antioquia, desde entonces se le conoce como tal.

3) La iglesia es católica, que quiere decir *universal*, en el sentido antes expuesto. En razón del mandato de Cristo: “Id por todo el mundo y predicad el evangelio...” (Mc. 16, 15). Esto, traspasa las barreras geográficas, aunque en la actualidad la población mundial ha aumentado, el catolicismo ha perdido adeptos en todo el mundo a manos del protestantismo.

4) Es apostólica porque viene desde los apóstoles. “La Iglesia se proclama apostólica, además de haber sido fundada por Cristo, en segundo término porque el Papa es el sucesor, ininterrumpidamente desde San Pedro, a quien entregó las llaves del reino” Así, esta enseñanza que procede (según la creencia) desde los apóstoles es celebrada por sacerdotes debidamente ordenados, siendo válido en la celebración eucarística o “misa” (García, 1995).

La iglesia católica adquirió formas de acercarse a Dios, desde su evolución histórica, fundamentándose en la Biblia, con el Antiguo Testamento, y en especial con el Nuevo Testamento, además de conducir su vida espiritual a través de la figura de Cristo.

Las creencias de los católicos determinan como se acercan a Dios, conduciendo su vida espiritual. A lo largo de varios siglos han surgido aspectos sobresalientes de la fe cristiana, que son conocidos como dogmas (conjunto de creencias u opiniones).

La Trinidad, es la presencia de Dios, en tres personas que son sólo una –Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo. Esta creencia está presente en una parte del rito de la misa en donde se reafirma la fe del católico. La encarnación de Jesucristo –Dios- en ser humano, su resurrección para lograr la reconciliación Dios-hombre. El Espíritu Santo, parte de la trinidad, este ayuda a la gente a rezar e inspira a aquellos que buscan crear el reino de Dios en la Tierra. La virgen María, tiene un estatus superior por ser madre de Jesús; concibió a Jesús a través del Espíritu Santo, conservando su virginidad, entro al cielo sin experimentar la muerte y esta tan cerca de Dios que puede interceder por aquellos que todavía están en la Tierra, por ejemplo a través del Ave María (Keene, 2002).

En los dogmas de la iglesia parece ser clara en cuanto a su objetivo. Sin embargo, a esta práctica como tal de la religiosidad, en las personas se agrega un hecho particular que sin duda influye en la forma de practicarla. Nos referimos a la cultura perteneciente. En conjunción con la religiosidad institucional se adhiere la religiosidad popular. Esta ultima a demás de contener a la primera, posee características singulares.

2.5. Religiosidad popular

Para entender este apartado es necesario remitirse primera y brevemente a la historia de la conquista española en territorio *indígena* y posteriormente adentrarse al tema de religiosidad popular. Se expone principalmente este periodo, debido a la herencia bicultural que se legó, al que más tarde sería el México Independiente.

La dominación española en México duró tres siglos; y se divide en tres etapas: 1. Formación de las estructuras coloniales (siglo XVI y primera mitad del XVII) 2. *Integración (siglo XVII y XVIII, consolidación del domino colonial)* La iglesia se establece como

institución plena de riquezas y poder, relegando a segundo termino a los misioneros. 3. Desarrollo y crisis (Desde mediados del siglo XVIII hasta la Independencia) (Ángel, G. M. 1994. pp. 17).

Dentro de las organizaciones que los aztecas tenían, los distintos aspectos de la vida azteca estaban impregnados de religión, como una visión totalizadora del mundo. Cada deidad poseía atributos como características importantes. Mostraban cierta *dualidad* contradictoria, no solo en vestimentas, poderes y atributos, sino también en “maldad-bondad”, la lucha entre dioses, “hombre-mujer”. Estos dioses fueron adoptados de pueblos anteriores, sin embargo, crearon sus dioses a los cuales adoraban con mayor fervor. Para los aztecas, la solución de cualquiera de sus problemas no se concentraba en la tecnología sino en la religión. Por otro lado, la religión tenía otra función: era tomada como instrumento de explotación a otros pueblos, una justificación para el dominio imperial. Por ello, luchaban con furia, sacrificaban, juzgaban y condenaban a los pueblos vencidos, pues pensaban estar cumpliendo con la voluntad de los dioses (Ibíd).

Los españoles arribaron a estas tierras, en el siglo XVI (centro y sureste de la República Mexicana, así como las regiones del norte de Centroamérica), sus pobladores contaban con un desarrollo histórico de varios siglos. El pueblo Azteca, al que finalmente conquistaron, era solamente uno de aquellos, y no el más importante desde el punto de vista del desarrollo cultural, aunque sí como imperio político y económico (Ángel, G. M. 1994).

En la consolidación de la Nueva España, existieron aspectos importantes para la misma, como lo económico, político y social. En esta última, esencial para la colonización fue la evangelización, a lo que algunos historiadores la han llamado “*la conquista espiritual*”. Junto a los conquistadores venían siempre los *misioneros*, que jugaron un papel importante. Ellos

formaron y contribuyeron indiscutiblemente a la conquista ideológica.

La labor de los misioneros fue dedicarse a evangelizar, al mismo tiempo que recontribuir a la colonización, una doble función. Alvear, A. C. (1995) en su ensayo sobre “*La Iglesia y la cultura*” explica que durante la colonización, dar a conocer el evangelio fue misión de índole religiosa, pero también de realización social y de cultura. Sin embargo, ésta no podía ser separada de los acontecimientos y realidades que vivían y que los españoles religiosos pulsaban en esos momentos. Es decir, que si bien los evangelizadores o la iglesia cumplían una función religiosa (a través de sus misioneros) esta misma labor no se percibía como algo paralelo o adyacente al objetivo de los virreyes o de la corona, sino como algo participante en la formación de la nueva España.

Los misioneros aprendieron primero los lenguajes nativos, fundaron escuelas a su vez, así la alfabetización se tuvo que hacer a favor de los indígenas. En diversas épocas del siglo XVI aparecieron doctrinas cristianas en castellano, náhuatl, huasteco, tarasco, zapoteco, chochín y mixteco. Al mismo tiempo que enseñaban catecismo, regulaban fiestas y utilizaban la expresión videográfica, así como el teatro (*las pastorelas*) como medio del evangelio. Pero los misioneros también destruyeron dioses, ídolos y códices, llegaron a torturar y a matar en nombre de la religión verdadera, sirvieron a la conquista predicando la humildad y la resignación a los indios para que así se sometieran a la explotación hispana (Alvear, A. C. 1995. pp. 113; Ángel, G. 1994)

Los mismos autores, mencionan que los que hicieron la conquista fueron los indios, ya que para derrotar al gran imperio, se aliaron con los españoles, dándole fin a su gobierno. Cerca de 250 mil indígenas lucharon en contra del imperio azteca.

Psicológicamente, Santiago Ramírez (2002) en su libro, *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, dice "...lo que conquistó al mundo indígena fue la imagen que el propio indígena proyectó en el conquistador; imagen idealizada de fuerza, de inmortalidad y de leyenda que el indígena llevaba en sus entrañas y que circunstancialmente colocó en el español." (pp. 43). E. Fromm lo refiere como un sistema de orientación hacia algo superior al hombre sometido y, Adler enfatiza el bien común (ver, psicología de la religión).

Los españoles fundaron su imperio en lo que hoy se llama Ciudad de México, la cual posee la particularidad de haber sido construida sobre las ruinas de la otrora capital del dominante y poderoso imperio azteca, México Tenochtitlan.

El desarrollo histórico del país y en especial en la ciudad de México, fue marcado profundamente por la colonización. Esto generó una serie de contradicciones que aún persisten en nuestros días, una de las cuales es el planteamiento de la modernidad, definida en términos de la tradición cultural Europea y la "negación" de su componente "indio".

La interdependencia entres indios y españoles enriqueció a su vez una compleja red de vínculos, dejando huella en su configuración histórica. Tal vez la más evidente fue la confrontación de los dos sectores étnicos (Medina, H. A. Religiosidad Popular en México. 2004).

Medina, H. A. (2004) en "*Religiosidad Popular en la ciudad de México*", nos dice que: "La muy noble y leal Ciudad de México fundada por los españoles asienta en un subsuelo profundamente marcado por la historia anterior, la de los pueblos mesoamericanos, y con un entorno en el que tal historia y cultura se mantienen con eterna vitalidad" (pp. 71).

Las evidencias del encuentro entre estas dos culturas: la invasión española y su sueño de la nueva España, cambió el rumbo de este país. Surgieron nuevas razas, políticas,

sociedades y formas religiosas, predominando la religión católica, sin pasar por alto la permanencia de las costumbres y creencias previas a la colonización. Al conjugarse estas dos culturas, surgió una nueva forma de vida en la que si bien, se adoptaron nuevas creencias, se mantuvieron algunas, que se heredaron de una generación a otra.

González, M. J. L. (2002) complementa la anterior perspectiva agregando de manera concreta que “...el Dios cristiano que llegó a América tenía que tener, dadas las circunstancias, una significación radicalmente distinta para el conquistador, para el misionero y para los vencidos catequizados.” (pp. 68).

Ahora de los términos “cultura popular” o “religión popular” dice Ramírez, T. J. L., que (*La religión, Ideología y la religión actuante. El papel transformador de la religiosidad popular. 2004*) permiten conceptualizar aquellas manifestaciones propias de los grupos dominados, en las cuales la cultura y la religión pasan de instancias de control del estado a instrumentos de resistencia social. *La religiosidad popular se mantiene bajo el control del pueblo, la familia, la aldea o el barrio, sobre las cuales la religión no tiene dominio ni conocimiento* (pp. 153-154).

De otra manera, Vizueté, M. C. J. (1995) en su estudio de “*Ilustrados y religiosidad popular*”, critica que es reduccionista que “la religiosidad popular indica la forma en que la religión es vivida por el pueblo”. Refiriéndose a la religiosidad popular agrega que “... por la influencia de los estudios de la antropología social, se habla cada vez más de la existencia de una religiosidad popular, que en contraposición a la iglesia institucional, tiene por sujeto al pueblo y se recibe por tradición o herencia”. En esta religiosidad predomina lo imaginativo, lo emotivo y lo corporal, una religiosidad práctica, sacralizante y devocional, de una fuerte tendencia individual –a pesar de sus manifestaciones colectivas y de connotaciones

pragmáticas y utilitarias (pp. 175).

Al contrario, la religiosidad de la iglesia institucional tiene otras características predominantes... “Es un cristianismo más cercano a la religiosidad urbana de los grupos ilustrados, que valora la ortodoxia en lo doctrinal más que a la praxis devocional, y que cree reconocer pervivencias del paganismo en alguna de sus manifestaciones de la religiosidad popular. Es así más intelectualizada, fría y sobria en sus expresiones que aquella...”. La religiosidad popular es libre de crear formas de expresión no reglamentadas y sin embargo, pueden responder a una auténtica vivencia religiosa, tanto en el ámbito individual como en el social (pp. 178).

Se encontró que para Noguera y Sandoval (1988):

“Los fieles católicos al percibir que pertenecen a un grupo particular con las mismas creencias adquieren sentimientos de: unidad, pertenencia y seguridad, por lo que tienden a conservar conductas que les garanticen la vivencia de las mismas, para lo cual se valen de la repetición de ritos, como las peregrinaciones, ceremoniales; que en su mayoría se efectúan en momentos y espacios determinados (templos). Aunado a los elementos anteriores se encuentran los símbolos como son: las banderas, imágenes, y sus cánticos. Todos estos factores dan lugar a que se presenten cambios en el individuo prevaleciendo lo emocional” (pp. 109)

Otro autor da importancia de la particularidad de los simbolismos y códigos religiosos que se forman en las diferentes comunidades o localidades a la que pertenecen las personas. Por ejemplificar, los fundamentos religiosos están basados en la Biblia, sin embargo, la inserción de los pasajes y la interpretación varían (Ramírez, T. J. L. 2004)

Por otro lado, la urbanización ha impactado a los pueblos poseedores de lenguas amerindias, desapareciéndolos o cercándolos casi por completo, prueba de ello, es la desaparición de sus lenguas, de las vestimentas, la organización comunitaria, y una gran diversidad de rituales tanto públicos como privados. Sin embargo, hay otros más que mantienen una organización compleja de origen colonial, si no es que prehispánico, expresando una gran vitalidad en sus ciclos festivos y ceremoniales; en oposición a muchos investigadores que apostaban por la desaparición de estos ante el impacto de los cambios sociales y económicos y la presión de los procesos de la globalización, han adquirido una mayor complejidad y espectacularidad (Medina, 2004)

En palabras de Octavio Paz:

“... en pocos lugares del mundo se puede vivir un espectáculo parecido al de las grandes fiestas religiosas de México, con sus colores violentos, agrios y puros, sus danzas, ceremonias, fuegos de artificio, trajes insólitos y la inagotable cascada de sorpresa de los frutos, dulces y objetos que se venden en esos días de plazas y mercados” (El laberinto de la Soledad. 2002. pp. 182)

Por otro lado Vizuet (1995) en su investigación ya mencionada, cita algunas ejemplificaciones de la religiosidad popular entremezclada con la religiosidad institucional. En la justificación de las procesiones públicas y las rogativas lo ilustra claramente: están instituidas para unir los fieles sus oraciones y aplacar la ira de Dios. En el caso de la semana santa y la festividad del Corpus Christi son las más remarcadas en los calendarios como celebración de procesiones, pero que en ambas se han introducido elementos no deseados. La concurrencia del pueblo ha favorecido la proliferación de puestos de comida, bebidas

alcohólicas, lo que provoca el quebranto del ayuno en semana santa. A su vez en estas procesiones es común ver la presencia de flagelantes u otras mortificaciones que son más prueba de la barbarie que de su devoción que hasta cierto punto serían causa de mofa (pp. 192) En el culto a los santos es en donde con mayor facilidad penetran las prácticas profanas y supersticiosas. Es común ver las celebraciones de fiestas de los patronos de los pueblos con bailes y representaciones de comedias.

Medina (2004) refiere que:

“Los sistemas ceremoniales de gran vitalidad... a las que algunas fiestas de origen mesoamericano impactan profundamente la vida de la ciudad y de los pueblos de México que sugieren la fuerza y la importancia de esta tradición cultural y que, además tienen profundas implicaciones para el reconocimiento de la existencia de una cosmovisión antigua, que se mantiene viva y nutre con su savia las múltiples manifestaciones de la *religiosidad popular*” (72-73).

Este tipo de fiestas a las que se refiere el autor, son: las fiestas de la candelaria el 2 de febrero, la santa cruz el 3 de mayo, día de muertos a finales de octubre y principios de noviembre, la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, las posadas, Navidad, día de reyes el 6 de enero.

González (2002) en su libro *Fuerza y sentido*, analiza el proceso del catolicismo popular y concluye al igual que Vizueté (1995) que las raíces divergentes son un elemento casi imperceptible a las instituciones religiosas, que a pesar de estar unidos por ciertos lazos de real identidad religiosa, las experiencias cristianas de la elite eclesiástica y las del pueblo son profundamente diferentes en conceptos, símbolos, lenguaje, y actitud ante el poder sagrado.

Tal parece que por lo mencionado y bajo las intenciones de las instituciones religiosas y en particular por la católica de separar u omitir lo más posible las raíces étnicas de sus creencias culturales de las personas creyentes tendrán que considerar que sus elementos aunque tienen sus raíces en el pasado, conservan aún su vigencia (González, 2002).

El escudriño del pasado y del comportamiento religioso en su historia expuesto anteriormente en términos psicológicos, responde al por qué y para que de la religión.

CAPÍTULO 3

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Un primer acercamiento a la experiencia religiosa es comprender en qué consiste, para ello se citan diferentes definiciones que al menos comparten algo en común, y es la referencia a algo superior del hombre y superior al hombre (Font, 1991). De esta concepción se mencionan las diferentes formas de experiencia religiosa, a saber:

Experiencia de Dios: Esta es la forma en que el hombre se relaciona con su Dios en la vida cotidiana. Es una relación (vínculo) del hombre con el otro, Dios. *Experiencia Mística*: es una vivencia profunda del ser humano, que consta de cuatro componentes: inefabilidad, conocimiento, transitoriedad y pasividad (W, James, 1986), en donde el sujeto puede cambiar radicalmente con respecto a su estado anterior a la experiencia. Pocos llegan a experimentar estos estados. *Experiencia de lo Sagrado*, es una experiencia que implica un símbolo e interviene entre el hombre y Dios. Estas son mencionadas de acuerdo a la secuencia esperada y su profundidad vivencial. Cada una contiene características diferenciales que según se ha mencionado aumentan en su complejidad. Una puede llevar a otra.

Las formas conducen a las *expresiones de la experiencia religiosa*, que en común comparten un tipo de comunicación del hombre con su Dios. Las primeras son el culto, rito y fiestas religiosas, que tienen una reverencia y veneración, en donde lo comunitario y social es remarcado. (Sans, 2003) En segundo lugar se encuentra la oración, un diálogo que el sujeto entabla con su Dios, que surge de la necesidad que el sujeto tiene de expresar los afectos, sentimiento y necesidades. (Hortelano, 1990). Se concluye con la ofrenda y sacrificio, actitudes hondamente humanas que cuando se pone en relación con lo sagrado, comporta una actitud de reconocimiento de la superioridad de lo divino y de sometimiento a él (Sans, 2003).

3.1. La experiencia religiosa

“... la psicología no nos permite llegar a la esencia misma de la experiencia, pero sí analizar una serie de fenómenos que de alguna manera la expresan y pueden, en un momento dado, hacerla comprensible.”

(Suárez y Ortiz, 1991)

De acuerdo a Hortelano (1990), la mayoría de los pueblos han experimentado un modelo de religiosidad. Para este autor “Es absolutamente imposible interpretar la historia prescindiendo de la religión” (pp. 59), ya que ha impregnado la vida de las personas en los aspectos cotidianos, familiares, etc.

No sólo hay diversas religiones, sino que en el interior de cada una de ellas hay actitudes religiosas muy diferentes (Hortelano, A.1990).

Dado lo anterior, investigar la experiencia religiosa o la religiosidad es tema importante en el entendimiento del hombre. Como se mencionó en el capítulo anterior y reiterándolo con Blanco (1998) el tema central de esta disciplina son los fundamentos, las características y significados psíquicos de la experiencia religiosa.

Encontramos que en el Diccionario del Pequeño Larousse (1996) se define experiencia como “un conocimiento que se adquiere con la práctica”. Otra definición en el mismo diccionario, para la filosofía es: “Todo lo que es aprendido por los sentidos y constituye la materia del conocimiento humano”.

Pöll, W. (1969) también da a saber más en concreto, que las experiencias son los conocimientos adquiridos en la vivencia reiterada o intensiva de la realidad práctica.

Vergote (1969) fue uno de los primeros autores en investigar la experiencia religiosa, quien para hacerlo antecede la definición de experiencia en psicología: “... *es el modo de conocer por la aprehensión intuitiva y afectiva de las significaciones y de los valores, percibidos a partir de un mundo preñado de signos y de llamadas cualitativamente diferenciadas*” (pp. 46).

Blanco (1998) concuerda con esta definición, citándolo textualmente en “Psicología de la Religión”. Pero también, nos dice que el término en cuanto a su significado filosófico, como psicológico, tiene por características un saber válido, adquirido con inmediatez, siendo esto, un conocimiento global y válido, logrado por el trato inmediato y práctico con las personas y las cosas.

Expuesto el concepto general de experiencia, se afronta el de experiencia religiosa. Con él entramos en el ámbito subjetivo de la religión, que se diferencia del ámbito objetivo propio de los signos, símbolos, ritos y manifestaciones culturales, así como del de las instituciones. No se trata de contraponer un ámbito al otro, sino de atender a la doble dimensión, fundamental para obtener una visión adecuada del hecho o fenómeno religioso (Sans, V. 2003).

Como lo menciona Suárez y Ortiz (1991) de cierta forma, la psicología nos permite llegar a analizar una serie de fenómenos que de alguna manera expresan y pueden, en un momento dado, hacer comprensible cualquier experiencia humana.

Font (199), dice que lo que tiene en común toda experiencia religiosa es una referencia a lo superior del hombre y superior al hombre y que se percibe con la mente humana y al ser una experiencia humana, toda ella se expresa psicológicamente.

Existen diversas definiciones para experiencia religiosa, sin embargo, ninguna de ellas puede dar cuenta de lo que realmente es, algunas definiciones dicen que es la atracción a una

pérdida, a la muerte que nos atrae desde el nacimiento como experiencia de fusión con el otro, como experiencia del ser (Franco, 1991).

Franca, T. O. (2004) de corte socio-cognitivista, cita a Spilka y cols., en donde consideran que la *experiencia religiosa* tiene que ver en gran parte con la dimensión cognitiva humana, en donde la teoría de la atribución es un buen instrumento para la explicación provisoria de la experiencia religiosa.

Otra forma de definirla, en el caso de la experiencia religiosa cristiana –lo sagrado-, - lo *numinoso*-, tiene un carácter secundario ante la presencia del *Otro* como *tú*. En el caso del cristiano, lo fundamental es la relación de la persona humana con un Dios personal, con otra Persona que trasciende toda posibilidad de aprehensión intelectual, toda imagen; un Tú trascendente-inmanente que se revela y se identifica solamente en Jesús el Cristo (Blanco, R. 1998).

Por otro lado, Boisen concuerda con Freud al referir que la *experiencia religiosa* tiene su origen en un conflicto. Sin embargo, para Freud la religión no es más que una solución neurótica que se presenta en forma regresiva y reductiva. Por el contrario, para Boisen, la religión ofrece una posibilidad de curación del conflicto, trabajando mediante las crisis para conducir a la responsabilidad ética productora de mayores lealtades. De esta manera, demuestra un revés interpretativo, es decir, no como escape neurótico, sino más bien, como un medio para resolver el conflicto, a pesar de que no menciona los medios que se encontrarían en la religión, si menciona, que es a través del conflicto.

Para Jung, la experiencia religiosa, deriva de la experiencia del inconsciente colectivo, y por lo tanto responde a una necesidad universal de toda la humanidad, una necesidad de dar sentido a la vida, de trascendencia; sea la persona en cuestión, atea o creyente.

De tal manera que Jung se refiere a la experiencia religiosa sentida, en la que habla de una “estado de gracia”, a lo cual dice, “poco importa”, “lo que la gente piense o deje de pensar de la experiencia religiosa. Quien la ha gustado, posee un tesoro inestimable y un manantial que da sentido elevado a la vida”. (Ibíd)

Fromm (1997), dedica un capítulo introductorio a lo que considera como experiencia religiosa, citando a Freud y Jung, refiriendo que al primero se le ha entendido desorientadamente, ya que sus fundamentos están centrados en la discontinuidad de los aspectos teístas y sobrenaturales que alguna vez le sirvieron al hombre, pero que actualmente impiden la realización total de ideales éticos, que son las metas del desarrollo humano y no por ello está en contra de la religión. Con respecto a Jung, dice que para éste, la experiencia religiosa se caracteriza por una clase específica de experiencia emocional: la entrega a un poder más alto, ya se llame este poder Dios o inconsciente. Además de reducir la religión a un fenómeno psicológico, y al mismo tiempo eleva el inconsciente a un fenómeno religioso.

A diferencia de ellos, Fromm considera que es importante que el hombre entregue su yo a algo superior, al hablar de experiencia religiosa, no menciona a la institución o a una religión en su totalidad, sino a la religión de muchos individuos o grupos de individuos, tomando como base su concepto ya expuesto. El hombre tiene una experiencia religiosa (vivencia de lo divino con o sin una religión específica) humanística no por obedecer a una autoridad, como en el caso de la entrega movida por la conciencia autoritaria, sino por el placer de hacer lo que sabe que es correcto.

Es decir, para Fromm existen dos tipos de experiencia religiosa: 1) La humanística, (perteneciente al tipo de religión humanista) “...es la experiencia de la unidad con el todo, basada en la relación del uno con el mundo, captada a través del pensamiento y del amor.”, es

decir, la autorrealización, no la obediencia, la fe basada en la propia experiencia, no en disposiciones ciegas, el espíritu prevaleciente es la alegría. (pp. 37); 2) La autoritaria (como la religión autoritaria), “...son la entrega a un poder que trasciende al hombre.”, está fundamentada, en la obediencia, sumisión, el miedo y sentimientos culpígenos que paralizan al hombre (pp. 35).

De acuerdo con García (1995), “Cuando Fromm se refiere a conciencia humanística o humanista no se refiere en absoluto a un término más amplio como sería el de conciencia humana. La conciencia humanista consiste en valores promotores de la libertad, responsabilidad y vitalidad del ser humano...; Y al mencionar conciencia humanista, se refiere a los valores que lo motivan, y no tiene relación con lo que se considera la conciencia humana que es un término mucho más amplio” (pp. 46).

La *experiencia religiosa* puede ser teísta o no teísta, es decir, que contemple o no la existencia de Dios sobre la vida. La primera sería una experiencia real y plena (humanista), es decir, esta abierto al mundo, disminuye el narcisismo, para poder trascender al yo, superando las tendencias destructivas y ser capaz de amar la vida en su más amplio sentido. La experiencia religiosa no teísta, no contempla la participación de un Dios sobre la vida, pero una relación con la naturaleza con características de relación con la divinidad, es decir, el suplimiento de Dios por algo como, energía de vida o la naturaleza, etc.

García (1995) resume que, “... la experiencia religiosa puede manifestarse como una experiencia de Dios, aunque no necesariamente. De la misma manera no toda experiencia de Dios es necesariamente religiosa.” (pp. 42).

“Entonces la *experiencia religiosa* tiene relación con los ritos (en el capítulo siguiente se hablará sobre los ritos), la *experiencia de Dios* es la manera de vivenciar a Dios en la vida

cotidiana, y la *experiencia mística* son momentos extraordinarios” (García, Ma. 1995). Así entonces, nos ocuparemos de los ritos, el culto, fiestas y la oración, como medios de vivenciar en lo cotidiano a Dios, según las creencias.

3.2. Formas de experiencia religiosa

En este apartado se esbozan algunas formas o tipos de experiencia religiosa, para ello se estableció en el anterior una primera división que distingue una acepción amplia de experiencia, entendida *como estructura de significado o ámbito de referencia habitual*.

La que aquí se aborda es más estricta, que designa un *acontecimiento o suceso experimentado por el sujeto*.

En el primer sentido de *experiencia religiosa* fue fundamental la idea de continuidad que, por un lado, evita entender ésta como algo insólito, excepcional y sorprendente y, por otro, permite reflejar el modo habitual y más frecuente en que el ser humano se relaciona con Dios, que no precisa necesariamente de sucesos extraordinarios.

En el segundo miembro de la división se distinguen tres formas diferentes de experiencia religiosa, en el sentido más propio del término, que tienen un carácter gradual y progresivo y se denominan respectivamente “*experiencia de Dios*”, “*experiencia mística*”, y “*experiencia de lo sagrado*”, que a continuación son descritas solamente en sus aspectos (Sans, V. 2003).

3.2.1. Experiencia de Dios

*“Todo aquel que se imaginó haber visto a Dios,
se vio a sí mismo y sus imaginaciones.”*

(San Efrén el Sirio)

La experiencia de Dios, no es experiencia de nada y de nadie, según palabras de Panikkar, R. (s.f.), es una experiencia que llega al vacío de la nada, a “algo más”, a un estado profundo de interioridad en donde no hay un objeto Dios. Es la experiencia de lo inexperimentable. De acuerdo al autor, esta experiencia de Dios, es la pura experiencia de estar con, de vivir con, por que no se puede ser un ser aislado. También la experiencia de Dios no es una experiencia especializada, está gracias a los lazos que nos unen a la realidad; es la experiencia de comer, beber, dormir, amar, dormir, trabajar, estar con uno, dar un consejo, equivocarse, etc., es donde hay experiencia de Dios. La experiencia de Dios, es el encuentro de los propios límites que se hacen concientes, en donde la soledad e interioridad permiten al hombre reconocerse, en donde las caretas se desvanecen.

Se puede notar que el autor intenta abarcar una experiencia integrada del ser humano, en donde éste encuentra a Dios en la soledad y es vivido en su realidad, con el otro. Por otro lado, menciona a un *yo* y un *Tú*, en donde el segundo es Dios. Remite que si el hombre no se separa en si mismo no accede a Dios. Si este *yo* profundo se trastoca por el *Tú* de Dios. De lo contrario se puede caer en un narcisismo espiritual.

Franco (1991) citado en el capítulo anterior, menciona la teoría de las relaciones objetales de manera introductoria a la investigación psicológica en la *experiencia de Dios*. Dice que no es otra cosa más que el estudio de la relación de un ser humano con el *Otro*, ya que la mente se estructura al relacionarse con el *Otro*. Savater (1999.) se ha citado anteriormente en

concordancia con esta postura. Como lo dijo Adler (citado en Ruiz, 2005), Dios es una creación humana, pero si esta creencia es coherente y se actúa de acuerdo a sus principios, puede motivar la mejora humana.

De acuerdo a Dallal (1991): “El primer vínculo, o utilización de su energía libidinal en la relación con un objeto-persona se va estableciendo con la madre, en tanto que la identifica como el objeto percibido como satisfactor de sus necesidades primordiales. El segundo vínculo se establece con el padre como objeto protector, primero, y como diferenciador, después, al proponer una alternativa de objeto que, más tarde, reforzará la posibilidad de separación del objeto primario y de identificación” (pp. 45).

El ser humano, viviría como primera impresión, en la vivencia de Dios, estaría mediada por las relaciones tempranas que el niño haya experimentado con sus figuras paténtales. Si estas relaciones fueron introyectadas, en amor o desamor, en asistencia o abandono, en gozo y sufrimiento, la relación posterior con Dios, se podrá vivir de igual forma la relación con la divinidad. (Ibíd.).

“En una parte de la mente humana adulta siempre existe un bebé que necesita ser atendido, querido, comprendido y que quiere ver satisfechas sus demandas. A veces, esta necesidad de atención infantil es tan marcada que cuando alcanza al objeto de sus deseos, lo rechaza, lo arremete y lo ignora; para después sentir una gran culpa por haber rechazado lo que tanto ansiaba. Toda persona manifiesta esta experiencia de resurgimiento de los afectos infantiles en algún momento de la relación con sus seres queridos y con su Dios” (Córdoba, 1991. pp. 45).

En ocasiones se establece una relación similar a la que se da con las demás personas, con Dios, a veces se le quiere y otras veces se le rechaza: “Dios no me escuchó, Dios no existe” (Ibíd), esta queja expresaría, un rechazo a Dios por no satisfacer las necesidades en la manera en que se quiere.

Lo anterior habla de una personalidad narcisista, ya que el otro no existe en la medida en que satisface las propias necesidades, es decir, el vínculo solamente es posible si el otro resulta útil o funcional, si lo nutre o le sirve. De acuerdo a la perspectiva Kleiniana, su relación con Dios se expresa en vínculos parciales o polarizados. En este sentido, Suárez y Ortiz (1991), aseguran que desde la teoría de Mahler, la relación sería simbiótica. Como resolución a este conflicto, la persona tendría que percatarse de que hay cosas o personas que no pueden manejarse a sus expectativas. La madurez sería alcanzada cuando se integran estas dos características del objeto interno, lo benevolente con lo negativo y, a si mismo, cuando la persona es capaz de reconocer estas dos características en el objeto externo.

La forma en que se busque a Dios dependerá de las primeras relaciones de objeto que se establezcan y de su transformación. Estas relaciones de objeto funcionan como filtro para todos los vínculos del ser humano consigo mismo y con la realidad, tiñendo con sus características su relación con la divinidad (Córdoba, 1991).

Al establecer relaciones generosas con los objetos internos y externos será capaz de tener una experiencia de Dios generosa y sana. Esta capacidad de sobrepasar las necesidades personales en función de las de la otra persona es la base para entablar una relación sana con Dios, sin esperar y buscar nada de Él y amarlo por ser lo que es. Esta aceptación incondicional, sería la integración total de la polaridad subyacente en el aparato psíquico del ser humano, permitiendo comprender que el amor supera al odio, se comprende y acepta la vida como es.

La incondicionalidad del amor de Dios Padre aceptada como es, transformaría al hombre por el mismo, por lo que sería necesario iniciar un proceso de integración de polaridades, ya que el acto de amor actúa internamente y podría transformar a la persona. (Ibíd)

Con la teoría d René Spitz, Hernández, V. (1991) analiza la experiencia de Dios, concluye que concluyéndola como la atracción hacia una pérdida, hacia la muerte, hacia algo que nos atrae desde el nacimiento como experiencia de fusión en el otro, como experiencia de ser. Es decir, la experiencia de Dios tiene su inicio en la negación y esta sería la estructuración básica de la religión en la sociedad y la cultura, expresión de esto, son los diez mandamientos, que son a la vez una negación.

Por otro lado, Montaña (1991), con la teoría Eriksoniana, aclara que al introyectar una confianza básica (otorgada por sus figuras parentales en la temprana edad), si se tiene una experiencia de Dios, ésta será confiada, plácida, llena de fe y de seguridad, porque la relación primaria fue de esta índole. En una etapa más avanzada, como la adolescencia, según la autora, se elaboran una serie de duelos por los cambios y las pérdidas que enfrenta, también su idea de Dios y su relación con Él se transforman y tienden a volverse más personales y más claras, aunque a veces se revisten de la idealización y la exaltación propias del enamoramiento. En cuanto a su experiencia de Dios, el joven adulto, ante la necesidad de trascender esta etapa, surge la búsqueda de identidad y ansía compartirla con otros en relaciones más íntimas y satisfactorias. Esto lo enfrenta a una pérdida *yoica* en situaciones que exigen autoabandono, como el involucramiento y la solidaridad en afiliaciones estrechas, en uniones sexuales, amistades íntimas y experiencias que surgen de las profundidades del sí mismo, como puede ser una experiencia de Dios. Este joven, y su experiencia de Dios, lo encontrarán en su capacidad de entrega, en el trabajo, en sus relaciones amorosas y recreación, al experimentar a

Dios, como un ser confiable, tierno y generoso. Por otro lado, el manejo de la soledad y la intimidad propicia una meditación espiritual que facilita la experiencia íntima con un Dios generoso, comprensivo y que es fuente de creatividad.

En la última etapa del ciclo de vida del ser humano según Montaña (1991), la experiencia de Dios, será sin temor a la muerte, con la vivencia de un Dios sabio, amoroso y fuerte. Siendo la relación con Dios, fiel, devota y confiada, pues se han sentido cuidados y amados, llevando a un sentido de vida lleno de valor y significado.

Dentro del proceso de la experiencia de Dios, Suárez y Ortiz (1991) con la teoría de Mahler Él (Dios), como verdad, Bien y Sabiduría puede actuar como padre/madre reparador, haciendo las veces de un proceso terapéutico, que ayude a la persona a la superación de las vicisitudes de su propio desarrollo psicológico.

3.2.2. Experiencia mística

*“Lo inefable (aquello que me parece misterioso
y que no me atrevo a expresar) proporciona
quizá el trasfondo sobre el cual adquiere
significado lo que yo pudiera expresar.”*

(Wittgenstein, 1931)

Primeramente Micklem, N. (1950) entiende que el misticismo es como una experiencia religiosa o perspectiva diferente y genuina. Esto consiste en la deificación del creyente o del devoto. En donde el creyente se pierde en Dios o forma parte de la naturaleza.

Tanto en la experiencia de Dios, ya expuesto, como en la experiencia de lo sagrado, abordado en el siguiente apartado, Sans (2003) coincide con Micklem (1950) en la principal

diferencia con la experiencia mística, la existencia de una forma de alianza, refiriendo esto último como un tipo de contacto a mayor profundidad.

La profundidad a la que el ser humano es capaz de llegar es una de las vivencias más interesantes, Rubia (2002) lo considera como un estado de éxtasis y que es concebida como experiencia mística, trascendente o numinosa. Su intensidad, su carga afectiva y por su capacidad de transformar, se trata de algo extraordinario. Esta experiencia mística, es considerado por algunos autores como fundamentalmente afectiva, sin embargo, no quiere decir que sea sólo afecto, por lo que juega un papel importante en la experiencia religiosa.

Para alcanzar estos estados de éxtasis, existen diversas técnicas, dependiendo de la cultura en que se dan (Rubia, 2002), como la privación sensorial (huida al desierto de fundadores de religiones, monjes cristianos); técnicas pasivas: meditación, la calma y evitación de todo pensamiento, danzas, frases religiosas o drogas alucinógenas. El objetivo principal de esta experiencia es la unión con la divinidad.

Independientemente de las características mencionadas William James (1986), en *las variedades de experiencia religiosa*, cita cuatro características para los estados místicos:

- 1) Inefabilidad. Consiste en la dificultad para expresar con palabras la experiencia.
- 2) Cualidad de conocimiento. Llegar a conocimientos a los que no llega el intelecto discursivo.
- 3) Transitoriedad. La duración de la experiencia es mínima, y excepciones a lo mucho son de media hora o una.
- 4) Pasividad. Es como si la propia voluntad estuviera sometida.

Según James, el elemento más simple de la experiencia mística parece ser ese sentido profundo del significado de una máxima. Esta sería como una puerta que abre la mente de la persona a una realidad diferente a la cotidiana. Esta adquiere un significado que antes no se tenía, parecida a una fórmula que le sobreviene.

García (1995) concluye que “una experiencia mística, sería una experiencia repentina que algunos investigadores llaman <estados no ordinarios de conciencia>, en los cuales el individuo tiene una vivencia de fusión con el todo por lo que también se les ha llamado, a este tipo de conciencias, oceánicas.” (pp. 43).

Font, J. (1996), concuerda con las características anteriores propuestas por James, agregando que análogamente al desarrollo de la personalidad, en la experiencia mística hay un proceso de crecimiento, presente en todas personas en diferentes grados y matices, que primeramente se inicia como voluntario y consciente. Sin embargo, pertenecen al ámbito de la experiencia cimera (como lo diría Maslow), extraordinarios, de goce, que abren nuevos horizontes. Implica una renuncia de los propios deseos, sensibles, sensoriales o mentales. Esta renuncia va desarrollando la posibilidad de abrirse a una nueva capacidad simbolizadora, y a una mayor creatividad. A propósito de la simbolización expone que en ésta intervienen las capacidades subjetivas de la persona, su historia personal y su entorno psicosocial religioso

Es debido a la búsqueda, de deseo de Dios y de renuncia amorosa que, ha sido posible que el proceso simbólico se haya podido realizar y autentificar (Ibidem) .Por otro lado, esta realidad, para el místico, Dios está en otra realidad no física, sin embargo, la percepción psicológica que tiene de Él en su mente es una percepción real, dentro de un orden físico (Ibíd).

Un diagnóstico diferencial de las experiencias místicas, de las experiencias de tipo psicotrópicas, patológicas y sanas. Las primeras son producidas por estimulantes alucinógenos

en donde resaltan características latentes de la personalidad como el arte, tienen una creatividad limitada, influenciados por las circunstancias externas. Sus aspectos delirantes son fácilmente cuestionables. Las segundas, se organiza en un entorno delirante y gira en un aspecto de la experiencia religiosa, como el creerse un ser divino, poco tolerantes a la crítica y suelen ser peligrosos ante esta cuestionabilidad. Carecen de conexión con el entorno de la realidad. Las terceras, que son las sanas, tiende al crecimiento emocional y personal, y no a la regresión, se desprende de los rasgos egocéntricos y narcisistas a favor del otro: de Dios y del prójimo, es tolerante a la crítica. Su experiencia la siente como venida de fuera, pero no como una relación impuesta o persecutoria, sino como relación amorosa a la que puede responder.

Este tipo de experiencia religiosa llamada mística, por su contenido puede considerarse como de un nivel profundo de interrelación del hombre con su Dios de manera favorable. Font (1991), parafraseando a W. R. Bion, dice que “... la unión que se da en la experiencia mística entre la persona y Dios se recupera la primitiva y caótica autopercepción de la propia existencia.” (pp. 69).

Para terminar este apartado, concluimos con una cita y comentario tomado de Font (1991):

“La relación del místico con Dios es un hecho interno y, además, inefable, pero los efectos que la acción tiene en la vida personal se pueden percibir en la persona que le desea y busca. Se expresan en la vida entera de la persona, en su mundo interno y también en sus conductas y actividades personales y sociales.”

La experiencia mística, por sus componentes no es exclusiva de los místicos cristianos, sino se da en las diversas religiones, y en algunas experiencias sublimes de algunas personas, a

pesar de no tener relación con la experiencia religiosa; por su contenido psicológico correspondería un nivel de crecimiento personal desarrollado.

3.2.3. Experiencia de lo sagrado

*“... la naturaleza cargada de valores santos
puede considerarse como un signo directo de Dios”*

(Vergote, 1969)

Se trató de limitar y caracterizar distinciones entre las tres formas de la experiencia religiosa de acuerdo a Sans, V. (2003) ya que, distingue la experiencia religiosa en dos vertientes, una ordinaria y la otra como de carácter profundo y progresivo, teniendo en esta segunda división, la experiencia de Dios, mística y sagrada. Por otro lado, se había hecho mención que de acuerdo a García, existían tres tipos de experiencia religiosa, a saber: la misma experiencia religiosa, experiencia de Dios y experiencia mística.

Ya en los anteriores capítulos se revisó, cuan difícil es limitar el campo de estudio de la religión, pues como lo aclaró Font (1991), los significados de las expresiones no tiene un significado preciso, por lo que la pluralidad de la palabras suelen usarse como sinónimos, (experiencia de Dios, místico, de lo sagrado, numinoso, de misterio, de gracia, etc.).

Según Vergote, la experiencia de lo sagrado, es una verdadera experiencia de lo existencial de profundidad, de duración, de lo que trasciende al individuo y de la plenitud. “...la experiencia de lo sagrado depende de una psicología más evolucionada como también las especulaciones de la religiones deidistas.” (pp. 104).

Noguera y Sandoval (1988), afirman que “Uno de los puntos fundamentales de este tipo de vivencias es que la experiencia religiosa debe ser fundamentalmente sensorial, porque

el hombre conocerá como suyo aquello que pueda percibir con sus cinco sentidos, no se conformará con explicaciones abstractas, interioristas o espiritualistas acerca del universo y de la naturaleza del hombre” (pp. 20). Desde este punto de vista, la vivencia se reduce a una experiencia meramente humana, ya que como aseguran los autores, es solo una interpretación humana.

Por otro lado, esto sagrado no siempre mantiene su contenido inicial, ya que es adaptada al momento particular de las sociedades, de tal manera que le sea significativo a cada hombre en su propia historia (Ibidem)

En el primer capítulo, se abordó el tema con E. Durkheim, sociólogo francés. Explica lo sagrado como una proyección simbólica de la identidad del clan o del grupo tribal. Se presenta como un conjunto de fuerzas creadas por la sociedad, un producto de la conciencia colectiva, es decir, el conjunto de creencias, sentimientos comunes, existentes entre los miembros de una sociedad. Lo sagrado aparece como un producto de la sociedad que se convierte en medio para el mantenimiento y prosecución de la misma. La religión en esta concepción no pasa de ser una administración de lo sagrado. Freud, analiza este aspecto en Tótem y tabú.

De acuerdo a O`dea, T. F. (1978), al citar a Durkheim, lo profano es el dominio de las experiencias rutinarias, es la esfera de la conducta adaptativa” mientras que lo sagrado “... es superior a lo profano en cuanto a dignidad y expresa seriedad superior.

En el otro polo se encuentra R. Otto, alemán, teólogo e historiador de las religiones, quien sitúa lo sagrado como un poder que va más allá del ámbito de lo humano. La vivencia de lo sagrado aporta al hombre tal confianza en él que descubre como su inseguridad (o limitación humana) se ve protegida por el Misterio, produciéndose una ruptura doble: hacia el interior

(una disposición interior, psicológica o vivencial) y hacia el exterior (una manifestación o rito de alcance social).

Para Eliade M. hay un hombre religioso que busca una relación con lo sagrado en la multiplicidad de las formas religiosas (Serantes, s. f.). Sin embargo, las experiencias religiosas profundas suelen ser privativas de pocos individuos: los fundadores de las religiones, los profetas, los santos; pero se comunican a todos los que se agrupan en torno de ellos. En el fondo, lo sagrado es «*la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano"*» Al manifestarse lo sagrado en esos objetos, éstos adquieren una dimensión sacral, que los hace mediadores de lo sagrado.

El símbolo es «la mejor formulación posible de una cosa relativamente desconocida». P. Ricoeur en el artículo *Divinidad y Experiencia* (s.f) lo ha dicho de un modo muy claro: el símbolo es «la condensación de un discurso infinito». Poseen una cierta fuerza que arrastra al hombre: fascinan, atraen, ponen en movimiento. Esa fuerza se atribuye al símbolo mismo.

Las religiones al expresarse mediante símbolos, expresan experiencias que, de otro modo, serían «inefables». Así, cada cosa nos «dice» algo, tienen un sentido, poseen un significado simbólico, cada cosa remite a otra, se enlaza con ella y forma una unidad

La experiencia religiosa de lo sagrado, tendría relación con los objetos, símbolos de los contenidos divinos. Aunque no necesariamente esto sagrado sea asociado a una divinidad, ya que lo sagrado, puede prescindir de ésta. En todas las culturas, existe lo sagrado, pero no necesariamente se refiere a un Dios. Una religión puede existir sin la concepción precisa de divinidad (Ej.: Budismo), pero no existe ninguna religión real sin la distinción entre “lo sagrado” y “lo profano” (Ibíd).

La veneración hacia la representación de lo sagrado, mediante un símbolo, mediador entre el hombre y su divinidad, complicaría el tema de estudio, ya que requeriría de una dedicación determinante al respecto.

En este punto, se nota que la experiencia de lo sagrado, contiene características de la experiencia religiosa, propuesta por García (op, cit), en cuanto a los símbolos, y diversas formas de acercarse a Dios, por otro lado, se entrelaza con la experiencia de Dios, en cuanto a la certeza de experimentarlo diariamente, en la vida cotidiana, transformando a la persona misma y en sus relaciones interpersonales.

Concluimos así, que la experiencia religiosa en general, cualquiera de sus formas comparten la relación del hombre con su Dios y, la manera en que lo vivencia. Esta relación del hombre con algo que esta fuera de Él, como superior, psicológicamente hablando, tendría que ser coherente con el pensamiento, actos, sentimientos y emociones.

3.3. Expresiones de la experiencia religiosa

Las formas de experiencia religiosa, en común comparten un tipo de comunicación del hombre con su Dios. Cada una posee cualidades diferenciadas mínimamente, que podrían confundirse una de otras, optando por entrelazarlas indiferenciadamente. Esta observación es válida ante el estudio de los fenómenos o hechos experienciales. Al retomar, la relación hombre-Dios, se han mostrado algunas formas del porque de ésta, ahora dentro del porqué, simultáneamente aparece el cómo es la relación. Para atender al cómo, se presentan diversas conductas, muestra de las expresiones en que el hombre se relaciona con su Dios. Manifestación de esto se sustenta a lo largo de los siglos, mitos y ritos han sido creados por la religiosidad popular que pertenecen en buena parte a la cultura popular (Hortelano, 1990)

3.3.1. Culto, rito y fiesta

Las manifestaciones o expresiones de la experiencia religiosa, con su doble aspecto, interno y externo, ponen el punto final a la parte dedicada a experiencia religiosa. Se aborda la noción de *culto*, a las que se asocian las *de rito* y *de fiesta*. Todas ellas son expresiones externas y visibles de la relación que el ser humano entabla con la divinidad, que se caracteriza por mostrar reverencia y veneración y por tener además un marcado carácter comunitario y social (Sans, 2003).

El tiempo, el lugar, la organización del *culto* y las personas que intervienen en él y que lo dirigen son los elementos principales, así como el aspecto artístico presente en toda religión y especialmente reflejado en el culto. (Ibíd).

Hortelano (1990) considera dos expresiones importantes de la religiosidad, los cuales son: el mito y el rito. El *mito* es una abstracción de temas cruciales, una reflexión lógica para estudiar el origen de la existencia. En cambio, el *rito* es una acción simbólica de la cual se establece determinado tipo de relaciones entre los hombres y la divinidad.

El *rito*, por su parte, se sitúa en el interior del culto, disponiendo el modo de realizarlo de acuerdo con las prescripciones precisas. También, expresa con particular intensidad el carácter reiterativo y a la vez permanente de la actividad cultural y su vinculación con la tradición. Cabe mencionar que los términos rito, rituales, no son de fácil definición, si tomamos en cuenta la visión de etnólogos, sociólogos, psicólogos sociales, psicoanalistas, sin hablar del sentido común que a veces se utiliza (Sans, 2003).

Como lo afirma Maisonneuve (1991):

“Se podría decir que los ritos constituyen un sistema codificado específico que permite a personas y a grupos establecer una relación con un poder oculto o con un ser divino o con sus sustitutos sobrenaturales o seculares (ideales).” (pp. 14).

Boyer, P. (2002) en su estudio sobre los ritos, concuerda en que es una manera de establecer comunicación con los dioses o espíritus, con el fin de pedirles ayuda, rendirles culto o mostrarles lealtad, y que la única diferencia entre los rituales no religiosos sería la relación con agentes sobrenaturales, pero también nos dice que estos existen en todos los grupos humanos y tienen características en común. Sin embargo, una de las características que los distingue de un acto ordinario son las reglas específicas que organizan su realización:

- Cada participante adopta una función o papel.
- El lugar es especial
- Cada acto se realiza de manera especial
- Los instrumentos usados son objetos especiales, poseen un significado particular, no pueden ser reemplazados por sustitutos más convenientes
- El orden de los actos (guión) es muy particular (pp. 370-372).

Al revisar cientos de secuencias ritualistas con descripciones clínicas Fiske, A. (citado en Boyer. 2002), dice que las similitudes entre ritual y la conducta obsesiva son mucho más profundas que la mera repetición de actos poco prácticos. Así mismo, existe una relación sorprendente en los conceptos y los estados emocionales que se activan.

La influencia de Freud sobre Boyer (2002) es notoria, ya que mucha de las personas se dan cuenta de lo irracional de su compulsión, sin embargo, sienten que no pueden evitarlo. Es

superior a sus fuerzas el dejar de hacer toda la secuencia. De hecho el no llevar a cabo exacto el acto genera angustia. Parece ser que estos actos se relacionan con la preocupación de la gente por la pureza y la contaminación, que se puede evitar realizando estos actos específicos, a pesar de que estos actos particulares no tengan una clara representación de los resultados. También existe un sentimiento de peligro si no se lleva a cabo secuencialmente o existe una desviación en el guión establecido.

Por su parte, Fromm (1997), dice que el hombre no sólo necesita de un marco de orientación que de sentido a la existencia y que se comparta con otros, sino que también se tiene la necesidad de expresar los valores dominantes, mediante *actos* compartidos con otros. Para él, un ritual es un *acto compartido que expresa tendencias comunes que tienen su raíz en valores comunes*.

Dentro de las formas religiosas se encuentran las *fiestas patronales*, Noguera y Sandoval (1988), cuyos fines son de culto, se promueve el prestigio social dentro de un sistema, funciona como desahogo colectivo, forma una identificación e integración del grupo, además de nivelar el poder y la riqueza.

La fiesta, manifiesta el culto en todo su esplendor y tiene en su núcleo un carácter hondamente religioso. La fiesta interrumpe el ciclo puramente profano del discurrir temporal, trascendiéndolo y dotando de sentido diferente a los acontecimientos de la vida, que gira en torno al ciclo festivo constituido por las diferentes fiestas y celebraciones que jalonan el curso del año natural. (Boyer, 2002).

Octavio Paz, en *el laberinto de la soledad* (2002) refiere que las fiestas son una expresión de la sociedad en donde se recrean, es una inversión que suscita un gasto, siempre con miras a la abundancia. En ésta, lo importante es la comunión de sus semejantes y de sus

valores que le dan sentido a su existencia religiosa o política. La fiesta, particularmente la mexicana, diciendo que en la vida diaria el mexicano se oculta, pero en ésta se disparas es la liberación de los impulsos internos que se hayan sin salida encontrando momentáneamente su expresión en la fiesta.

Se entiende por lo tanto que, el culto es la manifestación central a la cual se venera, el rito es el acto dentro del culto, que contiene un proceso en favor de la representación del culto y la fiesta es un estado que irrumpe la cotidianeidad de los actos hacia el culto, sería una celebración del culto en su máximo esplendor.

3.3.2. La oración

“... la oración es el grito del hombre amenazado...”

(Vergote. 1969)

Existen diversas formas de acercarse a Dios (Hortelano, 1990), la oración es una de ellas y, en términos religiosos puede entenderse como una constante y un factor esencial de la vida religiosa, que adquiere formas muy variadas. La oración surge de la necesidad que el sujeto tiene de expresar sus afectos, sentimientos y necesidades, pero no se reduce a ser expresión, es decir, no puede entenderse como un simple impulso de escape o liberación, sino que se dirige a una instancia más elevada y pura, con la que el sujeto se sabe íntimamente relacionado y a la que alaba, agradece, muestra reverencia, suplica o manifiesta su temor.

Es la expresión de *uno mismo*, de acuerdo a Blay (1991), de lo que se siente, se vive, piensa, desea, de lo que se teme, de lo que se tiene por sentido y valor. Esta implica un nivel superior de conciencia, en donde la plena confianza juega un papel fundamental. Cuando la persona comienza a practicar la oración, puede usar imágenes, como la representación de

Cristo, como medio de ser eficaz, pero en la medida en que se adquiere práctica, automáticamente, no se necesitará de un aspecto sensible, e imaginativo de la figura representada.

Por eso, la oración es auténtico diálogo entre el *yo* y el *Tú* divino, es decir, entre dos realidades personales, que da lugar a una comunicación que aspira a la comunión. La intensidad de la oración se manifiesta también en el aspecto extensional, en cuanto afecta a la disposición del cuerpo y a la postura que se adopta para orar.

Como lo menciona Pöll, W. (1969) la oración es una forma de ir a Dios, en donde el ánimo se eleva, es decir, que la esfera afectiva esta dirigida principalmente hacia Dios.

Vergote (1969) parafraseando a Freud, menciona que la oración es el grito del hombre amenazado. Recordando así, sobre las tendencias arcaicas de desprotección, lo que lo lleva a proyectar ese sentimiento hacia el todo poderoso. De esta manera hace objeto de conjuros y oraciones mágicas, para que realice aquello que se sabe incapaz de realizar.

3.3.3. Ofrenda y sacrificio

*“Los sacrificios y las ofrendas
compran o calman a los dioses.”*

(Octavio Paz, 2002)

Por último, existen dos aspectos de la religión, muy relacionados y presentes en casi todas las religiones: la ofrenda y el sacrificio. Se trata de actitudes hondamente humanas que, cuando se pone en relación con lo sagrado, comporta una actitud de reconocimiento de la superioridad de lo divino y de sometimiento a él (Sans, 2003).

En tótem y tabú, Freud, analiza los orígenes de la religión y concluye que se produce a partir del complejo edípico. Más adelante, en sus palabras, dice que: “sacrificio y festividad coinciden en todos los pueblos; todo sacrificio conlleva una fiesta, y ninguna fiesta puede realizarse sin sacrificio” (Freud, 1913-14/1976, pp. 136)

El *sacrificio* se puede considerar como un modo particular y específico de la ofrenda, en el que se destruye la víctima, para significar así de modo más fuerte lo exclusivo de la dedicación que de ella se hace. Sacrificio y ofrenda son formas de culto que se revisten de un ritual propio, que suele tener por lo general un carácter purificadorio (Ibíd).

Encontramos en Boyer (2002) que el *sacrificio* es una forma de ritual religioso:

“En todo el mundo se otorgan animales y otras ofrendas a los dioses, espíritus o ancestros, para evitar las enfermedades, asegurar las buenas cosechas, hacer que llueva o de manera general para realizar actos propiciatorios” (pp. 386).

Así también, los *sacrificios* en comparación con otras ceremonias adquieren un grado de importancia, estas pueden variar dependiendo el lugar o la temporada. La justificación para llevarlos a cabo es invariablemente el beneficio, puede ser para evitar una catástrofe, enfermedad, o que la prosperidad se mantenga. También se llevan a cabo con el espíritu de compartir, sin ninguna condición, al contrario del intercambio social normal.

El acto del sacrificio de acuerdo a Ayala y Valenti (1989), hace surgir el instante en que lo divino se hace presente, es la llamada coacción dirigida sobre esa realidad escondida para que aparezca. En este se establece, un espacio vital del hombre, en donde la importancia radica en la manifestación de Dios, es mediante este acto que se le cita, para mantener contacto con Él, ya que no se le puede ver, pero se cree, esta presente. De esta forma, el fiel se ha hecho

acreedor a la obtención de la potencia de Dios, esperando que le pague la deuda que han contraído con Él, colmando así sus votos, reestableciendo un equilibrio que su generosidad desinteresada ha comprometido en provecho con ellos. Debido a que la mayor parte de los sacrificios están determinados por las costumbres religiosas y que la institución se supone proviene de una autoridad divina, si el sacrificio se ejecutó debidamente, el sacrificador está seguro de que tanto como él y su ofrenda son aceptados.

Urbano Alonso (citado en Beuchot, 1991) asegura que el instinto de conservación y el narcisismo, originando la creencia y la nostalgia del padre, darían origen y explicarían las prácticas sacrificiales del culto religioso, los preceptos morales y la idealización atribuida por los creyentes a Dios.

De acuerdo a Maisonneuve (1991), la forma más simple del sacrificio es la ofrenda, que puede ser dirigida a Dios (para captar su benevolencia), un santo (intercesores ante Dios), etc., y que pueden ser monumentos, dones de alimentos o bebidas, objetos, esencias, flores o velas.

Así entonces, la experiencia religiosa queda explicada como la forma en que el hombre se relaciona con Dios, en diferentes grados de profundidad al experimentarlo, de interpretarlo y expresarlo. De tal manera que, tanto las formas como las expresiones de la experiencia religiosa no aparecen en estado puro que las pueda diferenciar nítidamente, refiriendo que se encuentran mezcladas unas con otras, tal vez el reconocimiento de lo expuesto en este capítulo radique en la intensidad en que se presenten, es decir, cual es más notoria, dejando a relucir características diferenciales. De la misma manera en que el hombre creyente asume una interpretación personal de su experiencia religiosa, la psicología explica su comportamiento en función de él mismo y no de lo que Dios hace, ya que este último no es tema directo a investigar. Antes bien, la representación significativa de Dios, en su experiencia religiosa

denota características psicológicas de interrelación de la persona-persona, en donde Dios se mezcla entre estas, y se pierde entre ellas y que a lo mucho se convierte en un vestigio de lo inefable como lo diría Wittgenstein (citado en Xirau, R., 1986).

CAPÍTULO 4

METODOLOGÍA

4.1. Problema de investigación

¿Cuál es la experiencia religiosa de los jóvenes católicos practicantes?

4.2. Objetivo

Analizar cuáles son los aspectos psicológicos de la experiencia religiosa en jóvenes practicantes de la religión católica.

4.3. Objetivos específicos

- Conocer y describir la percepción de los jóvenes católicos practicantes de su experiencia religiosa.
- Identificar el contenido psicológico de la experiencia religiosa analizando la información proporcionada por los jóvenes, mediante el método de “análisis de contenido”.

4.4. Muestra

El tipo de muestreo es conocido como dirigido, que de acuerdo a Sommer (2001) apunta a los individuos que se consideran más relevantes para el tema de investigación.

Participaron 20 jóvenes, 17 mujeres y 3 hombres (no se hizo distinción de sexo). Catorce pertenecen a la “Parroquia de la Resurrección” y seis a la “Parroquia de Espíritu Santo”.

Para ser entrevistados, se consideraron tres *criterios de inclusión*:

- a) Que fueran practicantes activos de su religión pertenecientes a las dos parroquias.
- b) Que tuvieran de 20 a 25 años.
- c) Que desearan participar en la investigación.

La muestra quedó sesgada al sexo femenino porque se encontró que en estas parroquias había más mujeres practicantes que hombres.

4.5. Instrumento

Como instrumento se usó la *entrevista a profundidad de tipo inestructurado* (Taylor y Bogdan, 1987), misma que es considerada la segunda en importancia en la investigación cualitativa. Como técnica permite obtener información mediante la conversación profesional con una o varias personas para un estudio analítico de investigación, de tal forma que el o los individuos transmitan oralmente al entrevistador su definición personal de la situación (Ruiz, O, J. I., y Ispizua, M. A. 1989)

En la *entrevista a profundidad de tipo inestructurado*, todos los entrevistados reciben las mismas preguntas, aunque el orden de éstas puede diferir de una persona a otra y se caracteriza por tres aspectos: a) el relato desde su punto de vista, de un suceso que ha experimentado; b) el contexto natural que da forma al relato y crea una situación social para que pueda tener lugar; c) en este relato el entrevistador desempeña el papel de facilitador (Sommer y Sommer, 2001.).

Basado en este instrumento, se formularon preguntas básicas para iniciarla, sin embargo, se concedió plena libertad de expresión y habilidad en el momento para profundizar en las percepciones que cada sujeto relataba en su experiencia personal. Tales preguntas fueron: ¿Cuál ha sido/es tu experiencia religiosa? ¿Cómo vives tu experiencia religiosa? ¿Qué es para ti la práctica religiosa? ¿Qué significa para ti la experiencia religiosa? ¿Cómo describirías la práctica que has tenido en la religión? ¿Qué es lo que has encontrado? ¿Cómo es que te integraste a la religión? y ¿Cómo te has sentido?, entre otras.

Las entrevistas duraron en promedio una hora dejando que se expresaran con libertad. Por otro lado, se mantuvo la confidencialidad de los participantes, a pesar de que no mostraron objeción en que aparecieran sus nombres. La referencia de sus palabras textuales queda expuesta en letras cursivas en los capítulos de resultados y discusión.

4.6. Procedimiento

Se acudió a dos parroquias: “Parroquia de la Resurrección”, ubicada en la Calle Tecoh No. 518 Col. Pedregal de San Nicolás Del. Tlalpan Mex., .D.F. y, La “Parroquia del Espíritu Santo”, localizada en Av. Unidad Modelo 166 Col. Unidad Modelo Del. Iztapalapa Méx., D.F.

En la “Parroquia de la Resurrección”, personalmente, se expuso el objetivo de la tesis al Párroco responsable, quien inmediatamente accedió a la petición, contactando a los encargados del ministerio de jóvenes. De igual manera, al encargado del ministerio, se expuso el objetivo, mencionando la anterior aprobación obtenida. El encargado de ministerio juvenil presentó a los jóvenes disponibles a participar el día posterior y con quienes se acordaron citas en el transcurso de la semana. Los mismos participantes presentaron a otros jóvenes que participarían. Esto es conocido como técnica “bola de nieve”: “conocer a algunos informantes y lograr que ellos nos presenten a otros.” (Taylor y Bogdan. 1987). Las citas posteriores se realizaron vía telefónica y personalmente al acudir a las actividades de la parroquia; se accedió al lugar, día y hora, de acuerdo mutuo.

En la “Parroquia del Espíritu Santo”, vía telefónica, se le dieron los pormenores al encargado del ministerio de jóvenes, que a su petición, se redactaron dos cartas dirigidas al mismo y al Párroco responsable, en donde se mencionaron los objetivos de dicha investigación.

Por el mismo medio de enlace, se acordaron dos sábados para realizar las entrevistas. El encargado del ministerio, otorgó el número telefónico de su alterno, quien localizó y citó a los

jóvenes los días mencionados. El primer sábado de entrevistas se entregaron las cartas de petición. Posteriormente, se realizaron las entrevistas. El sábado siguiente se realizaron las entrevistas restantes; se accedió al lugar, día y hora, de acuerdo mutuo.

La *recolección de datos* se obtuvo con el instrumento entrevista a profundidad ya mencionada. Se realizaron un total de 20 entrevistas formales (adaptadas a los medios disponibles para la investigación) 14 en la “Parroquia de la Resurrección” y 6 en la “Parroquia del Espíritu Santo”, se grabaron en audiocassette para ser transcritas literalmente. “Un grabador permite al entrevistador captar mucho más que si reposara únicamente sobre su memoria.” (Taylor y Bogdan. 1987. pp. 130).

Los jóvenes pertenecientes de la “Parroquia de la Resurrección” fueron entrevistados en:

- a) El salón de la parroquia (prestado para los fines),
- b) En la nave (lugar en donde se realizan las misas),
- c) En sus casas, y
- d) La casa del autor de esta tesis.

Los jóvenes pertenecientes a la “Parroquia del Espíritu Santo” fueron entrevistados en:

- a) Salones interiores a la Parroquia,
- b) Jardín interior de la Parroquia, y
- c) Jardín alterno a la recepción de la Parroquia.

4.7. Análisis de datos

La investigación cualitativa, se remite a un método de investigación que toma en cuenta la información proporcionada por los sujetos participantes, dentro de su contexto cotidiano, sin omitir en lo posible elemento alguno. Esto con el fin de enriquecer la investigación cualitativa

sin que se inmiscuya observaciones personales a pesar de ser interpretativo de la información recabada. (Gogin, G. S. 2003).

Primero se utilizó el *análisis de contenido* (de tipo cualitativo) que de acuerdo a Álvarez J. (2004), es una manera de analizar cualquier forma de comunicación humana y a partir del examen de estos datos se realiza la *codificación*. En ésta se detectan y señalan los elementos relevantes del discurso verbal y no verbal, y a su vez éstos se agrupan en categorías de análisis” (163-164). De la Mora, (referencia personal, 2006), parafraseando a Taylor y Bogdan, explica que existen cuatro fases para este análisis:

1) *Preparación de los datos*: consiste en la transcripción de las entrevistas, realización de notas de análisis y codificación inicial, mientras se realiza la recolección de datos.

2) *Descubrimiento de categorías*: Se refiere a la búsqueda de temas importantes y emergentes.

3) *Codificación*: Es el proceso de organizar y analizar los datos para describir las categorías. *(Este apartado es de sumo interés, ya que representa el proceso en que las respuestas se reducen y clasifican en categorías específicas de respuestas (Sommer, 2001). Aún cuando la investigación dependió de diversos escenarios y personas, Taylor y Bogdan (1987) refieren que en la investigación cualitativa, aunque el grupo de investigación sea mínimo puede ser tan esclarecedor como una muestra grande. Así, la correcta codificación de los datos en categorías, justifica los resultados obtenidos.

4) *Relativizar el análisis*: Referente a la contextualización de los resultados con la pregunta de investigación, su interrelación y validez con la teoría.

Segundo, se utilizó la *teoría fundamentada*, propuesta por Glaser y Strauss (citado en Taylor y Bogdan, 1987), la cual es un método comparativo constante, por el cual el

investigador simultáneamente codifica y analiza datos para desarrollar conceptos. Babbie, E. (2000), menciona que además de proponer esquemas, temas o categorías comunes, este tipo de investigación es apropiado para temas que requieren ser estudiados en su escenario natural, tal como lo son las conductas religiosas. De la Mora (referencia personal, 2006), explica que de acuerdo a Strauss y Corbin, es a partir de la información recabada que se construye una teoría o modelo paradigmático y que se puede esquematizar con el fin de explicar el proceso del fenómeno que se estudia.

A partir de lo anterior, se elaboró un *esquema gráfico o explicativo* que representa la codificación de forma integral y organizada, originada en el proceso de codificación de categorías del análisis de contenido. John y Lyn Lofland citado en Babbie (2000), propone seis formas de buscar esquemas en el tema de estudio para imponer un sentido, tales como: la frecuencia, magnitudes, estructuras, procesos, causas y consecuencias. Para la presente investigación nos interesan las *estructuras*, por definición, este tipo hace referencia a que clases existen y como se relacionan una con otras y que surgen a partir de los datos obtenidos y clasificados en categorías según la constancia de aparición en la muestra estudiada. De esta manera, este método complementó el mismo objetivo del método análisis de contenido.

Los datos fueron validados mediante el procedimiento de la *Triangulación* (“técnica de confiabilidad”, de acuerdo a Ruiz, [1989]), consiste en combinar en un estudio, distintos métodos o fuentes de datos, contrastando unos con otros para confirmar datos e interpretaciones (Denzin, citado en Taylor y Bogdan, 1996. pp. 92). De acuerdo a De la Mora (2003) es un proceso indirecto para analizar y, principalmente para corroborar la confiabilidad y validez de nuestros resultados, comparando los resultados obtenidos con la teoría revisada de otros investigadores, ya sea para confirmar o no, nuestro análisis.

CAPÍTULO 5

RESULTADOS

5.1. La experiencia religiosa en jóvenes católicos practicantes

De las entrevistas realizadas a los jóvenes que participaron, se recopiló información y a partir de ésta se clasificaron los datos en categorías (codificación), resumiéndolas en un *esquema explicativo*, mismo que se presenta en este capítulo.

Los jóvenes concuerdan en que la experiencia religiosa es un proceso, ya que comienzan a ejercer su religión desde pequeños, cambiando progresivamente, sus creencias, fe en Dios y, comportamiento religioso. Los resultados explican que ellos entienden su experiencia religiosa como la forma en que experimentan y practican su religiosidad, es decir, la subjetividad de cada uno al vivenciar sus prácticas religiosas, como el asistir a misas, retiros, participar en misiones, etc. A través de su experiencia religiosa, hace que conciben la vida dentro de los parámetros religiosos, siendo posible a través de la vivencia personal de Dios, que es el fin general que persiguen los jóvenes.

El esquema gráfico de la experiencia religiosa está formado, por cinco categorías, en la que cada una toma un hecho importante que caracteriza a la experiencia religiosa: **Influencia, Necesidad, Continuidad, Distanciamiento y Reintegración.**

La experiencia religiosa de los jóvenes comienza en su infancia, en la cual se da un primer acercamiento a la religión, caracterizada por la *influencia*, primera categoría de éste análisis de alguien cercano a los jóvenes, la costumbre u obligación y la cultura religiosa. En la adolescencia, un segundo acercamiento a la religión, es constatado a través de un proceso de integración más conciente y voluntario, destacando la *necesidad* en primera instancia y el cambio adquirido a través de la primera, siendo otra categoría importante. Después se da una

continuidad en su experiencia religiosa. En la penúltima, encontramos el *distanciamiento* que se produce después de haberse integrado a su religión. Este se da por diferentes motivos personales, siendo el parámetro general, la experiencia negativa por “*cosas mundanas*”. Es decir, cada uno deja de practicar su religión con desinterés a pesar de estar practicándola. En la última categoría, después de la experiencia negativa que los aleja de su práctica religiosa, experimentan *arrepentimiento* con sentimientos de culpa y vergüenza lo que los lleva a **reintegrarse** nuevamente a su contexto religioso.

La clasificación de las categorías se creó a partir del análisis del contenido de las entrevistas a los jóvenes. Una vez organizadas estas categorías, se formó el modelo explicativo de su experiencia, conformado por las frases y expresiones obtenidas de ellos, que de acuerdo a Strauss y Corbin una vez realizado este proceso el esquema da una estructura temporal (historia) y dinámica que relaciona a todas y cada una de las categorías entre sí, por lo tanto la estructura del modelo explicativo es tomada de igual forma, del contenido de los participantes (De la Mora, referencia personal, 2006).

A continuación, se presenta gráficamente el modelo explicativo que facilita la comprensión de este apartado.

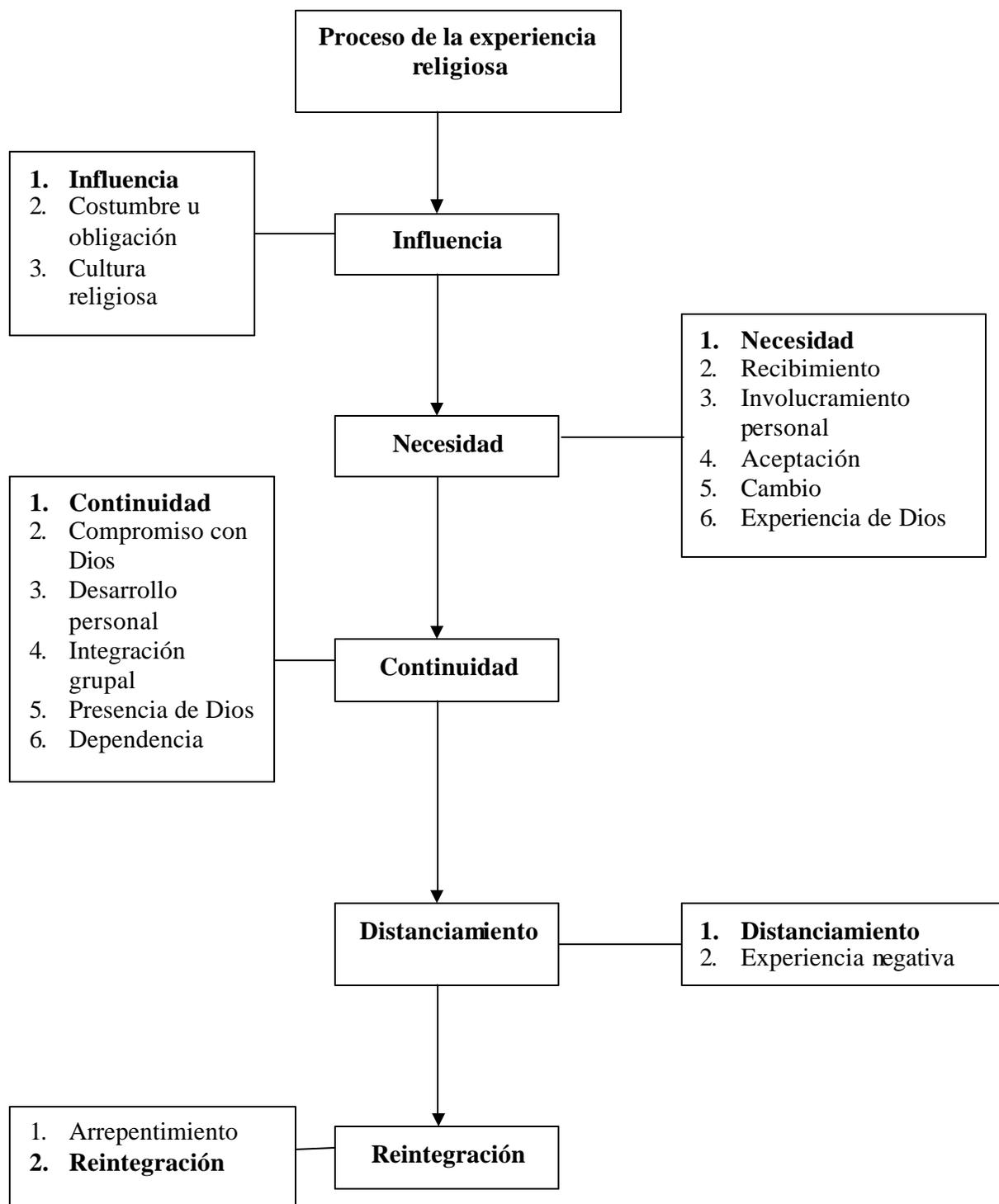


Figura 1 Esquema gráfico del modelo explicativo del proceso en la experiencia religiosa de los jóvenes.

5.1.1. Explicación del modelo: El proceso de la experiencia religiosa

Este modelo es fácil en su comprensión, ya que contiene un lenguaje cotidiano de los entrevistados, por lo que no se requiere grandes conocimientos, lo que le hace accesible.

El modelo está formado por cinco categorías, y cada una se divide en subcategorías, con el objetivo de explicar características y componentes de las categorías centrales de la experiencia religiosa.

Para nombrar las categorías centrales se tomó el título de una subcategoría que destaca por su importancia sobre las demás. Así, la categoría central, lleva el mismo título que una de sus subcategorías.

La primera categoría central, *influencia*, se conforma por tres subcategorías:

1. Influencia,
2. Costumbre u obligación, y
3. Cultura religiosa.

La subcategoría, *influencia*, la cual también es el componente central de la categoría, consiste en la importancia que tienen las personas cercanas a los jóvenes y que adquieren un papel relevante en su primer acercamiento a su experiencia religiosa. La segunda, *costumbre u obligación*, es la manera en que se les inculcaba la religión, a pesar de su oposición y que carecía de significado relevante para ellos. La tercera, *Cultura religiosa*, se refiere al contexto religioso que se pertenece y que ha sido heredado a través de generaciones siendo de mayor predominancia en México, el catolicismo.

La segunda categoría central, *Necesidad*, esta conformada por seis subcategorías:

1. Necesidad,
2. Recibimiento,
3. Involucramiento personal,
4. Aceptación,
5. Cambio, y
6. Experiencia de Dios

Esta categoría se caracteriza por un segundo acercamiento de los jóvenes a la religión. Los motivos y condiciones en que los jóvenes se involucran y al ser un acto voluntario, experimentan un cambio en sus vidas y que es atribuido a Dios. Como consecuencia, su involucramiento a la religión es intenso y adquiere un significado diferente a partir de vivir un proceso de integración a su religión.

La tercera categoría central, *Continuidad*, se conforma por seis subcategorías:

1. Continuidad,
2. Compromiso con Dios,
3. Desarrollo personal,
4. Integración grupal,
5. Presencia de Dios, y
6. Dependencia.

La categoría se distingue por la continuidad que los jóvenes tienen en su experiencia religiosa, dentro de su religión. Una forma de mantenerse constantes es la participación en las actividades y servicios que su parroquia les ofrece. A través de ello, encuentran un desarrollo

personal, además de un sentido diferente a sus vidas y cosas. Posteriormente, se explica en que consiste cada una.

La cuarta categoría central, *distanciamiento*, se conforma por dos subcategorías:

1. Distanciamiento, y
2. Experiencia negativa

Esta penúltima categoría, se caracteriza por la interrupción en la continuidad de su práctica religiosa, parcialmente. Esta parcialidad se produce diversos motivos. Esto los lleva considerar que algo anda mal, una experiencia negativa, esta es una percepción negativa de lo que habían aceptado ante Dios y de Él mismo.

La quinta categoría central, *Reintegración*, se conforma por dos subcategorías:

1. Arrepentimiento, y
2. Reintegración.

Esta última categoría, después de haberse alejado parcialmente de su religiosidad, muestran *arrepentimiento*, acompañado de culpa, vergüenza y enojo. En tal estado emocional personal, y su necesidad de apoyo, lo encuentran nuevamente en su contexto religioso, interpretando que es Dios quien los busca de diversas formas, reintegrándose nuevamente.

Las categorías y subcategorías componen en su conjunto el modelo explicativo de la experiencia religiosa en los jóvenes practicantes, y se explica con mayor detalle en el siguiente apartado.

Cabe mencionar la forma en que están comprendidas las categorías y subcategorías, están expresadas de acuerdo a las entrevistas, por lo que cada una conlleva una interrelación explícita e implícita.

La explicación de cada categoría y subcategoría del modelo (validado con la teoría de la Triangulación, surgido de la teoría fundamentada y del análisis de contenido, basados en la fenomenológica), que continuación se presenta, está diseñada de manera organizada, con el fin de comprenderlas con mayor facilidad. Primeramente, de manera general, se hace referencia al contenido de la categoría. Posteriormente, se aborda detenidamente el contenido de cada una de las partes que conforman la categoría central.

5.2. INFLUENCIA

La primera categoría, al igual que todas, fue extraída de las entrevistas realizadas a los jóvenes, reconociéndola como: primer acercamiento a la religión. Ellos mismos, refieren que *su experiencia religiosa se remonta hasta su infancia*.

Al profundizar en la primera categoría, se encontró que había tres características constantes y que fue necesario establecerlas por separado, resumiéndolas a tres subcategorías, a saber:

- 1) **Influencia.** Encontramos que, personas cercanas a los jóvenes son los antecesores a su experiencia, y el grado de importancia, en cuanto a influencia, de más a menos son: A) Personas primarias: 1) Padres, 2) familiares o amigos. B) Personas secundarias: Sacerdotes o monjas y misioneros.
- 2) **Costumbres u obligación.** Son las prácticas o actividades religiosas influenciadas u obligatorias que realizaban en su parroquia y su actitud ante estas actividades.
- 3) **Cultura religiosa.** Esta es la referida al marco sociocultural al que pertenecen los involucrados y referidos en esta categoría y que sabemos, es la religión predominante en México.

Al conjugar estos aspectos de la primera categoría, “el primer acercamiento”, a continuación se ilustra con mayor amplitud estas subcategorías.

5.2.1. Influencia

Al iniciar con la pregunta: ¿Cual ha sido tu experiencia religiosa?, los jóvenes entrevistados responden inmediatamente, en su mayoría, que su experiencia religiosa comenzó desde pequeños. El inicio de su práctica es referida en la infancia, enmarcada por la influencia de algún adulto cercano a ellos, por ejemplo, los *padres* (ambos o uno de ellos), *un familiar o un amigo* (en el caso de los amigos se da en la adolescencia).

En la mayoría de los casos, son los padres quienes ejercen una marcada influencia en los jóvenes. En otros casos, los padres no tienen una inclinación hacia la religión y su participación es mínima (no están involucrados) siendo poco influyentes sobre sus hijos en este aspecto. Así mismo puede ser algún familiar como un abuelo, tíos, etc., el que influye en los jóvenes durante su infancia.

Sin embargo, los jóvenes tienen como modelo o referencia a alguien no tan cercano a ellos, como pueden ser *sacerdotes o misioneros*.

Por lo anterior, el inicio de la experiencia religiosa, fue determinante en primer lugar, por personas, cercanos ellos, a saber:

- a) **Personas primarias:** Son aquellas que mantuvieron una constante cercanía, tanto física como emocional en el contexto religioso. Estas personas, fueron los recuerdos más citados en los jóvenes y que en orden de importancia, son:
1). Padres, 2) Familiares o amigos.
- b) **Personas secundarias:** Son aquellas que también influyeron en la práctica religiosa de los jóvenes y que no existía un lazo afectivo como en las primeras

personas. Estas fueron: sacerdotes, monjas o misioneros y personas que pertenecían al servicio parroquial.

En ambos puntos, estas personas comparten algo en común: todos fueron (o son) practicantes activos de la religión y de alguna manera determinaron el acercamiento de los jóvenes en su religión.

5.2.2. Costumbre u obligación

El inicio de la experiencia religiosa, como ya hemos revisado, fue en muchos de los casos, durante la infancia. Lo que siguió, fue preguntarse sobre la forma de cómo eran influenciados. Es decir, *qué es lo que hacían y qué pensaban de esto*.

Atendiendo al qué, encontramos actividades diversas como: *asistir a catecismo, acudir a misa, acompañar a retiros, rezar, etc.*

En el catecismo se relacionaban con otros niños de su edad, generalmente. Aprendían de memoria *los mandamientos*, la *creencia en Dios*: cómo es Dios, quién es Dios y lo que tienen que hacer, *rezar, etc.*

De importancia especial, mencionamos el rito de la *misa*, puesto que, acudían regularmente cada domingo, acompañando a sus padres.

Otra actividad, era *acudir a retiros*. En este caso, acompañaban a un familiar o a sus padres, al no tener otra alternativa de ser cuidados por otro adulto. Cuando atravesaban la adolescencia, hacían retiros o acudían a comunidad.

Estas actividades, en las que participaban, eran llevadas a cabo por la *obligación* que sentían hacia sus padres o simplemente por que no tenían otra actividad por hacer.

Así entonces, dicen que su asistencia o creencia en Dios: *no era conciente*, y muchas veces era el grupo de personas por el que asistían (catecismo), ya que de alguna manera los

motivaba a asistir. De otra forma, *era una obligación, un compromiso*, más que nada con los padres, por que no tenían otra opción.

Ante esta *percepción* de ser obligados a hacerlo de manera involuntaria, se generaba una serie de sentimientos que, *carecían de significado*, mostrando cierto *desagrado y oposición* a las personas que los obligaban. En general, las costumbres religiosas y la obligación de seguirlas fue parte importante del proceso de la experiencia religiosa de los jóvenes.

5.2.3. Cultura religiosa

Se ha mostrado cuán influyentes son las personas afectivamente cercanas a los jóvenes y, de alguna forma las actividades a las que fueron *obligados* a hacer. Continuando con esta línea, resalta una *tercera característica*, de suma importancia, en la experiencia religiosa de los jóvenes y que, sin ser mencionada concretamente, implícitamente aparece. Esta condición expuesta, es reconocida en la misma forma en que fueron extraídas las anteriores subcategorías. Se refiere a la herencia o cultura religiosa a la que *pertenecen tanto los padres, familiares y amigos, como los religiosos*. Los jóvenes, al mencionar que fue por obligación, por acuerdos o porque tenían que asistir, se dedujo que no puede existir tal condicionamiento sin que el que lo aplica esté inmiscuido en ese contexto. Por otro lado, hubo quien decía que sus padres eran practicantes o que por lo menos eran creyentes.

Las personas que influyeron en los jóvenes, por lo tanto, y necesariamente *profesaban la religión* a la que pertenecen. En este sentido, a través del proceso de socialización les fue *transmitida* a estas personas, ya que, pertenecen actualmente a la *religión predominante* en este país, que es la católica.

Las personas que acercaron a los jóvenes a la religión católica provenían de este mismo contexto. Ellos asistían a misa cada domingo *ocasionalmente cuando habían fiestas a celebrar*

a través de la iglesia como: bodas, quince años, bautizos; o cada domingo, pero igualmente con la misma actitud de los jóvenes, por *costumbre*. En este sentido, la importancia del día festejado era la *convivencia* posterior al rito en la iglesia y no el simbolismo representado en el festejo.

Así, los adultos cercanos o personas influyentes en los jóvenes al pertenecer a un *grupo religioso* y ser su *marco de referencia culturalmente adoptado*, primeramente los enseñaron a integrarse a este grupo y posteriormente ellos mismos se involucran de manera *más consciente (voluntariamente)*.

5.3. NECESIDAD

En el apartado anterior, se abordaron las condiciones influyentes en los jóvenes, como las personas que juegan un papel importante en su entorno, así como el medio sociocultural que los lleva a su acercamiento, en un primer momento. Sin embargo, en este momento, *el joven es quien decide aceptar o no a Dios*.

Esta categoría se compone por seis subcategorías, y cada una contextualiza en profundidad a la categoría central.

- 1) **Necesidad.** Se refiere a las motivaciones personales que los jóvenes tienen para involucrarse a su religión.
- 2) **Recibimiento,** a través de misioneros se les dice que *Dios los ama y los acepta incondicionalmente, así como son*.
- 3) **Involucramiento personal.** Para llegar a una decisión personal, mencionan que *es necesario creer en Dios y aceptarlo*. Siendo así, un paso decisivo en su involucramiento personal con Dios y fundamental en su experiencia religiosa. Pero

se puede decir que los jóvenes tienen un proceso: Antes-durante-después. Todos se remiten a una sensación de vacío antes de realizar su *retiro*.

- 4) **Aceptación**, durante éste, no experimentan grandes cosas, solo paz y diversas percepciones del por qué están ahí. Después, aceptan o reafirman la creencia en Dios y comienzan a caminar a voluntad propia dentro de su religión. Como lo menciona la mayoría, *existe una entrega de su vida a Él*.
- 5) **Cambio**, la percepción de vida es diferente, al igual que sus actitudes en sus relaciones interpersonales. Existe una confianza en Dios y en ellos mismos
- 6) **Experiencia de Dios**, al creer en Él, *toda su vida la dejan a su disposición*. Esta confianza se hace presente al practicar su religiosidad. Confían en Dios, en lo que puede hacer por ellos. Le entregan metas, preocupaciones, alegrías, etc. Ésta confianza en Dios, los hace sentirse seguros.

En este proceso, se identifica un momento decisivo y de suma importancia, ya que se produce un *segundo acercamiento* a la religión y que se caracteriza por *el involucramiento personal* y no por influencia u obligación, es decir, un acto concientemente voluntario.

5.3.1 Necesidad

Es denominada como tal, puesto que cada uno menciona un motivo en particular, determinando *su decisión* al involucrarse en la práctica religiosa, de manera *personal*.

Cuando *reciben a Dios en el mensaje*, los jóvenes tienen una serie de motivaciones personales que los lleva a realizar un retiro. A pesar de que algunos jóvenes eran *obligados* o prestaban algún servicio en su parroquia, son diferentes los motivos, por el cual deciden involucrarse en la práctica religiosa *de manera personal*.

La sensación de que algo faltaba es unánime en los jóvenes entrevistados.

Algunos mencionan: *la sensación de vacío*: sentir que falta algo en sus vidas, y que todo lo que hacían, como beber alcohol, drogarse, ir a fiestas, el servicio prestado en la parroquia, no los llenaba, *sentían que algo faltaba*, careciendo así, de significado alguno. A pesar de sentirse momentáneamente bien, continuaban con esa sensación. *Por necesidad de comunicación con y de Dios o de consuelo*: Al igual que lo anterior, esta sensación, es que algo faltaba, de una necesidad de encontrar una solución a sus problemas o de ser escuchados o de hallar consuelo ante un problema.

Búsqueda de felicidad, es citada al haber vivido un evento traumático en donde *se perdió la felicidad* durante la infancia, por lo que se involucraron en drogadicción y alcoholismo. *Para cambiar su vida*, muestra la inconformidad y desgaste emocional en el que vivían, ya sea por su forma de vida o por lo que acontecía a su alrededor. En otro sentido, el deseo por querer cambiar, fue deseado al conocer una persona perteneciente a su parroquia, y que *testimoniaba que Dios había cambiado su vida*.

Por compromiso o por si las dudas: son los rastros de la influencia parental y la incertidumbre de la existencia de Dios y el desconocimiento de lo que implica involucrarse.

Quitarse las máscaras, fue un deseo de mostrarse más original y menos superfluo, la consolidación o búsqueda de identidad. *Hacerse más fiel*: muestran interés por mejorar y conocer su religión, un involucramiento deseado a través de percibir a los demás como era su vida después de hacer el retiro.

5.3.2. Recibimiento

Este momento, Recibimiento (*del mensaje*), como lo llaman los jóvenes, se contextualiza a continuación. Dentro de su parroquia existe una forma de practicar su religión,

conocido como Sistema Integral de Nueva Evangelización (Sine). Este sistema, tiene en uno de sus puntos importantes, el que gente ya involucrada, salga a las casas a dar el mensaje a su vez. Esta gente, que da los mensajes, ya experimentó este proceso, de recibir el mensaje (lo conocen como *Kerigma*), asistir al retiro, tener comunidad, etc.) A esto se le conoce como misión. Hay misión de jóvenes, adultos y niños. Las personas que participan son conocidas como misioneros.

Si bien se tenía un marco de referencia individual y cultural de la práctica religiosa y de una percepción particular en la experiencia religiosa, una pauta para *recibir a Dios* y tener un *encuentro con él*, fue imprescindible haber recibido el mensaje por parte de un misionero.

¿Qué es recibir el mensaje? Este es un momento, que a través de una persona, practicante de la religión, da el mensaje de Dios, en este caso, a los jóvenes y que les hicieron saber que: *Dios existe y pide conocerlo, Dios les ama incondicionalmente, Dios quiere la felicidad de uno, Dios les dará sentido a sus vidas, etc. El propósito del mensaje es que te invitan a ser una persona nueva, que vuelve a nacer, no en el plano biológico, sino en el plano espiritual.*

Ahora bien, en algunos casos, hubo quien recibió el mensaje por misioneros en su casa, otros lo recibieron al terminar el catecismo; el momento en que reciben el mensaje, es variado. En lo que sí se asegura son dos condiciones: A) Que alguien les *dio el mensaje*: misioneros, B) Y que dedicaron un *tiempo para recibirlo*: en su casa, en la casa de reunión, en sus parroquias, capillas o conventos.

La necesidad es una pauta de involucramiento personal, ya que cada uno busca complementar esa parte que desconocen y sienten les hace falta, y que *solo Dios puede llenar.*

5.3.3. Involucramiento personal

Al recibir el mensaje y tener un motivo (*algo falta*), reciben una preparación reuniéndose con otras personas por el mismo objetivo (casa de reunión).

La *casa de reunión*, es una preparación para el retiro, consiste en reunirse con otras personas que quieren o desean *aceptar a Dios en sus vidas*. Estas son reuniones informativas en donde *amplían más ese mensaje con citas bíblicas, con reflexiones, tú compartes, se hace oración espontánea*.

Sin embargo, aún existían ciertas dudas e incertidumbre por lo dicho y por continuar. Por ejemplo, una joven dijo que en estas reuniones le causaba risa por la forma en que rezaban los demás, como cantaban o que no entendía lo que les pasaba. Sin embargo, pensaban que los temas vistos eran buenos, que eran para confirmar el mensaje, por lo que seguían involucrándose a pesar de ciertas dudas.

El involucramiento personal es reconocido antes de este momento (segundo acercamiento), es decir, los jóvenes no pasan por alto su creencia en Dios, *el asistir a misa, a retiros, incluso ya en casa de reunión*. Esto nos habla de una *actividad real*, de una cierta involuntariedad en cuanto a presencia influenciada por los padres, manteniéndose al margen, de la entrega total. Este involucramiento es un límite expresado en dudas y oposición por integrarse *completamente a su religión*. Con cierta incertidumbre, algunos continúan, ya sea por lo mencionado en la primera categoría o por que desean, *conocer a Dios*, o llenar ese algo que dicen faltaba en sus vidas.

A diferencia de lo anterior, el tipo de involucramiento al que aquí nos referimos, es al que encierra lo anterior, pero con una mayor profundidad. Es decir, la voluntad de hacer lo que antes hacían por obligación, ahora lo hacen por voluntad propia. En la diversidad de la

experiencia religiosa que cada joven aporta es la profundidad en que participan, es el sentido adoptado, antes, durante y después de un proceso (el cual explicamos en esta categoría). Esta completitud es entendida por los jóvenes como *la entrega de su vida a Dios*. A pesar de que algunos fueron *invitados o incitados a continuar*, reconocemos la capacidad de decidir por continuar, dejando a un lado lo que pensaban negativamente. Esta actitud, es concretada por los motivos o necesidades que cada uno tenía (ver apartado anterior).

Así, al ser un acto voluntario, tener una preparación, su entrega personal adquiere otro sentido dentro de su religión, llenando ese *algo que faltaba*.

5.3.4. Aceptación

Es el evento importante o cumbre después de recibir el mensaje y de haberse preparado en *casa de reunión*. Aquí es donde *aceptaron completamente a Dios, le entregan su vida completamente*. Esto se lleva a cabo durante el *retiro*, en el cual ven *temas acerca de Dios, y de su religión*.

Lo importante *del retiro es tener un encuentro vivo con Dios*; aquí realizaron dinámicas, ritos, etc., este retiro espiritual lo refiere una joven de la siguiente manera: *Pues, es un momento en donde tú te apartas, lo que yo he vivido, sobre todo un momento y espacio específicos que tu te apartas de lo que estás haciendo cotidianamente para estar con Dios, y para que sea una expresión, sobretodo exterior, de algo que estas buscando anteriormente, bueno para mí es eso un retiro espiritual, decir, “hoy voy a dejar de hacer lo que estoy haciendo”, para ir a cierto lugar, a la capillita, a donde me fue convocado en este caso la parroquia, a escuchar algo a Dios, a buscarlo, a dejar que me encuentre*.

Este se realiza en dos fines de semana, en el primero ven temas acerca de Dios. El segundo es *el momento más fuerte*, por qué, les imponen las manos y se desprenden de muchas

cosas. En este momento, podemos decir que ocurre algo diferente en los jóvenes, según ellos, y que a partir de aquí su vida cambió.

Algunos jóvenes *comienzan a experimentar cambios*, a partir de la casa de reunión, en su manera de ser y en sus relaciones con los demás.

5.3.5. Cambio (conversión)

Como mencionamos, cada uno llega por diferentes motivos, que es lo que desean cambiar o experimentar. Como lo refiere una joven en particular, *cada quien vive su fe*.

El cambio que sienten no es perceptible en el retiro mismo, sino concluido éste. Lo que sí experimentan son diferentes cosas (como le dicen) y que serán abordadas en la subcategoría la experiencia de Dios.

Este proceso de preparación lo explica una joven de la siguiente forma: nos *dijeron... que no se trata de que sientan... se trata lo menos posible de mover sentimientos, emociones, recuerdos, por que no se trata, Dios no es, no es llorar, no es reír, no es estar alegre con cantos y alabanzas, no es correr en los retiros con dinámicas, no es ponerte todo en un mapa mental para que te lo aprendas perfectamente, no es, eso son medios para otras cosas. Pero Dios Cristo, Jesús, por si sólo puede transformar todo el universo, toda tu vida, sin necesidad de una sola sensación, por que después tu empiezas a experimentar la alegría y el gozo, cuando, cuando ves, bendiciones en tu vida, en tu familia, cuando tu empiezas a reaccionar distinto ante las cosas de la vida, que ante la muerte...*

Algunos dicen que *el cambio es gradual*, que va desde un proceso anterior al retiro y que continúa después de éste, con la diferencia de haber aceptado un mayor compromiso con Dios y por lo tanto una notable diferencia en sus vidas.

La percepción de la vida es uno de los cambios a los que se refieren los jóvenes, a partir del retiro y de haber aceptado a Dios, *entienden muchas cosas, la forma de ver las cosas es diferente, el valor que se les da a las cosas es diferente, encuentran sentido y reflexionan sobre su vida. Su vida ha cambiado y se sienten plenos, completos.*

Uno de los momentos cumbre de este cambio radica en que, cuando hacen un rito (liturgia penitencial: renuncia a Satanás y al pecado): perdonan a todos los que les han hecho daño: padres, familiares, amigos, etc., y que eso es una gran liberación.

Al *cambiar su percepción*, comienzan a adoptar *actitudes diferentes* con las personas, siendo más serviciales con los que necesitan ayuda, peleando menos con sus padres y hermanos, son más felices, se enojan menos, son más tolerantes, más sociables, etc.

Este *cambio de percepción* lo concretan más al *confiar plenamente en Dios*, en *cómo lo vería o haría Cristo, que hay alguien que los ama incondicionalmente, así como son.*

5.3.6. Experiencia de Dios

Aunado a lo anterior, durante el retiro (y principalmente, posterior a este), según los jóvenes y de acuerdo a lo dicho en la preparación, experimentan particularmente a un Dios como: *paz y calma, calor, liberación plena, libertad, perseverancia, necesidad de Dios, llenarse del amor de Dios, aceptación plena, sienten como les abraza.*

Lo que viven en el retiro es una *vivencia personal con Dios*. Cada uno tiene una experiencia diferente y en común comparten *su confianza en él*, que su vida ha cambiado y que afuera el mundo seguirá igual, pero que ahora tienen a Dios.

Esto puede quedar traducido como *la confianza atribuida a Dios*. Es una confianza que los *ha transformado o cambiado su vida*. Esta fe en Dios, es lo que ha llenado sus vidas, adquiriendo también otro significado.

5.4. CONTINUIDAD

Han terminado el retiro y sus vidas han cambiado, han encontrado a Dios, le han entregado su vida completamente, cada uno tuvo una experiencia personal de Dios definiéndolo por si mismos. Cada uno tuvo cambios en la percepción de vida, su relación con Dios, en su relación con los demás, ¿y que es lo que sigue?

Para esos momentos, y bajo una planeación previa al retiro de los jóvenes, lo que continuó fue *tercer bloque* y terminado este, la conocida como pequeña comunidad, (ellos la abrevian como comunidad) formándose por personas que terminaron el retiro, asistiendo semanalmente. El tercer bloque es la preparación para integrarse a una casa de oración. La casa de oración es la integración total a su práctica religiosa.

Pero la *continuidad* no sólo está referida a su pequeña comunidad, si no que también, tratan de llevarla a todos sus contextos. Y para lograrlo es importante tener el *compromiso con Dios*, ya que lo han aceptado en sus vidas. Por tal motivo la vivencia de los ritos ahora son vividos como diferentes a como los vivían antes de aceptar a Dios. Esto los lleva a desarrollarse dentro de los parámetros religiosos. Entramos entonces al *desarrollo personal*, mencionado por la mayoría de los jóvenes. Lo refieren como sentirse plenos, *llenos del amor de Dios*. Con esta percepción, se sienten *integrados al grupo* religioso, encuentran amistad, compañerismo, y por tal motivo su vida toma sentido y se sienten motivados. Por otro lado, sienten la *presencia de Dios* a cada momento, platicando con Él a través de la oración. Lo perciben en la alegría o en la dificultad. Es la confianza depositada en Él y la creencia de que actúa en sus vidas. Esto nos remite a una *dependencia*, en el sentido de preguntarle constantemente a Dios lo que deben hacer o constantemente hacen oración, y al no asistir a su

casa de reunión o a las actividades a las que son convocados se sienten asfixiados o que necesitan de Dios.

5.4.1. Continuidad

La continuidad también es referida como *permanecer en el camino de Dios*. Es decir, mantenerse constante en su práctica religiosa.

Posterior al retiro, lo que siguió fue integrarse a *tercer bloque*, que consiste en reunirse con otros jóvenes (o adultos) para ser preparados y guiados por coordinadores, en donde éstos les hacen saber que terminado el bloque, después de tres meses, se integrarán a una casa de oración (comunidad). Aquí también, hacen oración, ven los componentes de la comunidad como: números de integrantes, duración, día, servicios a los que se pueden integrar, etc.

Al terminar tercer bloque, se incorporan a *la comunidad*. Ésta se integra por personas que recién habían concluido *tercer bloque*. Aquí, leen temas (como citas bíblicas) acerca de su religión y de Dios: estos les ayudan *en su vida cotidiana*. Mencionan que hacen oración: en donde al iniciar agradecen y al final de la reunión hacen peticiones; edifican: si alguien tiene un problema o necesidad los demás dan su opinión para ayudar.

La continuidad es notoria al asistir a su comunidad, ir a misa cada domingo o entre semana, participar en las actividades que se le convocan: como misiones, prestar un servicio, confesarse, etc. Lo importante es la intención con la que asisten, todo lo hacen por Dios. Y no solamente es manifestada en y con los integrantes de su iglesia, sino también, es llevada fuera de ésta: *Dar testimonio de Dios*.

5.4.2. Compromiso con Dios

En este sentido, dicen que no hay una obligación, sino es un *compromiso personal*. Ellos deciden *creer en Dios*. Porque *Él tiene mucho que dar*. Lo único que el pide es que *lo*

dejes entrar en tu corazón. También, creen que *Dios te deja libre*, que *Él no esta para condicionar.* También al creer en Él, existe un compromiso, pero también *te ayuda a mantenerte, en las pruebas.*

La finalidad del compromiso personal con Dios, es *aceptarlo en la vida de cada quien.* Aceptar lo que les promete y dejarse guiar. Es buscar una realización personal dentro de los parámetros religiosos, *vivir el reino de Dios aquí en la tierra.*

Este tipo de compromiso, es reafirmado en el retiro, y a partir de ahí, *se comprometen a ser mejores y felices.* Este compromiso no es entendido como negativo, como una obligación, algo impuesto, sino como *algo voluntario y realizado con gusto.*

Entonces la continuidad se refiere a que participen y se integren a la iglesia, además de tenerlo (Dios) siempre presente en su vida religiosa como en sus actividades cotidianas.

5.4.3. Desarrollo personal

En este sentido, se *sienten completos.* Dios es todo para ellos. Dicen que han encontrado todo en su parroquia. Se sienten *integrados al grupo religioso*, a su casa de reunión. *Se promueve la realización personal*, de acuerdo a los fundamentos religiosos. En todos los contextos tratan de ser practicantes, no importando lo que los demás digan.

Este desarrollo personal, se promueve a través de asistir a retiros, pláticas, misas, prestar servicios, en su casa de oración, la confesión, la oración, leer la Biblia. Esto debe ser ejercido frecuentemente, como ellos lo llaman, *vivir y sentir a Dios.*

En relación a los valores, mencionan algunos, se adquieren unos por otros, es decir, sus valores son moralmente religiosos. Se le sigue dando una referencia a Dios, como total importancia. También, se le asigna como valor a lo que ellos llaman el recibir a Dios, se les da un valor diferente a las cosas, toman otro sentido.

En lo referente a *los ritos* remarcan que estos *son más vividos*, pues *toman otro sentido*. Anteriormente, cuando eran obligados, no le tomaban importancia, carecía de sentido, asistían por compromiso. Pero después, asisten porque les gusta, se sienten felices y sienten la presencia de Dios. Es una manera de acercarse a Él. De esta forma, lo van conociendo. “*Poco a poco te va enamorando*”.

A través de estos ritos mencionan un reconocimiento de Dios y dicen que también Él les habla de diferentes formas. Que lo importante es recibir a Dios y lo demás queda en otro término, por lo tanto el desarrollo personal es visto en términos de estar en armonía con Dios y con su grupo religioso.

5.4.4. Integración grupal

En su proceso de adherirse aún más a su religión, muestran agrado por integrarse a un grupo que comparta la misma percepción recién adquirida de Dios.

En este momento, comienzan a asistir de manera diferente a los eventos de la parroquia, pues Dios les ha cambiado su vida. Y dicen comprender muchas cosas.

En este apartado, se mencionan diversas modificaciones tanto en la conducta como en la manera de pensar. También, al cambiar su forma de ser, tiene consecuencias en sus contextos. Uno de ellos, que llama la atención es que, sus antiguos amigos, novias (os), no comprenden el por qué de asistir a una parroquia. Existe un distanciamiento con esos amigos y un acercamiento gradual con los integrantes de su parroquia. Es decir, gradualmente profundizan relaciones interpersonales con los que comparten y practican su religión. También, mencionan incompreensión de los que no son practicantes y que muchas veces son juzgados.

Una forma de vivir su religiosidad es mediante el prestar un servicio en la parroquia, asistir a comunidad, misas, etc., de manera personal, leen la Biblia y hacen oración, como medios de crecimiento hacia Dios.

En su comunidad, encuentran *compañerismo, ayuda mutua o recíproca* económica y espiritualmente, tienen un *seguimiento*, son *motivados*. Reafirman su confianza en Dios, a través de la adhesión total al su grupo.

5.4.5. Presencia de Dios

Para ellos, Dios se siente, habla y te busca de diferentes formas. Los entrevistados, poseen una historia particular a la que refieren de cómo los llama Dios. En una canción, con una persona, en hojas, en la Biblia, en la misa, etc.

Mencionan que experimentar a Dios, es bueno. Que lo pueden sentir y percibir ante una alegría (*fue Dios quien lo hizo*), un disgusto, una preocupación, una frustración (*Dios sabe por que no...*) sienten su mano y como influye en su vida cotidiana, “*él sabe como y porque actúa*”. Aquí se refieren a la confianza depositada en Él.

La presencia de Dios, la sienten ante una petición cotidiana o cuando algo no sale bien. Le preguntan por qué, se comunican con Él y Él responde, solo *debe haber disposición para escucharlo y dejarse encontrar*.

5.4.6. Dependencia

En esta dependencia, ellos manifiestan que lo que hacen lo *ponen en manos de Dios*, o se imaginan cómo pensaría, como lo vería o cómo actuaría Él. Es decir, su vida depende de él.

En algunos casos, mencionan que *quieren depender de Dios*, que ya no conciben su vida sin Él. Hablan de una plena confianza en Dios, pues es rey y es su Señor. Que Él esta con ellos y que nada puede pasar.

Siempre le preguntan lo que deben hacer, constantemente piensan en Él, o hacen oraciones durante el día, en cualquier lugar y momento.

Otro tipo de dependencia es la sentida hacia la comunidad, en donde no asistir a una reunión les produce malestar emocional, en general, empiezan a sentir un sentimiento de dependencia total a su religión, es decir, se sienten *asfixiados*, o sienten que *necesitan ir*.

5.5. DISTANCIAMIENTO

El involucramiento personal que los jóvenes tenían en su religión antes de hacer su retiro era menor en comparación a después de este. Dios, al cambiarles su vida sustancial o gradualmente, se percibió en su forma de ser, de pensar y de actuar (los jóvenes lo perciben, así como las personas cercanas a ellos). Podemos decir que fue un cambio a nivel personal, y, por ende, en sus relaciones interpersonales con padres, hermanos, familiares, amigos y con el grupo religioso. Su percepción de vida cambió.

Mostraban un seguimiento o continuidad después de realizar su retiro, acudiendo a misa con mayor frecuencia, a retiros y a su casa de oración.

Sin embargo, esta continuidad se vio interrumpida por circunstancias que se identifica como un *distanciamiento* en la participación en su iglesia. Una vez que integrados con mayor intensidad a su religiosidad y sentir la presencia de Dios, algunos jóvenes experimentaron un distanciamiento. El tipo de distanciamiento experimentado es diferente tanto en motivos como en intensidad. Por un lado hay quien se *aleja* parcialmente de su iglesia, es decir, quienes acuden esporádicamente ocupándose de otros aspectos de su vida como el noviazgo, la escuela y/o el trabajo y que en general fue interpretada como *haber cambiado a Dios*. Por otro lado, hubo jóvenes que su distanciamiento era expresando mediante la *sensación de que algo falta* o

que algo sucede con lo que hacen dentro de su actividad religiosa. Estos jóvenes acuden con la misma regularidad, con la diferencia de que sienten que no están haciendo las cosas como antes, *algo sucede*, mostrando cierto negativismo u oposición. Esto los lleva a una experiencia negativa que les hace sentir que algo anda mal, algo sucede, mostrando desmotivación y negatividad en lo que hacen. Esta es una percepción negativa de lo que habían aceptado ante Dios y de Él mismo.

5.5.1. Distanciamiento

Es un momento, cuando por diferentes motivos, se produce una interrupción en cuanto a su asistencia y forma de percibir lo que hacen, ya sea parcial o totalmente de la práctica religiosa. Algunos jóvenes han experimentado este distanciamiento por largo tiempo y hay quienes lo estaban viviendo en el momento de la entrevista.

Omitimos el distanciamiento total, ya que no son referencia primaria en la experiencia religiosa. Por lo tanto nos enfocamos al distanciamiento parcial. En este distanciamiento no sólo se refiere al físico sino también al emocional. Puede ser que ocurra de dos maneras, como lo han expuesto los jóvenes.

1) En el distanciamiento físico, sin omitir también el estado emocional, hacen referencia al *noviazgo, al trabajo, la escuela o por hipocresía de la gente dentro de su parroquia*. Por tal motivo, prefieren ocuparse de otras cosas, no prestando el mismo involucramiento como en el principio. Acudían esporádicamente a la iglesia, dándole mayor importancia a las *cosas mundanas, sintiendo que habían cambiado a Dios por otras cosas*.

2) Hay quienes a pesar de que estaban en su comunidad o prestaban algún servicio, asistir a misa etc., *sentían que algo está pasando*, que de alguna manera había una monotonía. Por otro lado, hay quienes atraviesan ese mismo distanciamiento, como *flojera o tener sueño* al

hacer oración, leer la Biblia, ir a misa, asistir a su comunidad, etc. Este distanciamiento es perceptible en los jóvenes cuando expresaron que nuevamente sienten un malestar, sienten que *algo está pasando* con su actitud hacia Dios, en su *servicio* o al *asistir a misa*, etc. Específicamente, sienten que *se han alejado de Dios*. Muestran cierta negatividad al realizar sus actividades. Sienten que lo han olvidado o descuidado, que ya no hablaban como antes con Él. Han dejado de hacer oración, no leen la Biblia con frecuencia.

En general, el distanciamiento, es un momento en que se interrumpe la asistencia continua, por los motivos mencionados en el primer inciso; la forma de percibir sus actividades dentro de su parroquia, sus percepciones son las mismas, solo que perciben que algo sucede con la emotividad con que realizan sus actividades dentro de su iglesia.

5.5.2. Experiencia negativa

Es la percepción que tienen al haberse distanciado parcialmente de su práctica religiosa. Esta parcialidad la podemos referir a que tuvieron otras cosas por atender como noviazgo, escuela, trabajo.

Después de vivir una experiencia fuera de su contexto religioso (más bien, con alguien ajeno a éste) tienden a sentirse *culpables* por tal motivo.

Esta experiencia es referida como la consecuencia de *no haberle preguntado a Dios* si era bueno para ellos y haberse olvidado de Él, por haber creído que era lo mejor en ese momento.

Como mencionamos anteriormente, una experiencia negativa se produjo con personas dentro de la iglesia, llamándole hipocresía (incongruencia en la gente de la iglesia, es decir, que no practicaban lo que predicaba, siendo justificación suficiente para alejarse), y que por tal motivo se fueron. A pesar de reconocer que existe en todos lados, no les agrada.

Al experimentar la discontinuidad o secuencia interrumpida de su práctica religiosa, y percibirla como negativa, buscan la *forma de encontrar un equilibrio emocional*.

5.6. REINTEGRACIÓN

La interpretación de que algo sucedió con su práctica religiosa, la perciben como negativa, mostrándose nuevamente necesitados de aquello que habían encontrado con Dios a través de su religión.

Después de experimentar una vivencia negativa ante actitudes que generaron malestar, mostraron *arrepentimiento*, que los jóvenes expresaron y se identificaron como culpa, vergüenza y enojo. Esto los llevó a buscar un equilibrio emocional, manifestándolo como *la necesidad de Dios*.

Esta necesidad de Dios los motiva nuevamente para reintegrarse a su práctica religiosa, viviéndola a través del apoyo del grupo religioso y de las personas cercanas a ellos, como, los padres, amigos de la comunidad. La forma en que fueron apoyados fue, conserjería de personas pertenecientes a su iglesia, lecturas bíblicas, acudir semanalmente a su comunidad, la confesión o al escuchar misa.

5.6.1. Arrepentimiento

Diversas son las expresiones de los jóvenes que han experimentado el *arrepentimiento*, dentro de las cuales podemos mencionar, la *culpa*: por haberse alejado de Dios; *enojo*: al no saber que hacer o como solucionar su problema (por haberle preguntado primero a Él lo que debían hacer); *vergüenza*, *por su actitud adoptada y reprochable*; *desmotivación*: por atender sus obligaciones personales, como la escuela, el noviazgo, la familia, el trabajo, y en especial

su *relación con Dios (sin haberlo tenido en cuenta)*. Esto tiene consecuencias visibles con sus padres, hermanos, hermanos de la iglesia, etc.

5.6.2. Reintegración

Esto se refiere a la forma en que son nuevamente atraídos a su iglesia. Recordemos que el distanciamiento se produjo por diferentes motivos. Algunos han tenido experiencias más intensas que otros. Pero en general, se presenta la misma línea en cuanto a procedimiento. Mostraron que, para poder reintegrarse es necesario aceptar que *algo anda mal* y que por tal motivo necesitan ayuda. Omitiendo la particularidad de cada caso, lo que mostraron en general fue el buscar al apoyo que necesitaban.

Esta búsqueda es atribuida a Dios, como lo mencionan: *Dios te busca de muchas formas*, pueden ser interpretaciones a través de música, de personas, de lecturas, etc.

La confianza en él, es punto clave para ellos. Ésta la confirman al ser apoyados por sus padres en esos momentos difíciles. En el caso del grupo religioso, nos referimos primero a la *comunidad* a la que pertenecen: los integrantes los apoyan y les dan consejos, como por ejemplo, leer una cita bíblica, o platicar del problema, hacer una oración, o visitándoles.

Otra forma de atribuir la presencia de Dios en este momento, es el referir a una persona en concreto, como *el medio que Dios puso para ayudarlos*. Asistir a misa es importante, ya que, como lo dice una joven, *parece que te dicen lo que quieres escuchar* o Dios te habla a través del sacerdote.

El *apoyo* que reciben de las personas que le conocen, y en especial alguien en particular, es lo que les motiva a reintegrarse nuevamente, con un aprendizaje. Algunos jóvenes con cierto cinismo dicen que no lo volverán a hacer. Que han entendido que sin Dios no pueden.

La *experiencia religiosa* de los jóvenes no es un hecho aislado que brote inmediatamente, sino que es un *proceso* que va adherido a su desarrollo psicobiológico, tomando en cuenta que los componentes de su contexto sociocultural juegan un papel relevante en sus elecciones. Y la plena voluntad de apertura a su religión, fundamenta su creencia respecto a Dios experimentándolo en los diferentes aspectos de su vida.

CAPITULO 6

DISCUSIÒN

6.1. La experiencia religiosa en jóvenes católicos practicantes

Los jóvenes concuerdan en que la experiencia religiosa es un proceso, ya que comienzan a ejercer su religión desde pequeños, cambiando progresivamente sus creencias, fe en Dios y comportamiento religioso. Los resultados explican que ellos entienden su experiencia religiosa como la historia personal en que han vivido su religiosidad desde su infancia hasta entonces, es decir, la subjetividad que cada uno posee al asistir a misa, retiros, participar en misiones, etc. A través de su experiencia religiosa, hace que conciban la vida dentro de los parámetros religiosos, siendo posible a través de la vivencia personal de Dios, que es el fin general que persiguen los jóvenes.

Como lo menciona Suárez y Ortiz (1991) “Ciertamente, la psicología no nos permite llegar a la esencia misma de la experiencia, pero sí analizar una serie de fenómenos que de alguna manera la expresan y pueden, en un momento dado, hacerla comprensible” (pp. 98)

Font (199), dice que lo que tiene en común toda experiencia religiosa es una referencia a lo superior del hombre y superior al hombre y que se percibe con la mente humana y al ser una experiencia humana, toda ella se expresa psicológicamente.

De esta manera, la discusión psicológica en la experiencia religiosa de los jóvenes radica en las investigaciones comparadas de autores que han abordado el tema con las descripciones, expresiones y percepciones que se extrajeron de las entrevistas realizadas y que enmarcan las referencias en un contexto teórico válido.

La experiencia religiosa de los jóvenes fue expuesta mediante un esquema gráfico en los resultados y que cada una la conforma; sin embargo, los principales componentes a

observar, son la influencia, la necesidad y la continuidad, ya que estas contienen los principales fundamentos que reconocen la vivencia religiosa. Sin minimizar a las demás, por supuesto, contextualizan y sustentan esta postura reconocida a partir de los resultados y no de una predisposición.

En el marco teórico se revisó que la mayoría de los autores coinciden en que sólo se puede entender al hombre religioso como tal, y no entender a Dios para comprender el por qué del comportamiento del hombre, psicológicamente hablando, aunque el creyente crea en lo contrario. Por lo tanto, la psicología investiga al hombre y su relación con Dios. Lo que lleva a observar, escuchar e interpretar su comportamiento, con fines científicos.

Para Blanco (1998), el tema central de esta disciplina se basa en bs fundamentos, las características y significados psíquicos de la experiencia religiosa.

Font, (1991) dice que: “En la experiencia religiosa intervienen no solo la realidad cultural y los hechos históricos, sino también la estructura psicológica personal, configurada por los propios deseos, temores e iniciativas, resistencias que hacen que cada persona tenga una noción del trascendente religioso diferenciada y configurada por sus factores personales.” (pp. 45).

Los jóvenes refieren que la experiencia religiosa inicia a partir de su recuerdo más remoto que poseen de su practica religiosa, siendo la infancia el inicio de su involucramiento personal. Suárez y Ortiz (2004) explican que cualquier enfoque psicológico no se puede desentender de la infancia, no sólo como un proceso de maduración orgánica sino también por que son la base de las difíciles experiencias.

Mencionan que este primer acercamiento fue inducido por padres, familiares, o personas cercanas que los integraban a las actividades realizadas en la iglesia. Oñate, R. (2004)

dice que "... es a través de la convivencia con las personas que rodea al niño que éste adquiere formas de relación, creencias, normas y aspiraciones que son generalmente transmitidas y apreciadas por su familia y por el grupo cultural al que pertenece." (pp. 9).

La interacción social, de acuerdo a Vygotsky (citado en Berk, 1999) es necesaria para que se adquieran la manera de pensar y comportarse de la cultura, de la comunidad en la que viven. De esta manera, las creencias, costumbres, se transmiten de una generación a otra. Díaz y cols., (1998) concluyen que la religiosidad se establece de acuerdo a las pautas culturales regentes en el país y será importante al momento de establecer tendencias religiosas y valores.

Ciertamente el factor sociocultural es importante para el joven como medio al que pertenece que lo contiene, sin embargo, no es determinante por si solo, sino también se agregan las características de personalidad como las propias necesidades. Así por ejemplo, el joven muestra necesidades de adherirse a un grupo que lo identifique como persona y en grupo.

Fromm, dice que el hombre necesita de un sistema de orientación al que pueda entregarse y además pueda compartir (1997). Esta búsqueda no estática, hace que el joven experimente diferentes vivencias que lo dirijan a una elección finalmente adoptada.

Una de las necesidades que los jóvenes mostraron fue completar esa sensación de vacío y que sólo Dios puede completar. De esta manera, Dios, de acuerdo a Freud (citado en Franco, 1991) es una idealización del padre temido y anhelado a la vez que satisfaga sus necesidades y al cual se tienen que someter para cumplir su expectativa.

Cuando las expectativas son cumplidas, el joven se siente alegre y completo, pero cuando no son satisfechas sus demandas, racionalizan diciendo que Dios es sabio y él sabe los porqués del no cumplimiento de su deseo. Allport, menciona que este tipo de religiosidad es utilitaria, ya que la persona usa su religión con fines de protección y apoyo y no como

motivación en sí misma. Los jóvenes entonces utilizan su religión para mitigar esa sensación de vacío, ya que sería una manifestación de la desprotección ante los posibles peligros del mundo.

Un factor de importancia para aceptar a Dios es la *disposición*, y de esta manera poder ser felices de acuerdo a los parámetros religiosos. Ante una necesidad, el joven busca la manera de resolver este conflicto, tomando como medio, su religión, antecedida por los ya practicantes que influyeron sobre él, y que le ofertan una promesa divina que de aceptarla tendrán que involucrarse a la religión.

Bucay y Salinas (2004) hacen un reconocimiento de la aceptación, siendo imprescindible que para aceptar a los demás es primero necesario aceptarse a uno mismo. En la experiencia de Dios, durante el retiro (aceptación) y después de éste, es el propio reconocimiento de ellos mismos, es decir, se ven como son, y presentan mayor disposición a establecer un vínculo reparador, que es lo que les ayuda a crecer.

Al haber encontrado un medio que los sustente, refieren a Dios como el ser que los ha ayudado y su reconocimiento va más allá, sintiendo la presencia de él en todo momento. Esta actitud, según Bucay y Salinas (2004) dicen que a causa de este vacío de presencia, quedó internamente una especie de agujero negro, un pedazo que falta. El principal obstáculo para estar en el aquí y en el ahora consiste en no saber estar en presencia de uno mismo. Se recurre constantemente a Dios, para no sentirse solo y de esta manera saber que hacer.

Esa sensación de vacío pretenden resolverla a través de Dios y solo a través de él, y su percepción de sentirse plenos en su vida es integrándose al grupo religioso, asistiendo a misa, comunidad, retiros, que psicológicamente hablando, Weisskopf (citado en Rojas, 2004), explica que en el apoyo social, "... las personas religiosas con frecuencia aseguran sentir un mayor

apoyo, ya que se reúnen con distintas personas que comparten las mismas creencias y se apoyan mutuamente.” (s.p.).

Ya inmersos en su práctica religiosa continua, los jóvenes experimentan un momento de distanciamiento en tiempo y percepción. Cada uno refiere motivos tanto internos como externos, destacando que este distanciamiento les produce arrepentimiento. De acuerdo a Cencillo (2002), cuando un creyente practica rutinariamente unos ritos determinados, que no lleguen a transformarle, y se siente retenido por un sistema de creencias ha perdido la estructura afectivo-mental de la genuina fe. De esta manera, el joven necesita algo más que la práctica constante de su religiosidad y al buscar fuera de su contexto religioso eso que necesitan se exponen a la vivencia. Así, al ser una elección propia en donde las figuras significativas tienen menor peso, y ser percibidas como experiencias negativas se culpan de no haber tomado en cuenta a Dios en esta elección.

Según Santiago Ramírez (2002) cada vez que la persona actúa de acuerdo a sus objetos internos, introyectados como ideales morales y de conciencia ética, se esta en paz con uno mismo, pero cuando se opone a los cánones del objeto interno surge la ansiedad y la culpa, por lo que se movilizan mecanismos de defensa para mantener el displacer en bajo nivel, puesto que se necesita una homeostasis psíquica como orgánica.

Una de las tareas que el joven enfrenta es la consolidación de su identidad, estabilidad emocional, entre otras, una forma de lograrlo es reintegrándose a su religiosidad dentro de su iglesia. Al aprender de una experiencia (*negativa o mundana*), su actitud es diferente, su involucramiento personal se percibe con mayor madurez.

Este capítulo es la cumbre de la investigación, en donde se analiza la experiencia religiosa de los jóvenes a partir de los resultados obtenidos y de las teorías psicológicas

pertinentes al tema. Por tal motivo, un breve bosquejo ha sido expuesto a manera de introducirse a la discusión.

6.2. INFLUENCIA

En los resultados, se encontró que, las primeras personas en introducir los contenidos religiosos fueron los padres, ya sea alguno de ellos o ambos, durante su infancia. Los familiares y amigos, en segundo lugar, ocupan un lugar importante, los misioneros son por último, el medio por el cual la aceptación de Dios en la vida de los jóvenes comienza a ser tomada de manera voluntaria.

Suárez y Ortiz (1991) explican que “Ningún estudio que trate de comprender la experiencia desde un enfoque psicológico puede desentenderse del evento innegable y primordial que es la infancia, no sólo considerada como el transcurso de los procesos de maduración orgánica, sino sobre la base de las difíciles experiencias de los primeros años de vida.” (pp. 99)

De acuerdo a Stecca (2004), en la infancia y la adolescencia se absorben más fácilmente los modelos y las estrategias de vida, por lo que es importante identificarlos y diferenciarlos, ya que esto facilitará como las personas significativas en las primeras etapas de evolutivas han sido patrones de influencia.

En la psicología, se tiene conocimiento, que para comprender los por qué de la conducta humana es imprescindible tomar en cuenta la historia de cada sujeto, y que como parte de ésta la infancia adquiere un valor significativo. Es durante la infancia, cuando, de acuerdo a la mayoría de los psicólogos, ocurren los eventos más importantes de la vida como pauta para un óptimo desarrollo psicológico o bien para desencadenar traumas emocionales.

Diferentes estudios de la psicología general, desde diferentes corrientes teóricas como, Spitz, Vygotsky, Mahler, Ana Freud, Melanie Klein, Erikson, Sigmund Freud, concuerdan que los padres desempeñan un papel importante en el desarrollo del niño, por ser quienes los introducen en el mundo de los símbolos adquiridos, y que cada uno tiene un significado y representación mental.

El niño, hasta cierta edad, gradualmente adquiere conocimiento de su mundo a través de las experiencias, confrontando así su realidad, la que más tarde ampliará con nuevas experiencias.

Martínez y Navarro (1981) explican que en la infancia no es posible educar desde el punto de vista religioso sin hacer referencia a la religión que se vive y que de un modo u otro *respira* en la familia y en el ambiente que le rodea.

El infante continuará su desarrollo y a partir de la adolescencia repetirá algunas conductas aprendidas y adoptará nuevas. Dentro de las conductas enseñadas, fue el concepto de Dios, lo que él significa, hace y puede hacer. Una forma de acercarse a Él dentro de la religión católica, los padres los llevaban a misa, catecismo, y les enseñaban a orar, entre otras cosas.

En estudios sobre parecidos familiares, Anastasi (1977) encontró que uno de los factores importantes son los pre-supuestos sociales, en donde se espera que el niño haya adquirido la herencia de los padres, por ejemplo, la capacidad administrativa del padre o el talento de la madre. Esto nos lleva a pensar que el niño pueda por lo tanto, también heredar la conducta religiosa de los padres. Más adelante, Anastasi, concluye que esta expectativa de la gente o de los padres hacia el niño (a), tenderá a influir sobre el propio concepto del *yo*.

Por otro lado, los amigos en la adolescencia y la juventud, son quienes ayudan a consolidar la identidad del ser humano, confrontan y adquieren nuevas formas de vivir,

concretan metas y formas de vida, los valores son mantenidos y en cierta medida se modifican algunos (Nahoul, 2004). En el transcurso de estas etapas, el joven se adhiere a un grupo con el que se identifique, llegando a intimar en relaciones amistosas, de pareja; y laborales, mostrando una tendencia personal que consolida. Esta interrelación permite al joven flexibilizarse por lo que son influenciados recíprocamente.

Los misioneros, son quienes los influyen también de manera más directa en cuanto a su experiencia propia, ya que son el medio conocido por el que la experiencia religiosa comienza a fraguarse de manera voluntaria.

La interrelación durante la infancia con personas involucradas en el ámbito religioso y su práctica son fuente de percepciones y de significados que fueron enseñados, adoptando conceptos y creencias.

6.2.1. Costumbres y obligación

Todos somos producto de una historia única basada en un sistema de creencias reforzadas por los padres o figuras sustitutas y el entorno en donde se desenvuelve cada persona. Este sistema de creencias influirá en nuestros pensamientos, emociones y acciones y en el tipo de relaciones que se establecen (Elena Cantú González. Fuente, 17/8/2004).

La interrelación de los seres humanos nutre la subjetividad dentro de un parámetro de comportamientos socialmente aceptados con posteriores flexibilidades de adecuación individual-social. La realización de ciertos comportamientos durante el ciclo vital (como lo llamó Erikson) y su ejecución, conlleva un previo aprendizaje.

Los *modelos de referencia* (Stecca, 2004) son citados aquí como aquellas personas que en alguna etapa de los jóvenes, sirvieron como pauta a seguir. Por ejemplo, es bien entendido que en la teoría psicoanalítica, la madre es la primera figura representativa que proporciona

afecto al niño. Cuando el niño comienza a asociar que la realización de un acto conlleva un efecto, por lo tanto si él realiza una conducta agradable a la madre, entonces él tenderá a repetirla con el fin de obtener ese afecto.

De esta forma, se puede entender que las *costumbres* como asistir a catecismo, a misa o a un retiro, carecían de sentido, pero se adquiría a partir de una satisfacción alterna al objetivo primario de esta *obligación*, que sería obtener un beneficio personal, como el afecto o aprobación de los padres. Es decir, en algunos casos, los jóvenes refirieron que asistir a catecismo no les agradaba del todo, les hablaban de quien era Dios, de los mandamientos que tenía que memorizar, -entre otras cogniciones-, pero les agradaba más jugar con sus otros compañeros. En este sentido, obtenían la aprobación de los padres al cumplir con esa actividad religiosa y por otro permitía la interacción con otros niños de su edad.

Oñate, R. (2004) nos dice que: “... es a través de la convivencia con las personas que rodean al niño que éste adquiere formas de relación, creencias, normas y aspiraciones que son generalmente transmitidas y apreciadas por su familia y por el grupo cultural al que pertenece.” (pp. 9).

El apartado anterior (*influencia*) es referido como un microsistema de acuerdo a la teoría ecológica de los sistemas, propuesta por Urie Bronfenbrenner (citado en Berk, 1999), que es el nivel más interno del ambiente. Este apartado es el concerniente al mesosistema, que es la conexión entre microsistemas, como el hogar, la escuela, la comunidad, etc., Así, la influencia de la religiosidad, está conectada por los microsistemas del hogar y la comunidad parroquial a la que pertenecen. Por lo que no sólo se adquieren y formalizan costumbres a partir de los padres o personas significativas, sino también la comunidad parroquial favorece a este aspecto.

“Los sistemas de creencias, las referencias sobre nosotros y el mundo, las estrategias de vida y la forma de reaccionar ante determinadas circunstancias son el resultado, por lo general, de modelajes o copias de lo que observamos en los demás.”. (Stecca, C., 2004. pp. 86).

En esta postura, la inserción de la forma en cómo se concibe a Dios, su función, la manera en que lo puedes vivir, fue moldeada con base en las percepciones de personas significativas en la infancia de los jóvenes, pero esta reproducción en ellos, no es replicada totalmente como tal, sino que también se agregan las propias percepciones.

Hubo jóvenes que acudían esporádicamente o no lo hacían tanto a misa como a catecismo. Para ellos, a pesar de que no practicaban activamente, la inserción de la creencia en Dios, estaba mediada por sus padres o figuras significativas alternas o porque simplemente se reconocían como católicos.

De acuerdo a Aguiar, C. (2005) en entrevista con Notimex, por María Guadalupe Yáñez, refiere que el mismo estilo de vida hace que la persona nazca, crezca, se eduque y se ambiente en la fe católica, sin que la iglesia misma efectúe una actividad explícita para eso.

Al nacer en un ambiente católico, la influencia de una religiosidad activa fue insertada al joven como un estilo de vida en el cual se involucró gradualmente, a través de actividades a las que le pedía encontrar un sentido, un tanto ajeno a sus necesidades y de la motivación individual por conocer a Dios.

Díaz y cols. (1998) realizaron una investigación semejante a la presente en la cual encontraron que otro aspecto de suma importancia en la decisión religiosa es la influencia de los padres, puesto que en las familias, al ser éstos quienes determinan la crianza de sus hijos, también les entregarán sus propias tendencias religiosas.” (s. p.).

6.2.2. Cultura religiosa

En la teoría, se revisó como es que fue adoptada la religión católica en la historia de México y su transmisión, la forma de vivirla y de interpretarla. Lo que sirvió como un medio de conquista, ahora es vista como medio para alcanzar una vida eterna, una vida fuera de ésta, y que para llegar a ésta se deben cumplir con los lineamientos que la religión católica promueve.

“... una vez fraguada la fe en algún molde sociocultural, es presentada y transmitida a las generaciones siguientes como <<la fe>> sin más.” (Cencillo, 2002. pp. 85.).

Este autor, habla de la fe que se ha transmitido de una generación a otra, en el caso de la religión católica, su fe está plasmada en sus dogmas y creencias. La fe transmitida así, sería más una fe heredada culturalmente, es decir, más bien como tradición que como una convicción o una certeza de lo que se está haciendo, esta distaría de la fe directa hacia Dios por lo que su acercamiento cultural esta prácticamente distorsionado. De esta forma, no es de esperar el descontento que algunos jóvenes mostraban al acudir a su iglesia y que lo hacia por *obligación*, distrayendo su atención.

Carlos Aguiar (2005) dice que en América Latina sigue siendo de países jóvenes y que en México el 60 por ciento de la población es menor de los 25 años, esto significaría una reserva, pero al mismo tiempo una responsabilidad, porque estos países, en especial México, la fe se transmitió de manera cultural.

En este sentido, la preocupación que este autor denota es la fragilidad con que la fe es percibida, es decir, que se seguiría transmitiendo a siguientes generaciones de igual forma por lo que talvez, a lo que hace referencia el autor, sería el poco interés de los jóvenes a la fe en Dios y en la religión.

Vygotsky, desde la teoría sociocultural, dice que la interacción social es necesaria para que se adquieran la manera de pensar y comportarse de la cultura de la comunidad en la que viven. Este autor, se centra en como la cultura- los valores, las creencias, las costumbres y las habilidades de un grupo social- se transmiten a la generación siguiente. (Berk, 1999).

Así por ejemplo, menciona que los diálogos que se efectúan entre un adulto y un niño, ayudan a que dominen las actividades significativas culturalmente, por lo que la comunicación llega a ser parte del pensamiento del niño. Al interiorizar las características esenciales de estos diálogos, los niños usan este lenguaje interior para guiar sus acciones y adquirir nuevas.

Estos diálogos, bien pudieron ser los referentes que los padres hacían a los jóvenes de la existencia de Dios, y la importancia de asistir semanalmente a misa., etc.

La visión de algunos personajes internos a la iglesia católica que mantuvieron contacto cercano con sus feligreses los llevó a cuestionar la concepción de la religión y su practicidad por lo que reformularon la forma de vivirla, de practicarla y sobre todo, que la gente la incorporara como un *modus vivendi*. Este es el caso del P. Alfonso Navarro quien creó el SINE, un tipo de programa para evangelizar a la gente de manera que ésta se incorpore para participar voluntaria y constantemente en la religión católica. De esta manera, pretendió separar lo que se adquiriría por herencia cultural y tratar depurar la vivencia más plena de la religión como medio de acercamiento hacia Dios. (Evangelización, 1993).

A esto, las intenciones de autor citado, parecen ser una convicción personal dirigida hacia la gente, es decir, como persona religiosa, hizo de la religión un *modus vivendi* personal, y dedicación de servicio hacia la gente para evangelizarla es particular. Es lo que Allport, mencionaba como religiosidad intrínseca.

Se percibe que la experiencia religiosa de los jóvenes recaen en algunas observaciones psicológicas, que distan de la pretensión divina (de acuerdo a ellos) y que más bien parecen corroborar que la religión es utilitaria (*religiosidad extrínseca*), dando seguridad y apoyo al propio estilo de vida y no la certeza de sus preceptos, como lo diría Allport al referirse a la *religiosidad intrínseca*, que integraría la vida del creyente, no siendo segmentada.

Cabe mencionar, que es cierto que la influencia de una persona y del ambiente religioso en los jóvenes inicia su proceso en la experiencia religiosa, sin embargo, no se pretende, tomarlo de manera rígida como factor determinante sino otorgándole la importancia que tiene la influencia de otras personas pero no como explicación de todo el comportamiento religioso. Por lo que no desmerita las condiciones subsecuentes experienciales y las características diferenciales de los jóvenes, que caracterizan su conducta religiosa.

Díaz y cols. (1998) concluyeron que “... la religiosidad se establecerá según las pautas culturales regentes en el país en que la persona viva y que serán importantes padres y pares al momento de establecer las tendencias religiosas y los valores.” (s.p.).

6.3. NECESIDAD

Los jóvenes refirieron diversas motivaciones para acercarse a su religión, y en especial para aceptar a Dios en sus vidas. La sensación de que algo faltaba en sus vidas, fue el principal motivo por el que decidieron involucrarse de manera diferente a como lo venían haciendo en su religiosidad.

Según Fromm (1997) en esta búsqueda de necesidades, el hombre busca un sistema de orientación que lo incluya, lo identifique y le dé protección. Cualquiera que sea este sistema,

el hombre busca además de los elementos intelectuales, las emociones y sensaciones, que lo satisfagan en sus necesidades.

De acuerdo a Rojas (2004), muchas personas se acercan a la religión por tradición, costumbre, agradecimiento. Sin embargo, existen también aquellos que se acercan en busca de un alivio espiritual, cuando sienten la necesidad de algún tipo de ayuda para lo que están viviendo.

Santiago Ramírez (2002), de corte psicoanalítico, menciona que el ser humano nace con un cúmulo de material instintivo y de necesidades, cuyo origen se encuentra en el plasma germinal. Las necesidades tienen cuatro características, un origen, la fuerza, el fin y el objeto del fin. El aparato psíquico se rige por la ley del *displacer-placer*; al incrementarse la representación de una necesidad en el aparato psíquico, ésta es percibida como *displacentera*. De acuerdo a la necesidad de que se trate, las acciones específicas que se realicen tendrán como finalidad aliviar al aparato psíquico de la tensión *displacentera* creada por el cúmulo de representaciones.

Freud, concibe a la religión como una evasión de la realidad, y que se proyecta en la figura de Dios, las propias capacidades. De esta manera, si se aplica a los jóvenes, bien puede traducirse como la búsqueda de un padre protector que los sostenga y resuelva sus conflictos ante su incapacidad para hacerlo. Recordemos que algunos de ellos dicen que Dios los busca de diferentes formas, esto sería encontrar argumentos suficientemente subjetivos para aceptar a Dios y que solviente la angustia del *displacer* manifestado en sensación de vacío, de que algo falta.

Para Gogin, S. G. (2003), en el artículo *‘Entre el cielo y la tierra. La religión en el discurso juvenil*, la presencia de la religión en la vida de cualquier sujeto, tiene que ver con la

búsqueda y explicación del sentido de la vida y no sólo con la adscripción institucional a alguna agrupación.

De acuerdo a Allport (citado en Franca, s.f.), el ser humano adulto descubre que necesita fe y amor y además necesita un sistema comprensivo de creencias capaces de relacionarlo con la existencia total.

Al mostrar una necesidad, psicológicamente surge como un conflicto a resolver o a satisfacer. Como lo decía Maslow (citado en Dicaprio, 1989) en la pirámide de las necesidades, al solventar una, se continúa con otra.

La necesidad que sea a la que se refiera, es necesario cuestionar si en verdad ha sido resuelta a través de la religión y más aún, si ya resolvió el conflicto, se continúa con esa misma euforia por la que se adhieren a ésta.

La necesidad que cada joven expresa es una motivación para darle sentido a su vida a través de la religión, como lo refería también Frankl (1994) o Fromm (19979, que al orientarse a un sistema de creencias que lleve al hombre a desarrollarse hasta donde cada uno pueda hacerlo. En este caso, los jóvenes tienen un antecedente influyente en su experiencia religiosa, pero esto no quiere decir que sea determinante para su elección. Esto podría ser confrontado con otros jóvenes que no optan por ser practicantes de la religión, a pesar de mantener la creencia, y que se aventuran a buscar y encontrar otro sistema de orientación que le de sentido a su vida, sea político, artístico, cultural, llenando esa sensación de vacío.

Esto nos remite a saber que toda necesidad se origina en un conflicto que es imprescindible resolver, mostrando apertura ante una oferta que lo garantice.

“Y la acogida no viene librada solamente al más allá, sino que el reino puede ya participarse en el tiempo presente, cuando el hombre supera el resentimiento y se interesa por esa oferta divina”. (Cencillo, 2002, pp. 82).

6.3.1. Recibimiento

La necesidad es una pauta de involucramiento personal, ya que se busca complementar esa parte que desconocen y sienten les hace falta, y que *solo Dios puede llenar*.

Se mencionó que ante una necesidad (sensación de vacío), existe una predisposición para resolverla, que será complementada con una oferta (mensaje del misionero), con motivaciones interiores y exteriores. El recibimiento es la captación del mensaje.

Montmollin, G. (1991) explica que “el mensaje habla de algo (el problema o el objeto social), indica cuál es la posición de la fuente respecto a ese problema u objeto, posición que diverge más o menos de la del receptor y expone argumentos que pueden variar.” (pp. 133).

Este mismo autor, explica que la fuente como medio del mensaje es más efectivo si consta de simpatía, credibilidad y coherencia ante su mensaje; el mensaje es recibido en su contenido si es concreto, atractivo y oferta un contenido al receptor; el receptor, presta atención al mensaje, si lo comprende capta su atención, y se sensibiliza a la naturaleza de los argumentos.

Desde este punto de vista, los jóvenes (receptor) ante su necesidad de llenar esa sensación de vacío, prestan atención al mensaje (contenido-oferta) que el misionero argumenta (fuente).

De acuerdo a Cencillo, L. (2002), la fe racional y teórica no transforma del todo las relaciones interpersonales, al contrario, una fe asimilada produce una movilización afectivo-existencial que puede llegar a modificaciones como: cambio de actitudes y proyecto de vida. La

fe va más allá de un mero sistema de creencias o de abstracciones que, más bien, se muestra como un complemento integral de las disposiciones humanas a recibir orientación vital. La actitud general y básica de los auténticos creyentes ha de ser la disposición a aceptar con plena confianza el mensaje divino de la fe allí donde se encuentre, por serlo y en cuanto lo sea. De lo contrario se caería en la confusión de los fundamentalismos. (pp. 76-81).

Para Freud (citado en Franco, 1991), la religión no es más que una solución neurótica que se presenta en forma regresiva y reductiva. Por el contrario, para Boisen, la religión ofrece una posibilidad de curación del conflicto, trabajando mediante las crisis para conducir a la responsabilidad ética productora de mayores lealtades.

El recibir el mensaje, prepara el camino a los que lo aceptan, es una promesa de resolución al conflicto, una aceptación de Dios conciente y voluntaria para poder resolver aquello que les inquieta. Como lo dijo Frankl, que el hombre al caer en un vacío existencial, es porque falta un sentido y para llenar ese hueco se requiere de valores espirituales. La espiritualidad no está en función de una institución, está presente en todo ser humano, pero la religión como medio a la espiritualidad es positiva si se ejerce con responsabilidad.

6.3.2. Involucramiento personal

El involucramiento personal fue referido como la actitud voluntaria, concientemente elegida para adentrarse a la practicidad de la religión. De acuerdo a ellos, la condición para poder cambiar es creer en Dios y aceptarlo en sus vidas.

Es cierto que vivían una religiosidad pasiva, sin practicar su religión o bien una práctica que carecía de sentido, es decir, un primer acercamiento como influencia (*obligación*), por lo que la diferencia de ésta con el actual involucramiento personal es la voluntad, la capacidad de decidir por cuenta propia. Puede ser reconocido como un segundo acercamiento a su religión.

Autonomía, estabilidad emocional, pertenecer a grupos sociales, son algunas de las tareas que el joven tiene que enfrentar durante su vida, siendo parte del desarrollo psicológico cumplirlas para acceder a otras (Philip, 1995). En la experiencia religiosa, no se habla de desarrollo psicológico como tal, más bien como punto de apoyo para comprender como la viven y mostrar sus motivaciones.

Si retomamos la teoría de Fromm (1997), el joven se involucra en un sistema que da sentido a sus vidas, dándole más peso a éste que a los sistemas científicos, políticos o artísticos. De esta manera, el joven con la voluntad de llenar ese vacío existencial al que se refieren, comienzan a introducirse en la religión, dándole una percepción particular a su experiencia religiosa. Estas percepciones se comparten en la *casa de reunión*, con otras personas, jóvenes o adultos, en donde se ha dicho, ven temas acerca de su religión y de Dios.

Entonces se nota que los jóvenes como parte de su desarrollo psicológico, buscan en la religión esa estabilidad emocional, su autonomía y su pertenencia a un grupo social.

Respecto a éste último, "... la psicología social trata de la influencia que existe entre un grupo y un individuo; la conformidad, el liderazgo, el prejuicio, la moral y otros fenómenos propios de los grupos." (Fernández, 1993. pp. 27).

La influencia ejercida del grupo al individuo y viceversa cohesiona la identidad y justifica sus motivaciones para practicar su religión. Esto hace que su permanencia se mantenga durante su preparación a su retiro en donde aceptaron completamente a Dios.

"Y descubre una visión de la realidad radicalmente orientativa o un sistema de referentes o un único referente que, como eje, polariza en torno suyo todas las expectativas de la vida" (Cencillo, 2002. pp. 76.).

La vida de los jóvenes progresivamente adquiere un sentido diferente, desde el momento en que reconocen la necesidad de completitud, el ser receptivos a un mensaje divino (recibimiento), el prepararse con otras personas para aceptar a Dios en sus vidas.

De acuerdo a Berta Montaña (1991), el joven adulto, al buscar la consolidación de su identidad y el ansia de compartirla, lo enfrenta a una pérdida yoica en situaciones que exigen autoabandono como el involucramiento y la solidaridad en afiliaciones estrechas.

6.3.3. Aceptación

Al igual que en casa de reunión durante el retiro escucharon temas de Dios y de su religión. Ellos mencionan que es el momento cumbre, que si bien tenían una creencia de Dios y una idea general sobre su religión, este es el momento en que la aceptación plena de Dios en sus vidas los transforma.

Bucay y Salinas (2004) en *Amarse con los ojos abiertos*, consideran que la aceptación del otro, de lo que sucede en cada uno, en encuentros y desencuentros como lo llaman ellos, la dinámica comienza por aceptarse a si mismos: “Aceptarse no quiere decir renunciar a mejorar, quiere decir vernos como somos, no enojarnos con lo que nos pasa, tener una actitud amorosa y establecer un vínculo reparador con nosotros mismos, que es lo que nos ayuda a crecer.” (pp. 233).

Si trasladamos lo anterior al retiro de los jóvenes, se convierte en un ambiente de reconciliación personal, en donde, después de haber visto temas religiosos, culminan con una misa en donde integran a Dios como el componente relevante a seguir. Visto así, la resolución de sus conflictos estaría en un nivel sugestivo predispuesto a solucionar.

“Aceptarnos es habitar confortable y relajadamente en nosotros mismos.” (Bucay y Salinas 2004, pp. 233). Así, la sensación de alivio experimentado en el retiro, sería más un

momento en el que los conflictos ya nos son desplazados y proyectados a Dios, a los padres o a cualquier otra persona como responsable, sino como copartícipes de dicho conflicto. “El trabajo empieza por uno.” (Ibíd). Esto permite que el joven muestre apertura y crecimiento, es decir, que a pesar de que no se tenga muy claro la forma en que coparticipa en el conflicto, sí deja de hacer aquellas actitudes que retroalimentaban el círculo. Sin embargo, puede ser que esta actitud de confianza o sumisión a Dios, contenga también una postura infantil en donde se recurre frecuentemente a Él para saber que hacer. De esta manera, la aceptación no es completa sino que se quedaría en un plano superficial y momentáneo, repitiendo o temiendo repetir esas conductas que causaban malestar.

Freud, refería que la confianza en Dios, era una proyección de las propias capacidades del sujeto desligándose de la responsabilidad a aventurarse a asumir su soledad en este mundo, por lo que refería a Dios como medio. El joven, con sus implicaciones psicológicas del desarrollo acepta a Dios, pero primero se acepta a si mismo. Esta autoconfianza desplazada a Dios, lo motiva a integrare a su grupo religioso.

Esta sería la iniciación voluntaria, en donde el contenido de los temas y la necesidad que cada uno tiene completan la promesa de Dios. Al tener una necesidad, se involucran a la religión como medio para resolverlo y es a través de los temas que ven en donde se les dice la promesa de Dios para ser felices es que lo acepten completamente y que Él resolverá cualquier cosa. Esta aseveración, Freud la concibe como una regresión a la etapa infantil, en donde la persona actúa como un niño que demanda la protección del padre amado y odiado a la vez.

6.3.4. Cambio (*conversión*)

George Vaillant, (citado en Papalia y Wendkos, 1997), en su teoría de adaptación a la vida, nos dice lo siguiente: "... las personas pueden cambiar el ambiente, cambiar ellas mismas o ambos." (pp. 474)

En muchas ocasiones el proceso de conversión religiosa se da por elementos netamente emocionales y en pocas ocasiones por razones analíticas. Esto indica por qué, en situaciones de interacción, los creyentes apelan a la emoción, a los gritos, al ataque y a la descalificación de las creencias de otros, en lugar de hacer un análisis desapasionado del tema. (Romero, F. 2004)

Toda conversión comienza por una crisis o una situación relacionada con alguna especie de sufrimiento (que puede ser físico, moral o espiritual), es decir, con una dialéctica interior. Junto a esto se da una convicción más o menos profunda y al menos confusa de que sólo en Dios, el alma puede encontrar tranquilidad en esa lucha. Si sólo se da el aspecto de crisis, el proceso no terminaría en conversión sino en desesperación y tal vez en el suicidio (Flores, M. A., 1998).

1) Crisis moral: se caracteriza por el remordimiento causado ante conductas que provocan culpa, por el sentimiento de vacío interior y por el ansia de paz interior.

En la mayoría de los jóvenes esta necesidad fue notable, ya mencionemos, la insatisfacción que percibían en sus vidas.

2) Crisis espiritual: Se caracteriza por la conciencia de la mediocridad y superficialidad de vida. Este tipo, se dirige a personas que posteriormente se dedican completamente a la perfección de santidad. En otras palabras, practican con rigidez todos los rituales y sacramentos que prometen la santidad o el reino de los cielos.

Superar la crisis, se da en uno de los momentos cumbre de este cambio, que es cuando hacen un rito (liturgia penitencial, renuncia a Satanás y al pecado) perdonando a todos los que les han hecho daño, padres, familiares, amigos, etc. Lo anterior provoca una gran liberación.

“Perdonar es un proceso interior y una decisión personal. Se convierte en el sentimiento de bienestar de liberación y de aceptación. Perdonar SI es liberar y destinar a un mejor uso la energía que alguna vez nos consumió. Es redescubrir las fuerzas con las que siempre se ha contado y aceptar a los demás y a uno mismo. Cuando perdonamos, sentimos que las emociones positivas aumentan y que es más fácil sentir esperanza, cuidado, afecto, seguridad y felicidad. El perdón no sólo libera a las emociones sino que contribuye a una mejor salud física. Sin embargo, no todas las personas están convencidas de perdonar. La decisión de perdonar es individual. Lo importante es estar dispuesto a curar las heridas del pasado, desprenderse del dolor emocional y ver hacia adelante no por olvido sino por superación de dicha experiencia, aprendiendo de ella.” (Cantu, E. 2004. s.p.).

Por otra parte, desde el psicoanálisis se podría decir que las personas proclives a la conversión, poseen un psiquismo inseguro. La necesidad de unificarse les lleva a subordinar o expulsar una parte de sí mismos en beneficio de la otra parte. Ante tal inseguridad buscarían a un ser supremo, poderoso que les complete, les apacigüe y permita compensar sus fracasos (Congar. Y. M., s.f.).

La conversión de acuerdo a W, James (1986) es un momento en que el yo dividido se torna unificado, consciente y feliz. Esta puede ser un proceso (gradual) o instantánea. Los

psicoanalistas refieren que las personas proclives a la conversión poseen un psiquismo inseguro. Además, la conversión nace de un estado de crisis.

El tipo de conversión que experimentaron los jóvenes fue la voluntaria, que de acuerdo a James (1986) es considerada como el momento de mayor trascendencia en la vida religiosa, siempre que tenga un nivel espiritual superior al anterior, no limitándose al cumplimiento de los ritos establecidos por su religión. Conversión Instantánea no pudo ser, ya que no se presentó un caso de trascendencia inmediata, con los componentes ya revisados de inefabilidad, transitoriedad, pasividad, etc. (muy parecidos o experimentados de igual manera a la experiencia mística). Es necesario mencionar nuevamente que el cambio es referido como gradual, algunos comienzan a sentirse diferentes antes de su retiro, pero la mayoría concuerda que es en el retiro que experimentan el cambio de percepción en sus vidas, perciben las cosas de diferente forma, se sienten plenos, completos. Esta descripción, Vergote (1969) menciona que es la conversión religiosa que se presenta como una disgregación de la síntesis mental y la sustitución por otra nueva síntesis.

Este *cambio de percepción* lo concretan más al *confiar plenamente en Dios*, en *cómo lo vería o haría Cristo; que hay alguien que los ama incondicionalmente, así como son*.

6.3.5. Experiencia de Dios

En el retiro, que es la *aceptación*, los jóvenes dicen experimentar a Dios como *paz, calma, entrega, abandono* (en los brazos de Dios), refiriéndose a una *sensación de alivio*.

Franco (1991), menciona que la *experiencia de Dios* no es otra cosa más que el estudio de la relación de un ser humano con el *Otro*, ya que la mente se estructura al relacionarse con el *Otro*. Ese *otro*, es primeramente la madre, el padre (o los sustitutos) quienes hacen saber al niño

la diferencia entre un mundo interior y exterior. Entonces la forma en que se relacionaron y se introyectaron estas relaciones es la forma en que se buscará y vivirá esta experiencia de Dios.

Córdoba (1991), dice que la forma en que se busque a Dios dependerá de las primeras relaciones de objeto que se establezcan y de su transformación. Estas relaciones de objeto funcionan como filtro para todos los vínculos del ser humano consigo mismo y con la realidad, tiñendo con sus características su relación con la divinidad.

De manera similar, Adler (citado en Ruiz, 2005) destaca que Dios es una creación humana, pero si esta es coherente y se actúa de acuerdo a sus principios, puede motivar la mejora humana. Entonces si Dios es una creación humana y son los padres quienes transmiten esa creación entonces, las relaciones tempranas en la infancia influyen para acercarse a Dios. Algunos jóvenes dicen que experimentaron paz, sensación de alivio. Esto puede ser posible si en sus relaciones tempranas existió *otro* (padres o figuras sustitutas) que estuviera presente emocionalmente otorgándole confianza. *La confianza atribuida a Dios*, es una confianza que los *ha transformado o cambiado su vida*. Esta fe en Dios, es lo que ha llenado sus vidas, adquiriendo también otro significado.

Los jóvenes dicen no sólo experimentar a Dios en el retiro, sino también después de este.

Según Freud, Dios es la melancolía de un padre, amado y odiado a la vez. La sensación de alivio, muestra a un padre que protege y cuida, pero a la vez que sobreprotege, que está ahí constantemente ante las necesidades de los jóvenes. La proyección de un padre terrenal ausente y que Dios es un padre idealizado que los alivia.

Esto repetiría a una personalidad narcisista (Córdoba, 1991) es decir, el vínculo solamente es posible si es funcional y utilitario. De acuerdo Ortiz y Suárez (1991), Mahler lo refiere como una relación simbiótica.

En un sentido positivo, el experimentar a Dios como paz, calma, sensación de alivio, permite integrar las polaridades benevolentes con lo negativo. Berta Montañó (1991) cita la teoría Eriksoniana para aclarar que el joven adulto ante la necesidad de trascender la etapa anterior, busca consolidar su identidad y ansía compartirla con otros en relaciones más íntimas y satisfactorias. Anteriormente se dijo, que esto implica una pérdida yoica en cuanto a su profundidad surgidas del *si mismo*, como relaciones sexuales, amistades íntimas, solidaridad, que lo lleven a una satisfacción.

De acuerdo a Suárez y Ortiz (1991) con la teoría de Mahler, las necesidades de los jóvenes, *sensación de vacío*, como conflicto que angustiaba, pudo ayudar a superar las vicisitudes del propio desarrollo psicológico, ya que el proceso de experiencia de Dios, Él como verdad, Bien y sabiduría puede actuar como padre/madre reparador, haciendo las veces de un proceso terapéutico.

6.4. CONTINUIDAD

Se encontró que para Noguera y Sandoval (1988):

“Los fieles católicos al percibir que pertenecen a un grupo particular con las mismas creencias adquieren sentimientos de: unidad, pertenencia y seguridad, por lo que tienden a conservar conductas que les garanticen la vivencia de las mismas, para lo cual se valen de la repetición de ritos,

como las peregrinaciones, ceremoniales; que en su mayoría se efectúan en momentos y espacios determinados (templos).” (pp. 109)

Esto se nota en los jóvenes ya que después de su retiro se integraron a *tercer bloque* y a su *pequeña comunidad*, asisten a misa, a retiros, misiones, como continuidad, una forma de *permanecer en el camino de Dios*. Así mismo, su participación es diferente, *lo hacen por Dios*. Esta no es percibida como obligación, sino como un acto de voluntad, de decisión personal.

Fromm (1997), explica que la experiencia religiosa autoritaria es la entrega a un poder que trasciende al hombre, fundamentada en la obediencia, sumisión, el miedo y sentimientos culpígenos que paralizan al hombre y no por hacer lo que se sabe es correcto.

Los jóvenes, motivados por una necesidad, continúan su práctica, ya no movidos por saber que hacen lo correcto, sino más bien, porque desean seguir siendo protegidos y complacidos por el Dios que los ha aliviado. De esta manera, al ser practicantes de su religión, adquieren un sistema de valores que les sirve como modelo para vivir; *ayuda a vivir en la vida cotidiana*, y que los protege de sentirse nuevamente angustiados por esa angustia moral.

Esta cotidianeidad da sentido de continuidad. En el sentido de *experiencia religiosa* es fundamental la idea de continuidad que, por un lado, evita entender la experiencia como algo insólito, excepcional y sorprendente y, por otro, permite reflejar el modo habitual y más frecuente en que el ser humano se relaciona con Dios, que no precisa necesariamente de sucesos extraordinarios. Dando así, un sentido y significado a la experiencia cotidiana de la religiosidad.

6.4.1. Compromiso con Dios

Los jóvenes dicen que no hay una obligación, sino es un *compromiso personal*. Ellos deciden *creer en Dios*, porque *Él tiene mucho que dar*. Lo único que él (Dios) pide es que *lo dejes entrar en tu corazón*. También, creen que *Dios te deja libre*, que *Él no esta para*

condicionar. También al creer en Él, existe un compromiso, pero también *te ayuda a mantenerte en las pruebas*.

En la experiencia de Dios, ya se explicó que es una experiencia de relación con el *otro*. Si Dios es la representación de *otro* introyectado, entonces es reconocible que el joven elija estar o no estar comprometido con Dios. Como en las relaciones interpersonales, el buscará con quien relacionarse.

El compromiso con Dios es *ser mejores y felices, vivir el reino de Dios aquí en la tierra*, entonces su religiosidad ya no es una *obligación, como algo negativo*, sino que lo realizan a *voluntad y por gusto*. Esta promesa (ver recibimiento), complementa su *vacío*. Escuchan a un Dios que les promete eso que necesitan, que los deja *libres*, pero que tienen que seguir su camino para conseguirlo. Entonces al creer en un ser idealizado, como la figura de Cristo, creen en ese mensaje dado anteriormente y se disponen a seguir ese camino para lograr esa completitud que anhelan. Al creer en este mensaje, *buscaban la realización personal dentro de los parámetros religiosos*. Se podría decir, que es un compromiso con ellos mismos, sólo que como lo dice Freud, proyectan las propias capacidades en un Dios idealizado para resolver sus conflictos.

Esto entraría en la experiencia religiosa autoritaria de acuerdo a Fromm (1997), ya que se sigue por obediencia, a pesar de que muestren su realización por gusto, es decir, encuentran ese gusto en su práctica religiosa, buscando al *otro*, a Dios, una búsqueda de ellos mismos.

De alguna manera, esa proyección a Dios, expresada en las actividades realizadas en su iglesia, los mueve para mitigar la angustia del desamparo del Padre. Secundariamente a esto, comparten con otras personas valores morales y religiosos similares que les hace sentirse integrados y cohesionados a un grupo, que les proporciona identidad, un *modus vivendi*.

Adler (citado en Ruiz, 2005), destaca uno de los cuatro puntos respecto a la religión: *Dios es una creación humana*: pero si esta creencia es coherente y se actúa de acuerdo a sus principios, puede motivar la mejora humana.

Algunos jóvenes mencionaron que *Dios no condiciona, deja libre y ayuda a mantenerse en la pruebas*. Aquí se puede notar la necesidad de Dios, para no sentirse solos y como dicen ellos, *sentirlo a su lado*, para saber qué hacer o cómo actuar, una joven lo decía de la siguiente manera, *ver como lo haría Cristo, hacerlo como lo haría Cristo, escuchar como lo haría Cristo*.

El compromiso con Dios como continuidad, se refiere a que participen y se integren a la iglesia, además de tenerlo (*Dios*) siempre presente en su vida religiosa como en sus actividades cotidianas.

6.4.2. Desarrollo personal

Otro aspecto importante es el desarrollo personal a través de los valores religiosos que adquieren en el grupo (amor, respeto, confianza, etc.). Estos valores compartidos proporcionan al joven, sentido de identidad y cohesión social, que los hace continuar. Posteriormente, estos valores le permiten tener un sentido de crecimiento personal.

En relación a los valores, mencionaron que se adquieren unos por otros, es decir, sus valores son moralmente religiosos. Se les da una referencia divina, de total importancia. También, se asigna como valor a lo que ellos llaman el recibir a Dios, se le da un valor diferente a las cosas y su vida toma otro sentido.

Adler (citado en Dicaprio, 1989) afirma que los seres humanos sólo pueden funcionar en ambientes sociales como la familia, una comunidad y los esfuerzos en equipo. A su vez, este

interés (sentimiento) social es derivado de nuestras características inherentes y no de una sublimación como afirmaba Freud, además de prevenir la neurosis.

Por lo tanto, asistir a grupos sociales (religiosos) promueve, de cierta manera el desarrollo personal a través de la convivencia social.

El desarrollo personal, se promueve a través de asistir a retiros, pláticas, misas, prestar servicios, asistir a pequeña comunidad, la confesión, la oración, leer la Biblia. Esto debe ser practicado frecuentemente, como ellos lo llaman, vivir y sentir a Dios.

Por otra parte, González Núñez (2003), dice que la capacidad de confiar es base de la fe en la mejoría personal (...). Continúa diciendo que en el caso de un proceso psicoterapéutico, el paciente también tiene que confiar en el terapeuta, para así lograr una mejoría y que en caso de contar con una mínima confianza, el primer paso es conseguirla. De esta manera, vemos que la confianza, para poder hacer un cambio ante el sufrimiento psíquico es confiar en que se puede cambiar, (actitud que los jóvenes refirieron) y confiar en el otro (González, J., se refiere al psicoterapeuta). Ya se ha mencionado a Erikson, con respecto a la confianza versus desconfianza, como etapa de desarrollo.

Y el joven en su religiosidad como vía de desarrollo personal, confía en que puede llenar ese vacío con Dios. Entonces al confiar en Dios y fundamentar su fe en él también confía en los demás, en especial con los que comparte esta experiencia. Esta actitud es la que hace una percepción diferente a su anterior vivencia de religiosa, por ese motivo asiste con gusto a misa, a sus retiros, a la pequeña comunidad, pues sabe que compartirá sus vivencia con otros jóvenes en la misma situación, lo que promueve indirectamente su crecimiento personal

Así, ellos se desarrollan como personas a través de su religión, de acuerdo a sus parámetros, sintiéndose *completos*.

6.4.3. Integración grupal

En su proceso de adherirse aún más a su religión, muestran agrado por integrarse a un grupo que comparta la misma percepción recién adquirida de Dios.

Por lo anterior, Weisskopf (citado en Rojas, 2004) menciona que en el apoyo social, las personas religiosas con frecuencia aseguran sentir un mayor apoyo, ya que se reúnen con distintas personas que comparten las mismas creencias y se apoyan mutuamente. Al mismo tiempo, es benéfico que las personas se sientan parte de un grupo mucho mayor, lo que le da fuerza a sus ideas y valor para seguir adelante.

En su casa de oración, encuentran *compañerismo, ayuda mutua o recíproca*, económica y espiritualmente, tienen un *seguimiento*, son *motivados*. Reafirman su confianza en dios.

Rosas, C. (2000) *cita a Shaw* para definir cohesión: "Cohesión es el grado con que los miembros de un grupo se sienten atraídos mutuamente.", además, agrega el autor del artículo, que se relaciona con la atracción hacia el grupo y resistencia a abandonarlo, la moral o nivel de motivación que muestran sus miembros y la coordinación de esfuerzo para obtener objetivos comunes. Menciona además cuatro indicadores de cohesión grupal que son:

- a) Atracción entre los miembros del grupo: se refiere al agrado de vinculación que sienten hacia los otros miembros, su preocupación por ellos, su semejanza con los demás y su interés por relacionarse amistosamente.
- b) Atracción hacia el grupo: fuerza que actúa sobre los miembros en dirección al grupo, es la semejanza de cada uno con el conjunto, la identificación con los objetivos grupales y la resistencia a abandonarlo.
- c) Motivación de los miembros para trabajar en grupo: disposición para efectuar actividades con energía, preocupación por su ejecución y participación en las reuniones.

- d) Coordinación de esfuerzos para obtener el logro de los objetivos comunes del grupo: preocupación por la unión de fuerzas para compartir, decidir, ejecutar y lograr sus metas. (s.p.)

Los jóvenes refirieron lo anterior, como compañerismo, en ayuda mutua económica y espiritualmente, lo perciben como seguimiento, se sienten motivados. En este sentido, sus relaciones interpersonales en su iglesia con otros jóvenes al tener un fin común, la vinculación de los miembros es más cercana.

Adler (citado en Ruiz, 2005) hace mención de la positividad de la religión si es tomada como un movimiento encaminado al bien común, ya que considera los factores socioculturales en el desarrollo de la personalidad y en especial de la maduración del ego. Este interés social es según él, el derivado de las características inherentes y que el hombre solo puede funcionar en ambientes sociales.

Al realizar una investigación sobre tolerancia de la religión, Romero, F. (2004) encontró que "... lo religioso generalmente se presenta un fenómeno de delimitación y estructuración que impide a las personas soportar que alguien no crea lo mismo que ellas. A la vez que el grupo se sostiene sobre la base de sus rituales, también lo hace en razón de creer que sólo hay una opción de salvación, la cual es compartida por los miembros. Los individuos que toman conciencia de que forman parte de un grupo en interacción ubican claramente a otros como miembros de grupos diferentes." (s.p.).

Al sentirse parte de su grupo religioso, se presentan las cuatro características anteriores, pero además el reacomodo de las relaciones interpersonales no sólo se establece en su iglesia y con sus familiares, sino que es percibido también en sus otros contextos, como la escuela, el trabajo, la pareja. Los jóvenes expresaron que sus amigos, no entienden el por qué de asistir a

su iglesia, o por que asistir a misa. Algunos de ellos se reacomodaron con sus antiguas amistades logrando una tolerancia recíproca en este punto, otro expresaron que existió cierto distanciamiento, pero que de igual manera existe tolerancia de ambas partes.

Esta es parte de la maduración del joven al reacomodarse en sus diferentes contextos, aceptando la diversidad de creencias, y formas de la vida.

6.4.4. Presencia de Dios

Para ellos, Dios se siente, habla y te busca de diferentes formas. Los entrevistados, poseen una historia particular a la que refieren de cómo los llama Dios. En una canción, con una persona, en hojas, en la Biblia, en la misa, etc.

La presencia de Dios, la sienten ante una *petición cotidiana* o *cuando algo no sale bien*. Le preguntan *por qué*, se *comunican* con Él y *Él responde, solo debe haber disposición para escucharlo y dejarse encontrar*.

De acuerdo a lo revisado con la teoría psicoanalítica, el joven al mantener un diálogo de esta manera con Dios, muestra su desprotección y la necesidad de un padre que les ayude. Por eso recurren constantemente a Él, pues al tenerlo presente evitan esa sensación de vacío, interpretando que son buscados de diferentes formas. Si en su vida cotidiana, cualquier evento resulta como lo esperaban o mejor a sus expectativas, proyectan esa propia capacidad en Dios, sintiendo que son felices, una felicidad doble, felices porque Dios (el Padre) les permitió esa gratificación, en caso contrario, cuando no se cumplen sus expectativas racionalizan para evitar esa angustia y desagrado, explicando que Dios es sabio y sabe por qué no fue como esperaban.

Vergote (1969) parafraseando a Freud, menciona que "... la oración es el grito del hombre amenazado. Recordando así, sobre las tendencias arcaicas de desprotección, lo que lo lleva a proyectar ese sentimiento hacia el todo poderoso. De esta manera hace objeto de

conjuros y oraciones mágicas, para que realice aquello que se sabe incapaz de realizar.” (pp. 134-138).

De acuerdo a Blay (1991), la oración es la expresión de uno mismo, de lo que se siente, se vive, desea, se teme de lo que tiene sentido y valor. Es un diálogo entre el *yo* y el *Tú* divino, entre dos realidades personales. Como realidad personal, el joven entraría en contacto Dios, es una aspiración de comunión con el *otro*. De esta manera, la representación mental de Dios, sería un medio de comunicación consigo mismo.

En la teoría de la Gestalt, refieren la presencia es estar en el aquí y en el ahora, en el presente, que es lo que lo hace diferente del pasado y el futuro. Es estar disponible en lo que ocurre y lo que se está viviendo. El principal obstáculo a la presencia es que no se sabe estar en presencia con uno mismo. (Bucay y Salinas, 2004. pp. 244)

Expuesto así, al incorporar la existencia de Dios, se recurre a él para no sentirse solo ante un estado de alegría o conflicto que inquieta al yo. La desestructuración del yo permitiría el acceso al verdadero ser. Ante esto, la presencia de Dios complementaría ese algo que faltaba. “A causa de este vacío de presencia, quedó internamente una especie de agujero negro, hay un pedazo que falta.” (Ibíd).

En lugar de abandonar aquello que frustra, la presencia de Dios, es un diálogo con otro, que es el *si mismo*, y al mentalizar la presencia de Dios lo interpretan como una respuesta que los tranquiliza.

“Si podemos estar presentes en ese dolor, donde nunca habíamos estado, comenzaremos a encontrar fuerza” (Bucay y Salinas, 2004. pp.).

6.4.5. Dependencia

En esta dependencia, ellos manifiestan que lo que hacen lo *ponen en manos de Dios*, o se imaginan cómo pensaría, como lo vería o cómo actuaría Él. Es decir, su vida depende de él.

De acuerdo a Nogueda y Sandoval, (1988) el sentimiento o experiencia religiosa de la dependencia y la dependencia económica y social de estas masas en realidad es la actitud básica de *la búsqueda de seguridad y protección*.

En algunos casos, mencionan que *quieren depender de Dios*, que ya no conciben su vida sin Él. Hablan de una plena confianza en Dios, pues *es rey* y es su *Señor*. Que Él esta con ellos y que nada puede pasar. Bucay y Salinas (2004) afirman que “Cuando se necesita de otro para subsistir, la relación se hace dependencia.” (pp. 246).

“Cuando el individuo en proceso de madurez advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra temibles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que teme y a los que encarga su protección. Así pues, la nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son la misma cosa” (Freud, citado en Auping, J. (1991).

Según Suárez y Ortiz (1991), con la teoría de las relaciones objetales cuando se les deposita una gran cantidad de libido a estos (se entiendo por objeto, persona, u objeto) se establece una vinculación fuerte con ellos y se hace depender la propia seguridad de posesión. Su pérdida real o imaginaria provoca gran angustia.

De acuerdo a González y Rodríguez (2002), la angustia es producida al reprimir el miedo a la soledad, siendo esta ultima la fuente de la primera. De esta manera, para evitar la

soledad, el joven esta dispuesto a hacer lo que sea, arriesgando su propia integridad, ideales, por citar algunos aspectos.

De acuerdo a Bucay (2003), la dependencia es una manera en que el ser humano se comporta para adherirse a otra persona, abandonando toda integridad. El menciona que la dependencia no es negativa siempre y cuando se perciba como se depende del otro y que se puede hacer para no depender en demasía.

6.5. DISTANCIAMIENTO

En esta subcategoría se hicieron dos distinciones al distanciamiento, la primera consistía el que por ocuparse en otras actividades no prestaron el mismo nivel de involucramiento en su practica religiosa, ya sea por noviazgo, trabajo, escuela o por hipocresía de la gente. En la segunda, mantenían la misma frecuencia y constancia de su involucramiento en la práctica religiosa, sin embargo, la sensación de que *algo sucedía*, fue la razón, es decir, no mostraban el mismo gusto.

Allport (citado en Franca, s. f), explica que el individuo motivado extrínsecamente *usa* su religión, siendo lo intereses utilitarios la seguridad, apoyo en el estilo de vida, status social; mientras que el motivado intrínsecamente *vive* su religión, llena de integridad su vida, como motivación, significado y energía, sin quedar segmentada una parte de la vida.

Los jóvenes pueden fluctuar en las dos condiciones expuestas por Allport, sin embargo, en la primera, la transición del joven para insertarse a la vida adulta, es comprensible que se alejen de la religión, ya que tiene diferentes aspectos en la vida por experimentar, conocer y finalmente elegir como se orientaran en definitiva. Pareja (citado en García, 1995)

parafraseando a V. Frankl, dice que el hombre es responsable de elegir la actitud personal ante un conjunto de circunstancias, para decidir su propio camino.

Nahoul, V. (2004), menciona que a partir de la adolescencia, las relaciones interpersonales se intensifican, es decir, la intensidad que el joven le dedique a una parte importante de su búsqueda de autonomía, de identidad, por mencionar algunos, pueden ser significativos y ser el motivo central del joven, así por ejemplo, el noviazgo pudo ser la prioridad del joven en lugar de su práctica religiosa, ya que entraría en parte de la consolidación de la identidad; el trabajo, indica parte de la autonomía y seguridad en si mismo, una parte de la adultez para autosustentarse, la escuela por las demandas puede ser un motivo de distanciamiento.

Retomando, después de haber contextualizado, los jóvenes tenían una motivación extrínsecamente por complementar esa *sensación de vacío*, por eso se involucraban en su religiosidad, al sentirse completos, se dedicaban y encontraban gusto en la practica religiosa. Alejarse por factores alternos de la religiosidad como noviazgo, trabajo, escuela, o por hipocresía de la gente, muestra esa necesidad y búsqueda de orientaron en la vida. Esto muestra qué la religión fue utilitaria en su fin de mitigar la sensación de vacío, pero al presentarse como prioridad optan por tomarla.

Por otro lado, los jóvenes que continuaban con su práctica religiosa y que nuevamente presentaban esa sensación de que algo sucedía, muestra una monotonía. Posiblemente esta desmotivación sugiera una mayor profundidad y compromiso personal, y continúa en el parámetro de religiosidad extrínseca como lo menciona Allport, ya que en primera instancia la práctica e involucramiento religioso satisfizo esa sensación de vacío, pero al satisfacerla se tornaba insuficiente para llenar ese vacío y por lo tanto surge nuevamente.

Maslow (citado en Flores, 1998), menciona a través de su teoría de las necesidades, que al satisfacer una de ellas se continúa con otra de mayor complejidad. De esta manera, los jóvenes, al satisfacer sus necesidades fisiológicas, de seguridad, afectivas-sociales, y de estima, surgen nuevas y que es la autoactualización (en ésta necesidad se refiere al desarrollo del potencial, satisfacer las propias necesidades como persona, que han sido comparadas con personas ilustres), y la necesidad de autotranscendencia (sentido de comunidad, contribuir con la humanidad).

El distanciamiento de los jóvenes en general, cualquiera que sea el motivo, es permisible entender el por qué de esta actitud, ya que la práctica religiosa puede complementar esa sensación de vacío como parte de la integral en su orientación de vida, por lo que se espera que busquen otros medios para consolidar esa orientación, como el noviazgo, trabajo, escuela o diferencias con personas del mismo grupo ideológico.

6.5.1. Experiencia Negativa

Es tomada como una experiencia que interrumpió su intensidad en la práctica religiosa. Esta categoría es un enlace de la anterior y la siguiente. Referida como la consecuencia de *no haberle preguntado a Dios* si era bueno para ellos y haberse olvidado de Él, por haber creído que era lo mejor en ese momento.

“La experiencia negativa es la que representa la negación de mi ser y de hacer.” (Blay, A. (1991). Expuesto de esta manera, los jóvenes niegan un hecho o evento que vivieron y que los hace sentirse *culpables*, deseando no haberlo vivido.

La experiencia negativa en si misma, contiene un el lapso de tiempo y la percepción personal del ausentismo en su práctica religiosa, haya sido parcial o totalmente por las

prioridades personales. La connotación de experiencia negativa, fue categorizada como tal, ya que lo expresaban como el *haber cambiado a Dios por algo mundano*.

Los autores revisados en las teorías de desarrollo psicológico, concuerdan que el joven tiene que cumplir con ciertas tareas para adentrarse en la adultez, los motivos expuestos en el distanciamiento son algunos de ellos y se espera pueda superarlos para ser considerados como adultos. Cada una de ellas conlleva un estado de ansiedad por el desconocimiento de ésta y un estado de crisis para resolverla e integrarla al repertorio de experiencias y utilizarlas como medio de desarrollo personal.

Philip (1995), menciona que una de las tareas que el joven enfrenta es la estabilidad emocional, y que es referida por los algunos jóvenes al atravesar por ese momento de crisis, después de su experiencia negativa: *forma de encontrar equilibrio personal*.

De acuerdo a Dicaprio (1989), con respecto a la teoría psicoanalítica, el *superyo*, es la internalización de las normas y la representación de los padres, al violar las órdenes del *superyo*, crean en el ego, culpa, ansiedad, autodesprecio y el deseo de ser castigado. El conflicto tendría lugar dentro de la persona y no entre la persona y su medio ambiente.

Esto esclarece que los jóvenes al elegir una prioridad personal en lugar de continuar con su práctica religiosa, en realidad es el haber quebrantado las normas internalizadas, es el haber desobedecido a Dios, lo que les provocaba culpa. Es decir, existe un deseo de castigo por no ser los hijos buenos y obedientes, y ante eso, necesitan reivindicar su postura ante Dios para mostrar nuevamente su necesidad de protección, seguridad y de afectos.

Según Santiago Ramírez (2002), cada vez que la persona actúa de acuerdo a sus objetos internos (que inicialmente procedieron del exterior) -introyectados como ideales morales, conciencia ética, etc.-, se está en paz con uno mismo, pero cuando se opone a los cánones del

objeto interno surge la ansiedad y la culpa, por lo que se movilizan mecanismos de defensa para mantener el displacer psíquico en un bajo nivel, ya que tanto el aparato psíquico como el biológico necesita mantener un nivel de homeostasis adecuado.

6.6. REINTEGRACIÓN

6.6.1. Arrepentimiento

Diversas son las expresiones que los jóvenes utilizaron al describir el *arrepentimiento*, de las cuales se mencionaron, la *Culpa*: por haberse alejado de Dios; *Enojo*: al no saber qué hacer o cómo solucionar su problema (por haberle preguntado primero a Él lo que debían hacer); *Vergüenza, por su actitud adoptada y reprobable*; *Desmotivación*: por atender sus obligaciones personales, como la escuela, el noviazgo, la familia, el trabajo, y desatender su *relación con Dios (sin haberlo tenido en cuenta)*. Esto tiene consecuencias visibles con sus padres, hermanos, hermanos de la iglesia, etc.

González Núñez (2002), explica que “... los sentimientos de culpa o vergüenza en el yo que surgen al percibir un peligro proveniente de la conciencia moral, el cual amenaza con castigar al individuo por haber hecho o pensado algo que va en contra del ideal del yo, que los padres han inculcado en las personalidad: es el miedo al castigo de los padres; prohibiciones contra expresión de las pulsiones libidinales o agresivas.” (pp. 113). De tal manera, como sentimientos de afectos dolorosos pueden ser eliminados o reprimidos del campo del sujeto y entonces actúa como fuente específica de angustia.

Según Fromm (1997) la reacción de culpabilidad nace de una orientación autoritaria que va adherido un deseo de castigo, consciente o inconsciente. Por eso el joven se siente

aterrado, por que al haber pecado significa haber desobedecido a poderosas autoridades, que lo castigarán.

La vergüenza de acuerdo a González Núñez (2002) "... se experimenta cuando nos ponemos en evidencia ante alguien capaz de juzgarnos inadecuados." (pp. 114). "Se considera a la vergüenza como la representante principal de las sanciones externas, es decir, de las fuerzas restrictivas que deben ser operadas por otros." (pp. 115).

De esta manera, al considerar que la mayor parte su desarrollo personal gira en torno a los parámetros religiosos, y recordar que se hizo una promesa con Dios, al no acatar la percepción de lo bueno que Dios deseó para ellos, queda entonces como un Dios que los juzgará y sancionará. La sanción de Dios es representada por el sentimiento de experiencia negativa. La vergüenza es el juicio de Dios sobre el joven, pues se siente descubierto y expuesto ante una conducta no aceptable a Dios, por lo que el arrepentimiento es el cobro que experimentó para reivindicar su relación con Dios.

Adler (citado en González, 2002) entiende que la angustia subyacente al sentimiento de inferioridad tiene su origen en la experiencia de sentirse avergonzado: es la angustia vergüenza.

La *desmotivación* es una de las variantes que en sus relaciones interpersonales se percibían accidentadas y confrontadoras. Adler (citado en Ruiz, 2005), expone que se cae en una lucha de poder y genera malestar al presentarse la incongruencia entre el estilo de vida y las demandas sociales. El joven perteneciente a un estilo de vida en grupo, se muestra como egocéntrico al no tomar en cuenta a los demás, el interés en la cooperación y consideración de los otros, compartan o no la visión de vida. Sin embargo, la rigidez de este argumento es válida en la medida en que el joven percibe que han *cambiado a Dios por cosas mundanas*. De tal

forma que Dios sí es importante pero no tanto cuando se presenta alguna vivencia que prioriza el sentido de ese momento.

Continuando con la misma línea contextual, el *enojo*, es un sentimiento como reacción ante una sensación displacentera que genera incapacidad para afrontarla. Este enojo fungiría como un autocastigo, puesto que *no se tomó en cuenta a Dios*.

Por otro lado, hubo jóvenes que continuaron con su práctica religiosa, pero que de alguna manera sentían que *algo pasaba con su actitud*. “... Cuando un <<creyente>> no se siente implicado, sino que practica rutinariamente unos ritos determinados, que no llegan a transformarle, y más bien se siente <<retenido>> por un sistema de creencias sin el dinamismo exigente de la fe, psicológicamente al menos parece que ha perdido la estructura afectivo-mental de la genuina fe.” (Cencillo, 2002, pp.39).

En este sentido Fromm (1996), explica que la fe en el modo de *tener*, es la búsqueda de seguridad, de apoyo, se pretende una respuesta a la vida y no se atreven a buscarlas por sí mismo. De ésta forma, el joven que no se alejó de su práctica religiosa, muestra que no se aventuró en la búsqueda de esa completitud necesitada en otros sistemas de orientación vivenciales, sino que opto por permanecer en su sistema conocido.

6.6.2. Reintegración

La confianza en él (Dios), es punto clave para ellos. Ésta la confirman al ser apoyados por sus padres en esos momentos difíciles. En el caso del grupo religioso, nos referimos primero a la *comunidad* a la que pertenecen: los integrantes los apoyan y les dan consejos, como por ejemplo, leer una cita bíblica, o platicar del problema, hacer una oración, o visitándoles.

El *apoyo* que reciben de las personas que le conocen, y en especial alguien en particular, es lo que les motiva a reintegrarse nuevamente a su práctica religiosa, con un aprendizaje. Que han entendido que *sin Dios no pueden*. Esto confirma la categoría y reincidencia de dependencia.

“En una parte de la mente humana adulta siempre existe un bebé que necesita ser atendido, querido, comprendido y que quiere ver satisfechas sus demandas. A veces, esta necesidad de atención infantil es tan marcada que cuando alcanza al objeto de sus deseos, lo rechaza, lo arremete y lo ignora; para después sentir una gran culpa por haber rechazado lo que tanto ansiaba. Toda persona manifiesta esta experiencia de resurgimiento de los afectos infantiles en algún momento de la relación con sus seres queridos y con su Dios” (Córdoba, 1991. pp. 45)

En la categoría *experiencia de Dios* se mencionó sobre la hipótesis que la relación hombre –Dios no es otra cosa que la relación del hombre-otro. De acuerdo a esta teoría, de la relaciones objetales, la forma en que el hombre busque a Dios es la representación de la forma en que buscó a sus figuras paténtales (o substitutas). Por lo anterior, el niño al buscar a Dios, de alguna manera experimenta una regresión a etapas tempranas de la vida en donde obtuvo gratificaciones, y cuidados necesarios y que en el presente repite para no sentir la angustia de la desprotección, mostrando inmadurez en la resolución de los sentimientos aflorados a partir de la experiencia negativa.

Así, el buscar a Dios arrepentidos es una forma de explicar que necesitan de la protección paternal y el apoyo para mitigar su *angustia moral*. En este sentido, los jóvenes al experimentar la desprotección y la soledad fuera de su contexto religioso, experimentan

emociones como culpa, vergüenza, enojo, que los hace sentir una necesidad de estabilidad emocional y que a través de sus padres, familiares, amigos, o grupo religioso al que pertenece le otorgan (González y Rodríguez, 2002).

Sentirse culpable y rectificar, son requisitos indispensables para el mejoramiento del individuo. (op. cit.). Siendo así, la rectificación de aquello que experimentaron como negativo, integrarlo a su experiencia vivencial en su relación con Dios y las personas cercanas, llevando a una madurez.

Weisskopf (citado en Rojas, 2004) menciona que las personas que comparten las mismas creencias y se apoyan mutuamente es benéfico, porque la persona se siente parte de un grupo mucho mayor, lo que le da fuerza a sus ideas y valor para seguir adelante. De esta forma, los que formaban parte de su grupo religioso, como los integrantes de su comunidad, personas conocidas, les proporcionaron ese apoyo y confianza para seguir adelante, es decir, como grupo fungieron su papel de contener y adherir nuevamente al joven distanciado. Esto permitió que la experiencia negativa se incorporara como un hecho aprendido, consolidando su identidad personal y social. Patlan, Ma. E. (Referencia personal, 2004), mencionó que en la juventud es cuando se consolidan los valores y que a partir de ahí, difícilmente se modifican.

Finalmente, el joven regresa al grupo religioso motivado por la independencia y necesidad que siente hacia la comunidad, producto de un conflicto que se presentó al inicio de su experiencia y que no resuelto se repite de la misma forma.

Es decir, los jóvenes de la muestra, no se aventuraron a buscar otros sentidos o sistemas de orientación (Fromm, 1996) que le permitan resolver su conflicto de fondo (inseguridad, necesidad afectiva, baja autoestima, dependencia emocional, etc.) sino se conforman con la ilusión de resolverlo de manera externa.

CONCLUSIONES

Para contestar la pregunta de investigación ¿Cómo es la experiencia religiosa de jóvenes católicos practicantes? se conoció la percepción que ellos tienen de ésta, a través de la información recabada en las entrevistas, categorizando y analizando el contenido psicológico de su experiencia. Este contenido se analizó a través del método científico “análisis de contenido” y “teoría fundamentada”.

De lo anterior se concluye lo siguiente:

La *experiencia religiosa* de los jóvenes no es un hecho aislado que brote inmediatamente, sino que es un *proceso* que va adherido a su desarrollo psicobiológico, basado en la historia personal, tomando en cuenta que los componentes de su contexto sociocultural juegan un papel relevante en sus elecciones. Y la plena voluntad de apertura a su religión, fundamenta su creencia respecto a Dios, experimentándolo en los diferentes aspectos de su vida.

Los jóvenes perciben su experiencia religiosa primeramente como la inserción de la creencia de un ser superior a ellos que posee cualidades divinas, Dios, y que posteriormente continuaron con esa creencia.

La experiencia religiosa de los jóvenes se resume en proceso de vida, insertado en un contexto psicosocial, caracterizada por un conjunto de significados, que se mostraron en las cinco categorías y subcategorías del análisis.

De los resultados mencionados en este estudio se concluye lo siguiente:

- a) Los jóvenes fueron *influenciados* en su religiosidad generalmente por personas cercanas o significativas, durante su infancia y parte de la adolescencia. El significado de las primeras relaciones tempranas en la infancia y la intensidad de la adolescencia marcan considerablemente el desarrollo mental y adaptación posterior al medio ambiente.
- b) La influencia se manifestó en *creencias y costumbres* que les fueron inculcadas, realizándolas por obligación. De la infancia hasta la adolescencia el ser humano adquiere creencias transmitidas por personas cercanas y la permanencia de estas creencias y la adquisición de nuevas son parte de la consolidación de la personalidad.
- c) Las creencias y costumbres están enmarcadas por un contexto *socioculturalmente religioso*, el catolicismo. Las creencias transmitidas están mediados por el contexto cultural religioso al que pertenecen las personas significativas de los jóvenes.
- d) Se tiene una *necesidad* para involucrarse a la práctica religiosa, que surge de un conflicto que genera estados de crisis emocional y, se pretende resolverlo a través de Dios. Este se considera un segundo acercamiento a su práctica religiosa, ya que la voluntad del joven los motiva por si misma y no por terceros. Ante un conflicto manifestado, regularmente en su adolescencia, deciden apoyarse en Dios para superar esta crisis, en lugar de afrontarse directamente su soledad.
- e) Para resolver esa necesidad, *reciben* a Dios en un mensaje, en tiempo y espacio, como pauta indispensable para conocerlo. El mensaje es el recibimiento de una oferta divina, transmitida a través de un misionero, que le resolverá y dará sentido a sus vidas. Necesitados de resolver su conflicto, adoptan y creen en una oferta que los convence como medio único de darle significado a su vida y llenar ese vacío existencial.

- f) Después de recibir esa oferta que mitigará la necesidad, su *involucramiento personal* comienza por la propia iniciativa (voluntad) de asistir a reuniones con otras personas que comparten esa misma creencia de salvación, preparándose para realizar un retiro en donde aceptarán completamente a Dios. Al identificarse con otras personas en la misma sensación de vacío, se sienten integrados y comprendidos, creyendo que han rectificado su vida.
- g) Después de haber escuchado el mensaje divino a través de un misionero, lo que siguió fue un retiro en donde la *aceptación* de Dios fue lo principal, para cambiar sus vidas. Al aceptar a Dios, éste les protegerá y ayudará a resolver su conflicto, entregándole sus propias vidas. La aceptación de Dios es la propia aceptación a un nivel de predisposición conciente resolutive del conflicto.
- h) Al haber aceptado a Dios, en un momento de introspección muestran un *cambio* en la percepción de vida, lo que les hace sentirse plenos.
- i) Tienen una *experiencia de Dios* durante el retiro y en diferentes momentos, en general mencionan confianza en él y una sensación de alivio. Esta fe en Dios es lo que cambió sus vidas.
- j) La *continuidad* de su experiencia religiosa se mostró al resignificar su vida de acuerdo a parámetros religiosos, *permaneciendo en el camino de Dios*, que consistía en participar en las diferentes actividades ofrecidas en su iglesia, como retiros, misas, la *pequeña comunidad*.

- k) La continuidad es realizada por el *compromiso con Dios*, puesto que es la voluntad personal, su fe en Dios lo que les mantiene en su iglesia y no por la obligación con terceros. Este compromiso es un bien que se realiza con gusto. Se enriquecen a través de valores compartidos con su grupo religioso.
- l) El *desarrollo personal* lo perciben al mantenerse constantes en su práctica religiosa, de acuerdo a los parámetros religiosos que comparten con su grupo.
- m) Se sienten *integrados al grupo* religioso, ya que comparten las mismas creencias, encuentran compañerismo, ayuda mutua, económica y espiritual, se sienten motivados.
- n) Dicen sentir la *presencia de Dios* en diferentes momentos. Interpretan que Dios le habla de diferentes formas. Para poder escucharlo debe haber disposición y dejarse encontrar.
- o) Después de un tiempo en que la continuidad de su actividad religiosa se mantuvo constante, experimentan el *distanciamiento*, que es la interrupción de lo antes mencionado y sucedió por diferentes motivos personales. Dicen haber cambiado a Dios por cosas mundanas, de la vida cotidiana, como escuela, amigos y pareja.
- p) Al interrumpir su constancia religiosa, el haber cambiado a Dios por cosas mundanas, lo perciben como una *experiencia negativa*. Esta es referida así, por no haber actuado como Dios lo desearía, y por haber creído que era lo mejor en ese momento.
- q) El *arrepentimiento*, es la consecuencia de su experiencia negativa, por haberse distanciado de su práctica religiosa y sobre todo de Dios, manifestándose con vergüenza, culpa y enojo.
- r) Las consecuencias anteriores, hacen sentir al joven que algo anda mal en su relación con Dios, de tal forma que se reintegran a su grupo religioso. Éste último los apoya, los contiene y les proporciona aquello que necesitan, el equilibrio emocional.

Se discutieron los componentes psicológicos que conforman la experiencia religiosa de los jóvenes practicantes de acuerdo a la psicología en general, integrada por las diferentes vertientes que explican el comportamiento del ser humano.

Psicológicamente, el joven se encuentra en un proceso vital en donde las vicisitudes de la experiencia vivencial lo llevan a elegir un sistema de creencias en el cual no sólo se siente integrado, sino que su vida adquiere un sentido, dentro de las normas y reglas de su grupo perteneciente.

Necesitado de enfocar una forma de vida opta por mantenerse en su ambiente religioso como parte de la cultura religiosa predominante en México que es el catolicismo (en descenso frente a otro tipo de creencia religiosa), influenciada por personas significativas a través de las creencias y costumbres que fueron incorporadas en la infancia y parte de la adolescencia y que posteriormente se continuó con esta postura.

Ciertamente, el ambiente social es un factor que influye pero no determina del todo las elecciones del joven, tanto así que es libre de distanciarse o mantenerse en su referente principal.

Es parte del ciclo vital que el joven experimente y se mueva constantemente en la pluralidad social, sin embargo es esta misma pluralidad lo que lo lleva a una particularidad, la individualidad. De tal forma que, las interpretaciones del joven respecto a su religión sean válidas a su estilo de vida. Por otro lado, la interpretación de la vivencia de Dios, es particularmente cuestionable por la psicología, y solo es comprendida en los hechos expuestos por el joven.

Esta vivencia de Dios a través de la religión católica, es la evasión del conflicto real que yace en el fondo, que es la necesidad de seguridad. Por tal motivo se acude a un Dios que les proteja de los peligros exteriores, sin darse cuenta que son ellos mismos quienes tienen la capacidad de afrontarlos. Este Dios del que hablaron actúa de manera persecutoria, ya que constantemente piensan en él, y se esfuerzan por actuar como Dios lo haría, de no hacerlo así, se arrepienten, lo que les motiva nuevamente a retomar el camino de Dios, para obtener su benevolencia y protección.

El análisis psicológico de la experiencia religiosa de los jóvenes concuerda con diferentes estudios mencionados en esta investigación, como se mostró en los resultados y la discusión, ya como: dependencia, uso de la religión por fines particulares y no por sí misma, es decir, la búsqueda de llenar ese vacío existencial que se complementa con Dios pero que posteriormente renace. La inmadurez e infantilidad y la evasión para manejar la propia soledad manifestada en la presencia de Dios en todo momento.

La ilusión de creer en un mundo mejor, el reino de los cielos, los lleva a someterse a los parámetros religiosos sintiéndose parte de un grupo que comparte las mismas creencias, en donde dicen encontrar desarrollo personal.

Es importante concluir que la percepción de los jóvenes entrevistados en su experiencia religiosa, contribuyó a entender este fenómeno en particular. Estas expresiones y sus formas son válidas, con independencia del carácter ideológico tanto del lector como del investigador, por lo que su opinión y sentimientos fueron representados y expuestos en esta tesis.

Recomendaciones

La experiencia religiosa de los jóvenes fue presentada mediante un esquema explicativo que contempla la totalidad de la misma, en donde los componentes psicológicos fueron expuestos en cada categoría, siendo una posible interpretación, apoyada en la teoría integral.

En el transcurso de la investigación, fueron notables las mínimas investigaciones que integraban tanto juventud como experiencia religiosa, de tal forma que esta investigación se agrega a esas pocas. Por lo que es imprescindible que en futuras investigaciones se continúe ampliando este tema.

Las implicaciones de esta propuesta es que el lector pueda tener una mayor comprensión respecto a lo que se cree como una vivencia personal con Dios en la religión, es decir, que tome en cuenta esta crítica científica sin más pretensión que ser útil, fin que todo profesional de la salud mental, en este caso el psicólogo, desea.

El surgimiento de este tipo de investigaciones contribuiría a que los creyentes encontraran una visión diferente a su concepción de experiencia religiosa, de tal forma que en el reconocimiento de aspectos psicológicos escindirían la realidad subjetiva de la realidad objetiva, conociendo así, efectos, causas, consecuencias, que lo lleven a una mejor calidad de vida, una mejor salud mental.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, G. J. L. (2004). *Como hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. México: Paidòs Educador.
- Álvarez, P. J. (1972). *Judíos y cristianos ante la historia*. España: Aguilar.
- Alvear, A. C. (1995). La iglesia y la cultura. *La iglesia en la historia de México*. México: Editorial JUS.
- Anastasi, A. (1977). La cultura y el Individuo. *Psicología diferencial*. México: Ediciones Aguilar, pp. 550-573.
- Anastasi, A. (1977). Parecido familiar. *Psicología diferencial*. México: Ediciones Aguilar, pp. 246-286.
- Ángel, G. M. (1994). *Historia de México I*. México, D. F: Ediciones Quinto Sol
- Auping, J (1991). El ateísmo de Freud a la luz del psicoanálisis freudiano. *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. En grupo ÈPSIMO. México: Promexa.
- Barrena, A. (1988). *Influencia del cristianismo sobre la salud mental*. Tesis inédita de la Licenciatura en Psicología, Universidad de las Américas, México, Distrito Federal. México: Universidad de las Américas.
- Beuchot, M. (1991). Psicoanálisis y experiencia religiosa. *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. En grupo ÈPSIMO. México: Promexa.
- Berk, E. L. (1999). *Desarrollo del niño y el adolescente*. (4ª. Ed.). (Trad. de M. Pascual del Río). España: Prentice Hall.
- Blanco B. R. (1998, Septiembre). Psicología de la religión. *Psicología iberoamericana*, pp. 2-4.
- Blanco B. R. (1998, septiembre). La psicología y la tradición católica. *Psicología iberoamericana*, pp. 11-16.
- Blay, A. (1991). *Personalidad y niveles superiores de conciencia*. Barcelona: Ediciones Índigo.
- Booth, H. J. (1981). *Edwin Diller Satrbuck*. Pioneer in the Psychology of religion. University Press of America. Inc. Washington.
- Boyer, P. (2002). Origen y evolución del pensamiento religioso. *¿Porque tenemos religión?* México: Taurus.

- Brazelton, B. T. (1991). El nacimiento del vínculo emocional. *El nacimiento emocional del niño*. México: IIPCS
- Brom, J. (1973). *Esbozo de historia universal*. México: Grijalbo.
- Bucay, J. (2003). El camino de la autodependencia. *Hojas de ruta. Colección completa*. México: Océano.
- Bucay, J., Salinas, S. (2004). *Amarse con los ojos abiertos. El desarrollo personal a través de la pareja* (2ª. Ed.). México: Océano.
- Cantu, G. E. (2004). *¿Sabes amar? Diálogos en confianza*. 17/Agosto/2004
- Cencillo, L. (2002). *Psicología de la fe*. Salamanca, España: Sígueme.
- Collins M., Matthew A. P. (2000). *Historia del cristianismo*. 2000 años de fe. Barcelona: Leopold Blume.
- Córdova, E. (1991). La experiencia de Dios desde la perspectiva kleiniana. *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. En grupo ÈPSIMO. México: Promexa.
- Chouraqui, A. (1991). *Historia del judaísmo*. México: Publicaciones Cruz O., S.A.
- Dallal, C. E. (1991). La etapa de latencia. *La teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto: del individuo a la familia*. (2ª. ed.). México: Hispánicas.
- De la Mora, O. (2003). *La experiencia terapéutica desde las voces de los (as) clientes. El proceso hablar-preguntar-escuchar/sentirse escuchado (A)*. Tesis de la Maestría de la Universidad de las Américas, A.C. México City`s Bilingual University Formely México City College, México.
- De Orbaneja, F. (2003). *Historia impía de las religiones*. Madrid: Ediciones Corona Borealis.
- Díaz, F.; Morales, Ma. C.; Pandolfi, Ma. P.; Perfeti, R. (noviembre, 1998). Aspecto religioso en la adultez joven. *El sentimiento religioso en el adulto joven*. De la fuente DesaAjrel. Recuperado el 20 abril 2005 de <http://www.apsique.virtuabyte.cl/tiki-index.php?page=DesaAjrel>
- Diccionario Enciclopédico. *El pequeño larousse en color*. (1996). México: Larousse.
- Dicaprio, S. N. (1989). *Teorías de la personalidad*. México: McGRAW-HILL.
- Diel, P. (1959). *Psicoanálisis de la divinidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa (traducción de Ramón Ramos)*. México

- Fernández, D. J. F. (1993). *Influencia de la religión en la socialización del mexicano*. Tesis inédita de Licenciatura. México: UNAM. FAC. Psicología.
- Feuerbach, L. (1971). La esencia del cristianismo. *Critica filosófica de la religión*. México: Juan Pablos Editores.
- Flores, M. F. (1998, Septiembre). Fe y psicoanálisis. *Psicología iberoamericana*, pp. 11-16.
- Font. J. (1999). Religión, psicopatología y salud mental. *Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*. México: Paídos.
- Franca, T. O. (sin Año). *La experiencia religiosa en si misma*. En <http://www.ucu.edu.uy/Facultades/Psicologia/Publicaciones/EXP-RELIGIOSA-SI-MISMA.doc>
- Franco, M. (1991). El psicoanálisis y la experiencia de Dios. *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. En grupo ÈPSIMO. México: Promexa.
- Frankl E. V. (1994). La presencia ignorada de Dios. *Psicoterapia y religión*. España: Editorial Herder.
- Frazer, J. G. (1951). *La rama dorada: magia y religión*. (2da. ed. Rev.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2000). *Tótem y tabú*. (Vol. 13, pp. 11-162) (Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry). Argentina: Amorrour Editores (trabajo originalmente publicado en 1913-14)
- Fromm, E. (1997). *Psicoanálisis y religión*. México: Nueva Imagen.
- Fromm, E. (1996). *¿Tener o ser?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, M. A. (Sin año). *Psicología de la conversión*. Recuperado 10, junio, 2005. De la fuente: Foro de Teología moral San Alfonso, de <http://es.catholic.net/sectasapologeticayconvertidos/592/1513/articulo.php?id=4352>
- García, Ma., Martínez, Y. (1995). *La influencia de la religión en el sentido de la vida del adolescente practicante y no-practicante*. Tesis inédita de la Licenciatura en Psicología: Universidad Intercontinental, México.
- Gogin, G. (2003, abril). "Entre el cielo y la tierra". La religión en el discurso juvenil. *Pensamiento comunicacional latinoamericano*, 4 (3), s.p. Recuperado el 20 abril 2005 de [http://www.Metodista.Br/UNESCO/PCLA/revista 15/arigos.htm](http://www.Metodista.Br/UNESCO/PCLA/revista%2015/arigos.htm)

- González, M. J. L. (2002). *Fuerza y sentido: El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*. México: Ediciones Dabar.
- González, N. J. J. (2003). El tratamiento psicoterapéutico en el hombre: deseo, responsabilidad o defensa. *Alètheia*. Psicología y Psicoanálisis, Revista anual. 22, pp. 11-27. México: Editorial IIPCS.
- González, N. J. J. (2004). Relaciones interpersonales entre padres e hijos. *Relaciones interpersonales*. México: Manual Moderno.
- González, N, J. J., y Rodríguez, Ma. P. (2002). *Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica*. México: Plaza y Valdez.
- Gómez, S. C. (2002). Psicología y religión. *El estudio de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gómez, R. Ma. C. (2004). Acomodación individuo-medio ambiente. *Relaciones interpersonales*. México: Manual moderno.
- Hernández, V. (1991). El desarrollo temprano de la mente y la experiencia de Dios. *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. México: Promexa.
- Hortelano, A. (1990). *Teología de bolsillo*. Cuestiones esenciales del misterio cristiano. México: Grupo Editorial Ecumene.
- Ibáñez, B. (1999). *Manual para la elaboración de tesis*. Consejo para la enseñanza e investigación en psicología (2ª. ed.). México: Editorial Trillas.
- James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Keene, M. (2003). Catolicismo. *Religiones del mundo*. México: Alamah Visual.
- Keene, M. (2003). Judaísmo. *Religiones del mundo*. México: Alamah Visual.
- Kristeva, J (1985) Al principio era el amor. *Psicoanálisis y fe*. España: Gedisa editorial.
- Kûng, H. (1991). *E judaísmo*. Pasado, presente, futuro. México: Editorial Trotta.
- Maisonneuve, J. (1991). *Ritos., religiosos y civiles*. Barcelona: Editorial Herder.
- Martínez, N y Navarro, E. (1981). Educación religiosa en preescolar y en ciclo preparatorio. (Ed. Rev.). España: Narcea S.A. de Ediciones.
- Medina, H., A. (2004). Religiosidad popular en la ciudad de México: presencia viva de una cosmovisión milenaria. *Religiosidad popular México Cuba*. UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas: Plaza y Valdez Editores (pp. 63-82)
- Micklem, N. (1950). *La religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Montaño, B. (1991). La experiencia de Dios y la teoría de Erikson. *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. En Grupo ÈPSIMO. México: Promexa.
- Montgomery, U. W. (1997). Comportamiento religioso y ciencia de la conducta: ¿son compatibles? *Monografías. Com*. Recuperado 10, junio, 2005 de <http://www.monografias.com/trabajos16/comportamiento-religioso>
- Montmollin, G. (1991). El cambio de actitud. En Serge Moscovici (Comp.), *Psicología Social. Influencia y Cambio de Actitudes. Individuos y Grupos*. (pp.117-173). España: Paídos.
- Navarro, A. (1993). *Evangelización. Evangelizar en el poder del espíritu*. México: Ediciones Dabar.
- Navarro, M. Y Martínez, E (1981). *Educación religiosa en preescolar y ciclo preparatorio*. España: Narcea Ediciones.
- Nahoul, S. V. (2004). Relaciones interpersonales en la adolescencia. *Relaciones interpersonales*. México: Manual Moderno.
- Nietzsche, F. (2000). Obras Selectas. *El anticristo*. España: Edimat.
- Nietzsche, F. (2000). Obras Selectas. *El ocaso de los Ídolos*. España: Edimat.
- Nietzsche, F. (2000). Obras Selectas. *Más allá del bien y del mal*. España: Edimat.
- Noguera, A. R., y Sandoval, M. M. (1988). *Estudio comparativo de la relación objetal entre un grupo de seminaristas y otro de estudiantes de psicología*. Tesis de la licenciatura en Psicología. México: Facultad de Psicología, UNAM.
- O’dea, T. F. (1978). *Sociología de la religión*. México: Editorial Trillas
- Oñate, R. (2004). Relaciones interpersonales en la infancia. *Relaciones interpersonales*. México: Manual Moderno.
- Padilla, V, Ma. T. (2003). *Psicoterapia de juego*. México: Plaza y Valdez Editores.
- Papalia, D. E., Wendkos, O. S. (1988). *Psicología*. México: Interamericana.
- Papalia, D. E., Wendkos, O. S. (1997). Edad adulta temprana. *Desarrollo humano*. Colombia: Mc Graw-Hill.
- Panikkar, R. (Sin año). Experiencia de Dios. *Fragments en torno a la experiencia de Dios*. Recuperado 10, junio, 2005 de <http://www.terra.es/personal/javierou/con-laexperienciade.htm>
- Paz, O. (2002). *El laberinto de la soledad*. España: Ediciones Cátedra.

- Philip, R. F. (1995). Perspectivas del desarrollo adulto. *Desarrollo humano Estudio del ciclo vital*. (2a. Ed.). México: Pearson Educación.
- Pintos, V. E. (1996). *Psicología transpersonal. Conciencia y meditación*. México: Plaza y Valdez.
- Piñero, S. A. (2003). Origen de la religión. *El catoblepas. Revista Crítica del presente*. Volumen (22). Pp. 13. Recuperado Diciembre 2003 en <http://www.nodulo.org/ec/2003/n022p13.htm>
- Pöll, W. (1969). *Psicología de la religión*. Barcelona: Herder.
- Rage, E. (1998). El concepto humanista y transpersonal del ser humano y su aplicación al fenómeno religioso. *Psicología iberoamericana*. Volumen, 6, (3), 43-51.
- Ramírez, S. (2002). *El mexicano, psicología de sus motivaciones*. México: Grijalbo.
- Ramírez, T., J. L. (2004). La religión, ideología y la religión actuante. El papel transformador de la religiosidad popular. *Religiosidad popular México Cuba*. UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas: Plaza y Valdez Editores (pp. 153-165).
- Ricoeur, P. (s.f). *Los símbolos. Divinidad y experiencia*. (1/5). Recuperado, 05/ junio/ 2005. En <http://www.liceus.com/cgi-bin/ac/pu/3001.asp>
- Rogers, C. R. (1986). *El proceso de convertirse en persona*. España: Ediciones Paidòs.
- Rojas, P. R. (2004). *La fe religiosa como herramienta en el proceso psicoterapéutico*. Tesis inédita de Licenciatura en Psicología: México, Universidad de las Américas.
- Romero, F. (2004). *Tolerancia religiosa*. Recuperado 30/ Septiembre/ 2004.
- Rosas, C. C. (2000). Indicadores de cohesión grupal a considerar para su diagnóstico. 39 (2). Recuperado 06/ mayo/ 2005. de [www. Actaodontologia.com/css/style.css](http://www.Actaodontologia.com/css/style.css)
- Rubia, V. F. J. (2002). Religión y cerebro. *El estudio de la religión*. Madrid: Editorial Trota (enciclopedia iberoamericana de Religiones).
- Ruiz, O, J. I., Ispizua, Ma. A. (Comps.) (1989). *La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa* (Vol. 7). Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Sans, V. (2003). *Fenomenología de la religión*. Recuperado 08/ Abril/ 2005. En <http://www.unav.es/iscr/texto/112%20-fpr-%20a.htm>

- Savater, F. (199). *Las preguntas de la vida*. Vivir juntos. España: Editorial Ariel.
- Serantes, A. (s.f.). *Divinidad y experiencia*. (1/5). Recuperado, 05/ junio/ 2005. En <http://www.liceus.com/cgi-bin/ac/pu/3001.asp>
- Sommer, B., Sommer, R. (2001). *La investigación del comportamiento. Una guía práctica con técnicas y herramientas*. México: Oxford.
- Stecca, C. (2004). *Cerrando ciclos vitales. Una perspectiva sistémica y gestaltica del pasado*. México: Editorial Pax México.
- Suárez, C., Ortiz, E. Ma. (1991). La teoría de Mahler y la experiencia de Dios. *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. En grupo ÈPSIMO. México: Promexa.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, España: Paidòs Básica.
- Torres, Q. A. (1992). *La constitución moderna de la razón religiosa*. España: Editorial Verbo Divino.
- Vergote, A. (1969). *Psicología religiosa*. Madrid: Ediciones Taurus.
- Vives, R. J. (1991). La edad adulta y sus crisis. *La teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto: del individuo a la familia*. (2ª. ed.). México: Hispánicas.
- Vizueté, M. C. J. (1995). *Ilustrados y religiosidad popular: la enseñanza, arzobispo en México y Toledo*. La iglesia en la historia de México. México: Editorial JUS. (pp. 175-212)
- Xirau, R. (1986). Wittgenstein y lo místico: presencia del límite. *Cuatro filósofos y lo sagrado*. México: Editorial Joaquín Mortiz. Grupo Planeta.
- Yáñez, Ma., G. (agosto, 2005). *Llama obispo a revitalizar fe de la juventud a favor de la sociedad* [Entrevista con Carlos Aguiar Retes, secretario general de la conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)]. De la fuente Notimex Limited, Yahoo! Noticias. Recuperado, 21 agosto 2005 de <http://espanol.news.yahoo.com/050821/4/12wlg.html>
- Yves M. Congar. (s.f). La conversión: estudio teológico y psicológico. *Catolicismo y religión*. (143). Recuperado 05- mayo- 2005. de <http://www.buzoncatolico.com/religion/religion143.html>
- Zunini, G. (1977). *Homo religiosus. Estudios sobre la psicología de la religión*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.