



UNAM IZTACALA

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

**"IMPLICACIONES DE LOS SIGNIFICADOS CONSTRUIDOS
ALREDEDOR DE LA MUERTE EN LA RELIGIÓN CATÓLICA, PARA
LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD DE SUS FIELES.
CONSTRUCCIÓN DE UNA HISTORIA DE VIDA"**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGIA
P R E S E N T A (N)

VERÓNICA ZAMORA JIMÉNEZ

Director: Lic. **César Roberto Avendaño Amador**

Dictaminadores: Lic. **Víctor Manuel Alvarado García**

Mtro. **José Carlos Mondragón González**





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A todas las personas que, con franco cariño, apoyan y celebran el logro de cada uno de mis retos profesionales, mostrando profunda comprensión ante las ausencias que pudieran significar:

A mi madre, por su valentía; y a mi padre, por su humildad. Cualidades que, día a día, intento incorporar en mi actuar.

A mis hermanos y hermanas, por tantas experiencias compartidas, que aún hoy, acompañan mi crecimiento personal.

Y a Elizabeth, mi familia de corazón; por contagiarme su avidez intelectual, y por la fortuna de haber hallado a alguien, con tal grado de afinidad.

ÍNDICE

Introducción	1
1. Antecedentes del Estudio de la Religión	
1.1 Aportaciones desde la Antropología y la Sociología	3
1.2 Aportaciones desde la Psicología	31
1.3 Estudios de la Religión en México	69
1.4 Conclusiones	81
2. Objetivos de Investigación	86
3. Metodología	
3.1 Sustento teórico del Método de Historia de Vida	92
3.2 Descripción del proceso de trabajo con la Historia de Vida	103
4. Historia de Vida	
4.1 Concepciones acerca de la muerte y la vida: sus contenidos, sus formas y sus expresiones. Entre lo terrenal y lo simbólico	106
4.2 Vida y muerte: relación dinámica y sentido de continuidad	124
4.3 Vivir en... para no morir	147
4.4 El Juicio Final	162
Conclusiones	169
Bibliografía	175

INTRODUCCIÓN

La historia de la humanidad no podría ser concebida sin el componente de lo religioso en ella, pues desde el principio de la construcción de sociedades, ha ejercido enorme influencia, determinando ideologías, políticas, valores, tradiciones, arte, etc.; con lo que sin duda, ha contribuido a forjar la cosmovisión de los pueblos, concretada ésta, en el particular modo de interpretar y enfrentar la realidad cotidiana por parte de sus miembros.

Intentar comprender los mecanismos que intervienen en la presencia y manifestación de los fenómenos religiosos por lo tanto, es una de las tareas que por mucho tiempo ha ocupado el quehacer de las Ciencias Sociales. Y dado que, ningún trabajo que pretenda abonar al estudio de estos procesos, ha de desestimar las distintas interpretaciones que alrededor de ellos se han desarrollado a lo largo del tiempo, en el primer capítulo de la presente, se exponen las principales construcciones teóricas que se han generado desde el campo de la Sociología y la Psicología en occidente y América, yendo de lo clásico a lo más actual; todas ellas de gran valía.

En este capítulo también, se realiza un breve inventario de las aportaciones que en México se han hecho desde distintas disciplinas al estudio de lo religioso; en donde se devela que, de manera casi inexplicable, la Psicología no ha otorgado a este tema la atención que merece (dada su influencia en la configuración de la cultura mexicana), hallándose su incorporación a esta empresa, apenas en etapas incipientes. Tal situación, desafortunadamente, ha resultado en una postergación del reconocimiento y análisis de los componentes subjetivos implicados en la configuración de los fenómenos de orden religioso, tanto a nivel colectivo, como individual.

Es en este contexto, que la presente tesis se desarrolla con la finalidad de contribuir al impulso de la investigación en torno a los procesos psicológicos que se

hallan involucrados en la apropiación que los creyentes hacen de los dogmas religiosos, así como del impacto de éstos en la construcción de su identidad.

De manera particular, y tras reparar en el hecho de que en México la Religión Católica es la que cuenta con un número significativamente mayor de fieles, y siendo el tema de la muerte un elemento que se encuentra profundamente asociado a varios de sus dogmas, se analizará la manera en que los significados construidos alrededor de la muerte, producto éstos de la convergencias de distintos factores sociales, familiares y personales, penetran en la construcción de la identidad de los creyentes de esta religión.

Para el tratamiento de tal temática, se consideró pertinente la aplicación de la metodología cualitativa con enfoque biográfico, concretada en el método de Historia de Vida, cuyas características y principios epistemológicos que la sustentan, son abordados en el capítulo 3.

En el capítulo 4 se integra lo que constituye la parte medular de la tesis, esto es, la Historia de Vida que contiene las narraciones de las experiencias de una mujer católica en relación con eventos asociados con la muerte y los significados que ha construido alrededor de ellos. El análisis interpretativo se realiza a partir de cuatro categorías temáticas -concepciones acerca de la muerte y la vida, relación dinámica y sentido de continuidad entre la vida y la muerte, vivir en... para no morir, y el juicio final-, que coinciden con los principales supuestos teológicos que definen a la Religión Católica; permitiendo descubrir una compleja interacción entre estas doctrinas y determinados procesos psicológicos personales de la narradora, que en su conjunto delinear aspectos esenciales de su identidad.

Finalmente, se plantean algunas conclusiones para coadyuvar a la comprensión de los procesos subjetivos implicados en la apropiación de los dogmas religiosos, así como de la manera en que la conjugación de ambos contribuye a la configuración de la identidad personal de sus creyentes.

1. ANTECEDENTES DEL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

Previo a iniciar el presente capítulo, es oportuno aclarar que debido al tema que ocupa este trabajo y sobre todo, a la metodología utilizada para su abordaje, no se precisa contar con un marco teórico que funcione como referente para dotar de certidumbre y sustento científico al análisis interpretativo que se realice sobre el fenómeno a tratar.

De hecho, uno de los principios epistemológicos del método de Historia de Vida, refiere la necesidad de tomar cierta distancia crítica respecto de las teorías preestablecidas, para dar paso a un proceso sistemático y legítimo de escucha a la interpretación que los propios actores hacen de su realidad para descubrir los significados que de ello construyen.

Sin embargo, resulta de suma importancia reconocer las distintas lecturas que hasta el momento se han realizado de lo religioso en las ciencias sociales afines a la Psicología, así como la situación actual de su estudio en México, para contribuir a tener una visión más amplia sobre lo que implica este fenómeno.

1.1 APORTACIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA

El comienzo formal y bajo una perspectiva científica del estudio del fenómeno religioso tuvo lugar en la segunda mitad del Siglo XIX, con la finalidad de explicar los orígenes, naturaleza y desarrollo de las creencias y prácticas que éste implica; siendo en el campo de la Antropología, con sus investigaciones sobre las religiones de las sociedades primitivas, donde surgieron las primeras incursiones (Robertson, 1980).

Uno de los precursores en este campo es Sir Edward Burnett Tylor (citado por Apud, 2009), etnólogo y antropólogo inglés. Bajo el influjo racionalista de su época, reconoce en la cognición el origen de múltiples manifestaciones humanas; más

considera que ésta opera en procesos que trascienden el orden de lo científico, interviniendo también en aquéllos de tipo moral. En una de sus obras principales, *Primitive Culture*, escrita en 1841, afirma que “el afán del hombre por conocer las causas actuantes en cada hecho del que es testigo, las razones por las que cada estado de cosas que él observa es como es y no de otro modo, no constituyen un producto de alta civilización, sino una característica de su especie hasta en las fases más bajas. Entre los salvajes primitivos hay un apetito intelectual cuya satisfacción requiere de muchos de los momentos no acaparados por la guerra, el juego, el sueño o la necesidad de alimentarse” (Apud, 2009, p. 2).

Tales señalamientos, contribuyeron por un lado, a reivindicar al “primitivo”, pues lo libra de la imagen que lo ubicaba como ignorante y presa del terror frente a los eventos que le rodean, para reconocerle como parte de la cadena evolutiva de la razón y del orden social. Pero además, iniciaron a vislumbrar a las manifestaciones religiosas como el producto de especulaciones en torno al origen de fenómenos naturales, fisiológicos y psíquicos experimentados por el hombre. (Apud, 2011)

Tylor encuentra en la *magia* expresiones de una ciencia primitiva, en donde según él se observa un verdadero afán por la búsqueda del conocimiento. Sin embargo, en este intento del hombre por explicarse la realidad, prevalecen mecanismos racionales erróneos, al interponerse en este proceso, una incapacidad para distinguir coherentemente lo real de lo imaginario, misma que proviene de una distorsión en la relación dialéctica que debiera existir entre el mundo objetivo (ubicado en el campo de lo real perceptivo) y la razón. Apud (2009) asemeja tal distorsión a la incapacidad de un neurótico para “elaborar un principio de realidad que escape de las producciones fantasmáticas subyacentes en su inconsciente” (p. 4).

Bajo estas premisas, introduce la noción de *animismo*, ilustrando a través de este término, el intento del hombre por explicarse aquellas experiencias donde lo corporal y lo subjetivo parecen no corresponderse lógicamente. Así, *animismo* se

refiere a la creencia de que los fenómenos vinculados por ejemplo con la vida y la muerte, el sueño y la vigilia, la salud y la enfermedad, los estados de trance y de conciencia, etc., son causados por seres de naturaleza espiritual, sentando con ello las bases para la creencia en el alma. (Sánchez, 2002)

En correspondencia con estas ideas, en un sentido básico, Tylor (citado por Apud, 2009) define a la *religión* como la “creencia en seres espirituales” (p. 2), misma que, como se ha observado en algunas culturas, es extrapolada hacia otros seres y elementos de la naturaleza.

Finalmente, señala que el progreso de la razón y la cultura, propio de la evolución de la humanidad, ha llevado paulatinamente a la utilización de mecanismos lógicos para una percepción adecuada de la realidad. Teoriza entonces, en torno a un “escalonamiento tripartito” en el que tras un primer momento animista, las sociedades se conducen hacia una segunda etapa politeísta, en la cual ciertas almas son elevadas al rango de dioses, adjudicándoseles poderes de la naturaleza; pero cuando un dios alcanza la dominación de esta escala jerárquica, se llega a la última etapa que corresponde al monoteísmo. (Apud, 2011)

Si bien los postulados de Tylor han sido considerados como progresistas y revolucionarios, al rechazar los prejuicios racionalistas que conciben a la religión como producto de la ignorancia y la confusión, también han sido objeto de variadas críticas.

Destaca entre ellas, la relativa al hecho de que tras explorar únicamente el “lado intelectual de la religión”, minimiza la mediación de los aspectos sociales y emocionales en la construcción de este fenómeno. Inclusive, pareciera que este estudioso intentara dilucidar más el curso y leyes del intelecto humano, que de los procesos religiosos (Saler, 1997). Stocking (citado por Saler, 1997) advierte que en esencia esta teoría sugiere que el hombre primitivo al intentar hacer ciencia, creó

accidentalmente la religión, ocupando desde entonces la humanidad gran parte de su tiempo y esfuerzo en rectificar ese error.

Fueron Emile Durkheim y más tarde Max Weber quienes dotaron a este tipo de investigaciones de un sentido sociológico; el primero de ellos, en 1912 a través de su texto: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, basando gran parte de sus conclusiones en el análisis del caso de los aborígenes australianos. (Beltrán, 2007)

Uno de los principales postulados de Durkheim (1982) surge del cuestionamiento a la tesis de Tylor respecto a las creencias en seres espirituales (animismo) como origen de la religión; pues según él, ésta resulta insuficiente para incluir manifestaciones presentes tanto en tribus primitivas, como en religiones de gran alcance en la actualidad (como el budismo), en las que está ausente la idea de divinidades o de espíritus.

Reflexiona en cambio, que todas las creencias en las cuales se fundamentan las religiones, ya sean simples o complejas, incorporan una clasificación de las cosas (reales e imaginarias) en dos categorías opuestas: *lo profano y lo sagrado*. Las creencias, los ritos, los mitos, los gnomos y las leyendas, son ejemplos de representaciones de lo sagrado; más también pueden serlo objetos como una piedra, un árbol, un trozo de madera, e inclusive una palabra. El tipo y cantidad de entidades sagradas están determinados según cada religión.

Lo sagrado se refiere a todo aquello que está fuera de cualquier experiencia ordinaria, que implica un nivel supremo de jerarquía frente a lo profano y que inspira temor y reverencia; es un conjunto de fuerzas impersonales, un flujo o un espacio que se ofrece como motor para las creencias y que tiene un significado emocional, al tiempo que un origen fundamentalmente social. (Apud, 2009; Apud, 2011 y Beltrán, 2007)

Es tal el antagonismo entre lo sagrado y lo profano, que lo primero es por excelencia, definido en términos de aquello que lo segundo no debe tocar impunemente, lo que ha dado origen a los tabúes y en consecuencia a los rituales para permitir el contacto o manipulación de los objetos sagrados. (Parker, 1995)

Así, en última instancia, “las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquéllas a las cuales se aplican estas restricciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen, ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas” (Durkheim, 1982, p. 57).

Bajo estos principios, Durkheim (1982) interpreta a la *religión* como un “sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictivas; creencias, que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (p. 66).

Destaca que un elemento central incorporado en su tesis, y que es colocado en el mismo nivel de importancia que las creencias en lo sagrado, se refiere al carácter social de este hecho. Incluso, para él la idea de Iglesia es inherente a la de religión, y considera indispensable ofrecer al mismo tiempo la definición de ésta: “Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una Iglesia”. Supone además, “que toda religión está compuesta de representaciones y de prácticas rituales” (Durkheim, 1982, p. 61), ambos ingredientes complementarios e imprescindibles.

En efecto, Durkheim (1982) concibe a la religión como un hecho eminentemente social, pues considera que es justamente la sociedad quien despierta en sus miembros estas creencias sobre lo divino, principalmente a través de los

cultos y rituales. De ahí que un acto de culto no deba ser visto como una mera congregación de un grupo de personas, sino como un medio fundamental por el cual la comunidad hace sentir su influencia y se afirma frente a sus integrantes, gracias a la conciencia colectiva que implica.

Sin embargo, el papel de la sociedad en la génesis de la religión tiene raíces bastante más complejas que la sola recurrencia a los ritos colectivos como estrategia formativa; teorizando al respecto, a partir de la investigación realizada en torno a las tribus australianas, en donde la organización en clanes y las creencias totémicas les son características distintivas.

Encuentra que cada clan posee tótems (objetos sagrados) muy particulares, pero que estos mismos en otros contextos sociales no poseen sino un carácter profano. Supone entonces, que no es la naturaleza intrínseca de la cosa que distingue al clan la que le dota de este sentido sagrado; sugiriendo por lo tanto, que la fuente de la religiosidad debe buscarse en las representaciones figurativas que de estas cosas se hacen los integrantes del grupo.

Descubre así, que el tótem es ante todo un símbolo. Ciertamente, simboliza a un dios o ser superior del cual se cree depender, pero también al propio clan, pues se convierte en una bandera o signo que lo distingue de otros y que encarna su personalidad; es en consecuencia, “el símbolo de dios y de la sociedad” (Durkheim, 1982, p. 342). Más aún, argumenta que el dios del clan y el clan mismo constituyen una sola entidad, cuya única diferencia es que el primero es ensalzado por el segundo.

De hecho, señala que la sociedad tiene amplia capacidad para mantener en el hombre una sensación de dependencia –tanta como un dios-, la cual le obliga a someterse a sus reglas de conducta y pensamiento; más no por el temor a una fuerza física o de coacción, sino por la autoridad moral de que está investida: “pues constituye para sus miembros lo que un dios para sus fieles” (Durkheim, 1982, p.

342). Incluso, Beltrán (2007) descubre en estos planteamientos la visión de que lo verdaderamente sagrado es la estructura e integración de la sociedad, y que las instituciones religiosas existen para salvaguardarlas; de este modo, a lo que en el fondo se rinde culto es a la comunidad.

Finalmente, Durkheim (1982) sostiene que la mayoría de las instituciones sociales se han derivado de la religión, dado que su principal función no es la de brindar al hombre una representación del universo en un sentido material, sino constituir un sistema de nociones a través de las cuales pueda representarse a la sociedad de la cual forma parte. En conclusión, “si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión” (p. 601).

Otro de los investigadores que en el campo de la Sociología estudió y teorizó respecto a la correlación existente entre religión y sociedad, fue Max Weber, cuyo principal legado se halla concretado en sus obras *Ensayos sobre Sociología de la Religión* y *La Ética Protestante y El Espíritu del Capitalismo*; ambas escritas durante las dos primeras décadas de 1900. (Beltrán, 2007)

Weber (1998) acuñó el término *ética económica* para referirse a “las tendencias prácticas a la acción que se basan en el nivel psicológico y pragmático de las religiones” (p. 5); sugiriendo con ello, que las creencias de tipo religioso tienen la capacidad de impactar en las conductas que manifiestan quienes las ostentan.

Sin embargo, de acuerdo con sus postulados, la influencia de la religión trasciende el plano personal e íntimo de los individuos en aislado, para convertirse en uno de los elementos centrales que dan forma a toda una sociedad, al incidir en el desarrollo de los diferentes procesos que le son inherentes. Así, analiza los mecanismos a través de los cuales la religión interviene en las dimensiones política, económica, psico-social e ideológica de la sociedad, argumentando incluso que se

constituye en un importante motor para el cambio de ésta (O´dea, 1978; Rodríguez, 1986).

De este modo, Weber a diferencia de Durkheim, reconoce a la religión como una variable independiente, capaz no sólo de determinarse a sí misma, sino también de incidir en la conformación de las instituciones sociales. Un ejemplo de ello es expuesto en *La Ética Protestante*, en donde analiza la conexión entre las manifestaciones religiosas protestantes y la configuración de la mentalidad económica de orden capitalista desarrollada en el particular momento histórico de la Europa de los años 20´s. (Udis-Kessler, 2001)

En este texto, Weber (2009) parte del análisis de datos estadísticos de la época, en donde se hace evidente una mayor incidencia de la confesión protestante entre propietarios y empresarios capitalistas, así como entre miembros de las esferas superiores de las clases trabajadoras; preguntándose ante tales hechos el por qué de que justamente sean los protestantes, quienes poseen el capital y se ubican en la dirección y manejo de empresas industriales y comerciales.

Emprende entonces, un arduo estudio del proceso histórico, así como de los credos que fundamentan la religión protestante surgida a raíz de la Reforma, con la finalidad de dilucidar el origen de su vínculo con el espíritu capitalista. Uno de sus primeros hallazgos se refiere al hecho de que a partir de la traducción luterana de la Biblia es incorporado como elemento central de la fe, el término *profesión*; concepto ético-religioso según el cual, el comportamiento moral con mayor trascendencia para satisfacer a Dios, no se encuentra en la observancia del ascetismo monacal (como lo pregonaba el catolicismo), sino en la conciencia y cumplimiento de los deberes que a cada quien les son asignados para su tránsito por este mundo.

Weber (2009) señala que “lo característico y específico de la Reforma es el hecho de haber acentuado los rasgos y tonos éticos y de haber acrecentado el interés religioso otorgado al trabajo en el mundo, relacionándolo con la profesión” (p.

46), ofreciendo como muestra de ello, la definición que Lutero hace de este término: “es algo a lo que el individuo debe someterse porque es una donación que la Providencia le ha otorgado, algo ante lo cual debe “allanarse”, y tal idea establece la razón del trabajo profesional como la misión impuesta por Dios al hombre, por eso quien quiera estar seguro de su estado de gracia en este mundo, debe efectuar las obras de aquel que le ha enviado, en tanto que es día” (p. 49).

Para el protestantismo, uno de los mayores pecados consiste en el derroche del tiempo, ya que el trabajo tenaz y continuo (ya sea físico, o espiritual) previene de tentaciones inmorales. En el Siglo XVII, Baxter (citado por Weber, 2009), un importante precursor de esta religión, resume tres criterios para determinar cuándo una profesión es complaciente para Dios: el primero de ellos centrado en la ética, el segundo en el grado del bien generado para la comunidad, y el tercero en el beneficio económico que reditúa al hombre.

De acuerdo con sus consideraciones, al revelarles Dios a cualquiera de sus elegidos la probabilidad de una ganancia, le asiste alguna finalidad; de modo que el cristiano creyente no tiene otra opción que dar oídos al llamamiento y beneficiarse con él: “Si Dios os señala una senda que habrá de proporcionaros más riqueza que la que pudierais conseguir por una senda distinta (sin detrimento de vuestra alma ni la de los demás) y la desecháis para emprender el camino por la que os enriquecerá menos, ponéis trabas a uno de los propósitos de vuestra vocación y os rehusáis a fungir como administradores de Dios y a recibir sus dones para valeros de ellos en su servicio y en el momento que Él os lo demandase. Se os está permitido trabajar para enriqueceros, pero no para aplicar enseguida la riqueza a la disposición de vuestra sensualidad y pecados, antes bien para glorificar con ella a Dios” (Weber, 2009, p.98).

Así, Weber (2009) denomina *espíritu del capitalismo* al estilo de vida que aquilata la riqueza como un favor de la voluntad divina y como producto del trabajo profesional; esto es, que “valora éticamente el trabajo constante, prolongado y de

manera sistemática en la profesión, como vía ascética preeminente y en calidad de prueba verdadera y palpable de regeneración y de auténtica fe” (p. 110). Deduciendo de lo anterior, que al empresario burgués no sólo le está permitido el afán de lucro, sino que debe guiarse por él, siempre y cuando le asista la certeza de que con ello logra un estado de gracia con Dios, al no rebasar los límites de la ética y hacer uso de sus riquezas decorosamente.

En conclusión, durante esta obra, Weber (2009) sostiene la idea de que el espíritu ascético del cristianismo se constituyó en uno de los factores que intervinieron en el nacimiento del moderno espíritu capitalista, ya que tan pronto como el ascetismo traspasó el umbral de los claustros monacales a fin de integrarse en la vida profesional y regir la ética mundana, tomó parte en la erección de este colosal mundo de orden económico.

Sin embargo, reconoce a su vez, que desde antes de que surgiera el protestantismo, existían ya rasgos de una economía de orden capitalista, por lo que tampoco puede afirmar una relación biunívoca entre ambos fenómenos. De hecho, en sus *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Weber (1998) señala que “la religión nunca determina de un modo exclusivo una ética económica. Seguramente, una ética económica tiene una gran autonomía respecto de las actitudes de hombre ante el mundo, condicionadas por elementos religiosos u otros elementos internos; determinados factores geográficos, históricos y económicos condicionan bastante esa economía. El condicionamiento religioso del estilo de vida también es uno, aunque sólo uno de los factores condicionantes de la ética económica” (p. 5). Lo anterior, sin duda, permite entrever lo complejo que resulta intentar reconocer los múltiples factores que interactúan entre sí para determinar la particularidad de una sociedad, pero deja claro que en ello se encuentra implicada la religión.

Pero, al mismo tiempo en que señala la influencia ejercida por la religión en la construcción de una sociedad, también analiza la forma en que las ideologías, prácticas e instituciones de la primera, se encuentran mediadas por las

características propias de cada contexto social en el que se encuentra inmersa. Más, desde el inicio de sus postulados, Weber (1998) señala su desacuerdo con las teorías que ven a la religión como el mero resultado de los intereses e ideales de los estratos que dominan en la estructura social y que incluso la juzgan como herramienta de poder y opresión.

Afirma en cambio, que la religión se nutre y compone en lo esencial, del sentido de su anunciación y de sus promesas, mismas que pueden sufrir transformaciones en virtud de que ocurre un fenómeno de reinterpretación por parte de sus adeptos, generación tras generación, para responder a otras necesidades de la comunidad. Y es justamente en la delineación de estas “necesidades” que intervienen variables de tipo social, económico y político.

Weber (1998) advierte que “el estudioso que investiga empíricamente, de ningún modo debe interpretar única y tampoco primordialmente, como "extraterrenos" los valores sagrados, diversos entre sí” (p. 15); evidenciando con ello, por un lado, el origen humano de lo que denomina *ética religiosa*, y por el otro, la influencia de diversas condiciones sociales que en su conjunto la determinan. Subraya que los intereses tanto de orden material, como ideal (ambos de origen histórico-social), moldean la representación que del mundo se hace una sociedad – por ejemplo, sobre el sentido de la vida o de la muerte, del por qué y para qué se desea ser redimido, etc.- y ésto a su vez, influye a las doctrinas religiosas que de ella forman parte.

En conclusión, para él existe una fuerte interacción e interdependencia entre religión y sociedad. De la misma manera en que la religión posee el potencial para incidir en los aspectos políticos, económicos, e ideológicos de una sociedad; las instituciones religiosas no hallan su origen únicamente en la búsqueda por satisfacer necesidades espirituales o psicológicas, sino que también son el reflejo de intereses y estructuras sociales.

De hecho, señala que la religión desempeña un papel importante en fenómenos como el *tradicionalismo*, el cual entiende como el “conjunto de actitudes psíquicas ajustadas a la vida cotidiana habitual y a la fe en la rutina diaria como patrón de conducta inviolable” (Weber, 1998, p. 33). Consiste en suponer que las cosas siempre han sido desarrolladas y fundamentadas bajo los mismos cánones que en la actualidad, y que por lo tanto, cualquier actuación que atente contra su continuidad será considerada como una transgresión a lo que ha adquirido ya, un carácter de sagrado.

Por último, realiza una distinción entre secta e iglesia. Define *secta* como una comunidad con una estructura cerrada que representa una resistencia, activa o pasiva, ante la religión institucionalizada; además, no aspira a la universalidad y se caracteriza por la conversión y participación voluntaria de sus miembros, tras ser aprobados por los demás como poseedores de verdaderas cualidades morales y religiosas. *Iglesia*, en cambio, implica una comunidad numerosa que mantiene relaciones con la sociedad en general y tiende a la universalización; es una institución burocratizada que basada en la tradición, administra los dones de gracia. (Beltrán, 2007)

El presente intento por exponer las aportaciones teóricas de algunos de los investigadores que se han vuelto clásicos en el estudio y comprensión de los fenómenos religiosos resulta, a decir verdad, bastante modesto, pues sus planteamientos poseen un alto grado de complejidad y profundidad, cuyo reconocimiento y análisis implican una ardua labor. Sin embargo, señalar los principales aspectos de sus postulados, contribuye sin duda, a avanzar en el proceso de estudiar el papel que la religión desempeña en la construcción de las sociedades, tanto como en la de la vida cotidiana de quienes las conforman.

A continuación se enunciará una muestra de las teorías construidas más recientemente por otros sociólogos, retomando las ideas de los clásicos como puntos de partida para apoyarlas, enriquecerlas e incluso rechazarlas. La primera de ellas,

concebida por Talcott Parsons; la segunda por Pierre Bourdieu, y la tercera, por Peter Berger.

En realidad, según Girola (1999) el interés central de Parsons al adentrarse en los años 50's en el campo de la sociología, lo constituyó el estudio de las características y manifestaciones de la sociedad moderna y la cultura occidental, tras el reconocimiento de las importantes transformaciones que ha traído consigo el sistema capitalista. Pero en sus investigaciones encontró que la religión, particularmente aquella que se concreta en la doctrina del Cristianismo, contribuye en gran medida a explicar el contexto actual de la cultura norteamericana; teorizando así, respecto a la estrecha relación existente entre sociedad y religión.

Un elemento central en la teoría de Parsons (citado por Girola, 1999) para contribuir a la comprensión de los fenómenos sociales, es el de las *variables-pauta*, referidas por un lado, a la actitud de las personas frente a los demás y a las necesidades propias y ajenas; y por el otro, al tipo de valores y normas dominantes en un grupo social, así como a los criterios valorales aplicados al tomar decisiones a nivel societal. Esto es, “son categorías estructurales descriptivas básicas para la explicación correspondiente a la personalidad, la sociedad y la cultura” (p. 20); constituyéndose para el caso de la primera, en pautas de pensamiento internalizadas, e institucionalizadas, para la segunda y la tercera.

Las variables-pauta institucionalizadas transitan desde el plano de la cultura hacia cada uno de los individuos al ser aprendidos mediante la socialización. En este sentido, el orden social se basa en una efectiva internalización de valores y normas, que aún sin ser consciente para los actores, les provee de una motivación dinámica para asegurar su continuidad.

Según Parsons (citado por Girola, 1999), al intentar caracterizar a cualquier sociedad se torna indispensable descubrir las variables-pauta que orientan su

funcionamiento; es decir, es preciso reconocer los valores, actitudes y hábitos que son promovidos y admitidos como aceptables entre sus miembros.

Como resultado de sus investigaciones, este autor sostiene que entre el sistema de valores de las culturas occidentales modernas prevalece una visión individualista, en tanto que permiten, e incluso valoran, actitudes y prácticas por parte de sus miembros en las que anteponen sus intereses personales a los de la colectividad; lo que otros califican de egocentrismo, para él se convierte en autoorientación. Más aún, descubre la instauración de una institucionalización del individualismo, pues estas sociedades reconocen el derecho de las personas a velar por sus propios intereses, al tiempo en que generan mecanismos para defenderlo; claro está, en un marco de responsabilidad democrática y de pluralismo.

En su texto *Cristianismo y Sociedad Moderna Industrial*, Parsons (2006) explora la manera en que esta doctrina ha contribuido en la generación de las variables-pauta que identifican actualmente a la sociedad occidental. Sin embargo, aclara que desde su punto de vista, no existe una relación biunívoca entre religión y sociedad, sino que se encuentran involucrados múltiples factores.

Concibe a la religión como sólo un aspecto de la acción humana, que como los demás (a saber, el social, cultural, económico y de personalidad), puede ser diferenciado en por lo menos dos sentidos. El primero de ellos, explicado en términos de que un sistema religioso no es igual en su interior y estructura a otro; y el segundo, referido al hecho de que dentro de un sistema social, un elemento de orden religioso funciona diferente a otro no religioso. En todo caso, señala, el desarrollo de una sociedad es el resultado de una fusión entre sus componentes religiosos y no religiosos, dando lugar a múltiples esferas de acción en su interior.

Bajo estas premisas, Parsons (2006) emprende un arduo análisis de los principios doctrinales del Cristianismo, así como de los procesos históricos por los

que ha transitado hasta la época actual, con la finalidad de reconocer la influencia que ha ejercido en la evolución de las sociedades en las cuales ha sido adoptada.

Una de las reflexiones básicas que se desprenden de este trabajo, se basa en la diferenciación que realiza entre los fundamentos del Cristianismo y del Judaísmo. Encuentra que la esencia del Judaísmo descansa en la fe de que la comunidad judía es el pueblo elegido de Dios, siendo justamente ésta, la que da sentido de pertenencia y determina la identidad de este grupo religioso; en cambio, lo central en el Cristianismo lo constituye la salvación del alma individual, ya que para éste, Dios juzga a los hombres según la obediencia a sus mandamientos. De este modo, en el Cristianismo la relación del hombre con Dios se vuelve más personal –lo que además, aumenta la valía del individuo como tal-, y se logra una relativa libertad y autonomía respecto a la comunidad.

No obstante, ello no implica que la noción de comunidad esté ausente de la ideología cristiana; de hecho, sus practicantes presumen pertenecer a una colectividad especial en la tierra: La Iglesia Cristiana, sustentada por la comunión de sus creencias y formas de vida como “Hermanos en Cristo”. Pero, contrario a lo que pasa en el Judaísmo, ésta es independiente respecto a las otras esferas que conforman a la sociedad (volviéndola secular) y puede trascender pueblos y espacios geográficos, lo que cabe señalar, ha permitido su crecimiento a gran escala.

Continuando con el análisis que Parsons (2006) realiza en torno a lo que denomina como carácter individualista del Cristianismo, hace notar que en el catolicismo el acceso a la gracia divina está prácticamente monopolizado por el clero, ya que él es el único autorizado para administrar sacramentos; mientras que en las religiones protestantes derivadas de la Reforma, el individuo es una entidad religiosa autónoma, responsable de su propia salvación. De acuerdo con Lutero, la relación con Dios no tiene que estar mediada por la Iglesia y sus representantes, sino por Cristo en conexión directa con cada hombre. Así, el ministro protestante, se convierte

en un guía o en un modelo de vida cristiana para la congregación, y no en el poseedor del poder para otorgar o negar el bienestar espiritual.

Esta nueva relación entre el hombre y Dios -posibilitada por el protestantismo- en la que la Iglesia deja de ostentar la tutela de la Gracia Divina, asegura Parsons (2006), constituyó el principio de un proceso de transición hacia la igualdad social y democracia que distinguen a la política moderna, ya que contribuyó a librar a los individuos del control que por muchos siglos ejerció aquella institución en una sociedad dogmática y totalitaria.

Finalmente, este investigador señala al *pluralismo denominacional* como uno de los aspectos que caracterizan a la sociedad occidental moderna, el cual considera también producto del individualismo cristiano; precisando en este sentido, que una *denominación* posee propiedades diferentes a lo que previamente a él, Weber reconoció como iglesia por un lado, y secta por el otro.

Parsons (2006) afirma que la denominación comparte con la iglesia la separación entre la esfera religiosa y la secular, pero también comparte con la secta su carácter de asociación voluntaria donde los miembros están unidos sólo por su compromiso personal. Clarifica el hecho, señalando que la denominación admite a la sociedad secular como un legítimo campo de acción para un cristiano, en el cual éste actúa bajo su propia responsabilidad y guiado por los valores que como tal posee, y no por el control de una autoridad religiosa.

Esto es, plantea que la denominación implica que el individuo se ha emancipado del control ejercido por una comunidad religiosa organizada, en donde por ejemplo, el bautismo no le compromete a un grupo o a seguir los dogmas que éste posee. El individuo es el responsable de su propia relación con Dios, siendo capaz de optar por su vivir su fe en el marco de una iglesia formalmente establecida o fuera de ella, de manera personal; cada quien decide qué creer y con quién asociarse comprometidamente.

En conclusión, Parsons expone una serie de ideas en torno a los rasgos distintivos de la sociedad occidental contemporánea, colocando al centro de éstos el individualismo y la autonomía de sus miembros, lo cual no resulta extraño para quienes en cierta forma tienen algún acercamiento con esta cultura; pero lo que en efecto resulta de gran interés y significado para el presente estudio, es el vínculo que establece entre este estilo de vida actual y los procesos históricos y de configuración confesional del Cristianismo, exhibiendo una vez más la mediación de los fenómenos religiosos en la construcción de las sociedades.

Otro sociólogo que ya en épocas más recientes incluyó el tema de la religión entre sus aportaciones teóricas, es Pierre Bourdieu, estudioso de origen francés que acuñó varios conceptos para construir su explicación sobre fenómenos sociales; entre ellos, el de *campo especializado* y el de *habitus*. El primero de ellos se refiere al “campo de fuerzas” en el que se lleva a cabo la reproducción del poder, y al “campo de luchas” en el que los actores se enfrentan para conservar o transformar la estructura; por lo tanto, en el campo se desarrolla tanto la reproducción, como el cambio de prácticas y relaciones de poder. Mientras que el *habitus*, alude a la “estructura interiorizada de las estructuras sociales que guían los modos a partir de los cuales los sujetos perciben, conocen, valoran y actúan sobre la realidad” (De la Torre, 2005, p. 3).

Son dos los textos que en 1971, Bourdieu produjo para formalizar las conclusiones derivadas de su análisis en torno al tema de la religión: *Una Interpretación de la Sociología de la Religión de Max Weber* (centrado principalmente en el Capítulo 5 de Economía y Sociedad), y *Génesis y Estructura del Campo Religioso*; incorporando en ambos escritos, reflexiones e hipótesis que se integran para configurar un solo cuerpo teórico. (Espinosa, 2010)

Bourdieu (2006) inicia planteando como principios básicos para la conformación de su teoría sobre la religión, el reconocimiento de este fenómeno como un medio simbólico (análogo a una lengua), al mismo tiempo que como una

representación colectiva. En este sentido, para él, la religión se constituye en un instrumento simbólico para la comunicación y el conocimiento; estructurado, y a la vez estructurante, al permitirles a los individuos construir el significado del mundo al que pertenecen. De manera complementaria, concibe a estas representaciones religiosas como producto de una colectividad, cuya función (al ser en última instancia estructuras lingüísticas) es dar sentido, unidad, coherencia y cohesión a una sociedad.

Además, desde su punto de vista, la estructura de la religión (como la de cualquier sistema simbólico) se orienta a partir de la aplicación sistemática de un principio básico de división en clases antagonistas, y por lo tanto, de una lógica de inclusión-exclusión e integración-distinción, que actúan simultáneamente para organizar el mundo natural y social. Pero lo más relevante en su discurso, es el considerar que para el caso de la religión, estas funciones sociales de organización del mundo, “tienden siempre a transformarse más en funciones políticas, a medida en que (...) se subordinan a las funciones socialmente diferenciadas de diferenciación social y de legitimación de las diferencias, es decir, a medida que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del termino) las divisiones sociales en grupos o clases competidoras o antagonistas” (Bourdieu, 2006, p. 5).

La religión bajo este marco, desempeña una función social, al contribuir al establecimiento del orden de las cosas y en consecuencia, al funcionamiento efectivo de la sociedad; y dado que la estructura social en gran medida se encuentra regulada por estructuras de poder, la religión “contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo, y en particular del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones, cuya estructura, objetivamente fundada sobre un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos”. Más aún, “en una sociedad dividida en clases, la estructura de los sistemas de representaciones y de prácticas religiosas propias de los diferentes grupos o

clases contribuye a la perpetuación y a la reproducción del orden social” (Bourdieu, 2006, pp. 5 y 20).

Una de las estrategias que Bourdieu (2006) reconoce en el sistema religioso para lograr su efectividad como factor estructurante de una sociedad, consiste en la predisposición hacia la absolutización de lo relativo y hacia la legitimación de lo arbitrario; esto es, encuentra que dentro de su sistema simbólico, la religión incorpora una lógica especial de representaciones y disposiciones correspondientes al mundo natural y social, que se convierten en absolutas e incuestionables para los individuos, y que refuerzan los esquemas éticos y de acción definidos por un grupo.

De manera particular, teoriza que el sistema religioso contribuye a regular las relaciones de poder al organizar sus representaciones en dos principales dimensiones: “1) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominante) que tienden a justificar a las clases dominantes de existir en tanto dominantes, y 2) los sistemas de prácticas y representaciones (religiosidad dominada) que tienden a imponer a los dominados un reconocimiento de la legalidad de la dominación fundada en el desconocimiento de lo arbitrario de la dominación, y de los modos de expresión simbólicos de la dominación (el estilo de vida y también la religiosidad de las clases dominantes)” (Bourdieu, 2006 p. 20).

Según Suárez (2006), lo que realmente sobreviene al interior del campo religioso es la pugna por el control de la producción y reproducción del *habitus religioso*, es decir, del “principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conformes a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural” (p. 22), traduciéndose ello en una lucha por el monopolio de los bienes de salvación, pues de esa manera se está en posibilidades de incidir en las representaciones y prácticas de los laicos, según la visión política del momento social e histórico que esté ocurriendo y que por supuesto, convenga a las clases dominantes.

Y en efecto, Bourdieu (2006) señala que la principal plusvalía de la religión se encuentra en la necesidad de legitimación de aquellas condiciones materiales o simbólicas que determinan la existencia de los individuos, así como la posición que ocupan en la estructura social (desde la cima, hasta la parte inferior). De hecho, reconoce que en “cada formación social y en cada época, toda la visión del mundo y todo el dogma cristianos dependen de las condiciones sociales características de los diferentes grupos o clases, en la medida en que deben adaptarse a estas condiciones, para dominarlas” (p. 19), de tal forma que el mensaje religioso con mayor capacidad de satisfacer el interés religioso de un determinado grupo de laicos (incluidos dominados y dominantes) en un momento histórico específico, es el que posee mayores posibilidades de incrementar su capital religioso para imponerse sobre los demás.

Al mismo tiempo que Bourdieu (citado por Espinosa, 2010) estudia la función social de la religión, analiza también el origen y la estructura de la institución religiosa católica. Señala al respecto, que las transformaciones geográficas, sociales y económicas que dieron lugar a la urbanización de las sociedades, producto de los procesos de división del trabajo, contribuyeron a la constitución de un campo religioso formal, es decir, de una institución facultada para la producción, reproducción y distribución de los bienes religiosos; a saber: la Iglesia.

Descubre que el campo religioso funciona de manera análoga a como lo hace el sistema económico y político en toda sociedad en donde existe una división del trabajo; idea conforme a la cual, explica que existe un capital religioso (que haciendo una correspondencia con los planteamientos de Durkheim, recae en lo considerado como lo sagrado) bajo el poder de un órgano que lo produce y distribuye a los consumidores, quienes tienen la necesidad de estos bienes y servicios de gracia y salvación. Ocupando el lugar de los detentadores y productores del capital religioso, se encuentra la Iglesia -con todo su cuerpo de especialistas (sacerdotes y demás funcionarios)-, quien posee el monopolio de los instrumentos de salvación, como son

los sacramentos y la práctica del culto; mientras que los laicos (legítimamente en “desposesión” del capital), son los consumidores (Bourdieu, 2006).

Como se ha mencionado, al interior de este campo se libra una constante batalla por conservar el monopolio del ejercicio del poder religioso sobre los laicos y la exclusividad en la gestión de los bienes de salvación, de modo tal que para lograr estos fines, a través del tiempo la Iglesia ha incorporado a su sistema de representaciones una serie de dogmas y prácticas que en su conjunto la convierten en una institución política sumamente sólida.

Se trata principalmente de que la Iglesia logre garantizar la legitimación de la concentración del capital religioso y de su respectivo monopolio (y por lo tanto, de la carencia de los laicos). Para ello, inhibe en tanto le es posible, la entrada al mercado de nuevas “empresas de salvación”, encarnadas en figuras tales como nuevos profetas, brujos, sectas, e inclusive en la búsqueda individual de la salvación; toda ambición por satisfacer las necesidades religiosas sin la intermediación de la Iglesia o disensión respecto a su calidad como distribuidora de la gracia, son consideradas herejía y como tal, una afrenta directa a la institución y más aún a Dios mismo, por lo que es castigada de forma física o simbólica (exclusión o excomunión).

De igual modo, necesita buscar el control de los medios de producción de bienes y servicios para la salvación, creando y manteniendo un cuerpo de especialistas que ante todos deben ser vistos como los únicos investidos de autoridad para realizar cultos y otorgar sacramentos, para lo cual crea esquemas que regulan y sistematizan su práctica, además de instrumentos como el breviario, el sermonario, el catecismo, el cáliz, la sotana, etc. de uso exclusivo. “La sistematización sacerdotal tiene por efecto el mantener a los laicos a distancia, convencerlos de que esta actividad supone una calificación especial, un don de gracia inaccesible al común, y persuadirlos de abandonar la gestión de sus asuntos religiosos a la casta dirigente” (Bourdieu, 2006, p. 32).

En conclusión, el constructo teórico de Bourdieu aporta una nueva perspectiva para el análisis de la vinculación entre los procesos e instituciones en el ámbito de lo religioso y la conformación de la sociedad, centrada en gran medida en la idea de que la Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, al reforzar y legitimar esquemas de división de clases, caracterizada por la diferencia entre los que ostentan el poder, y los que son dominados.

Sin embargo, la empresa dedicada a recapitular las principales contribuciones hechas desde el campo de la Sociología al estudio del fenómeno religioso, no podría prescindir de la mención de una de las teorías que en la actualidad gozan de mayor reconocimiento entre los especialistas. Se trata de la concebida por Peter Berger a finales de la década de los 60's, y que fue condensada en un texto editado primeramente en Estados Unidos de Norteamérica bajo el título de *El Dósel Sagrado*, y unos años después en Inglaterra, con el de *Para una Teoría Sociológica de la Religión* (Estruch, 1973).

Berger (1981) organiza su obra en dos partes. Primeramente, teoriza respecto a la relación dialéctica que asegura existe entre la sociedad y el hombre, analiza el proceso a través del cual éste construye el mundo, y reflexiona en torno a la manera en que interviene en ello la religión; mientras que en la segunda parte, aplica sus postulados para analizar la situación concreta de la religión en el contexto socio-histórico actual.

Así, inicia señalando que la sociedad es fundamentalmente un producto humano, pero que ha adquirido el poder de actuar sobre su productor; ambos, sociedad y hombre, son producto uno del otro, y no pueden abstraerse a ello. Lo anterior, explica la relatividad de las pautas que distinguen a una sociedad de otra, pues lejos de ser prescripciones "naturales", son construcciones de hombres pertenecientes a un tiempo y un espacio específicos, aún cuando ante la vista de éstos parezca lo contrario.

Berger (1981) encuentra que tal proceso dialéctico se desarrolla a través de tres momentos: la *externalización*, la *objetivación*, y la *internalización*. La *externalización* se refiere a la creación del mundo que realiza el hombre como resultado de la actividad física y mental que ejerce sobre él; de modo que la sociedad, entendida como la estructura que regula las relaciones del hombre con sus semejantes, es producto de seres humanos que actúan sobre su mundo -más no en lo individual, sino en colectividad-.

La *objetivación* ocurre cuando los productos creados por el hombre se diferencian de éste a grado tal, que adquieren un carácter de realidad objetiva; esto es, cuando el productor desconoce su acción sobre el mundo y lo concibe como una facticidad fuera de él e independiente a su voluntad, que incluso lo enfrenta para controlarlo. La objetividad de la sociedad impacta a todos los elementos que la integran, incluidos las instituciones, los roles y las identidades, convirtiéndolos en realidades dispuestas para ser experimentadas y aprehendidas por sus miembros, como si hubieran existido siempre y no fueran creaciones humanas.

La *internalización* por su parte, implica la reapropiación de aquel mundo objetivado; proceso que entraña la transformación del mundo externo para construir las propias estructuras subjetivas de la conciencia. En este sentido, la sociedad opera como agente formativo de la conciencia individual, pues durante la socialización, la persona “no sólo aprehende los significados objetivados sino que también se identifica con los mismos y es moldeada por ellos. Los incorpora a su interior y los hace *sus* significados” (Berger, 1981, p. 28). La internalización entonces, supone lograr que la facticidad subjetiva presente en la conciencia de los individuos halle sincronía con la facticidad objetiva presente en el mundo social en el que se desenvuelve.

No obstante, cabe señalar que la noción de internalización no admite la idea de que el sujeto al socializarse absorba de manera pasiva su mundo social; por el contrario, le reconoce un papel activo en la apropiación de éste, erigiéndolo como un

“*coproductor* del mundo social, y por ende de sí mismo” (Berger, 1981, p. 32), confirmando con ello, la relación dialéctica entre sociedad y hombre.

En la teoría de Berger (citado por Martín, 2010), un componente fundamental del mundo objetivado es el *nomos*, cuya función principal es otorgar significado y orden a la vida de la comunidad -a través de sus instituciones-, así como a la de los individuos -a través de la estructuración de la conciencia individual-. De hecho, según afirma, el ser humano enfrenta una intensa necesidad de certidumbre acerca de su propia existencia (planteándose preguntas sobre su origen, futuro, sentido, etc.) y por lo tanto, un temor persistente ante una eventual anomia.

Y es justamente bajo este contexto, que surge la *religión* como figura social que contribuye a dar orden y significado a la vida humana. Berger (1981) la define como “la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado; es la cosmización de un modo sagrado”, entendiendo lo *sagrado* como “una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que –según se cree- reside en ciertos objetos de la experiencia; tal cualidad puede ser atribuida a objetos naturales o artificiales, a animales o a hombres, o a las objetivaciones de la cultura humana” (p. 40). El mundo objetivado que postula la religión incluye y trasciende al hombre, pero sobre todo, se dirige a él y ubica su existencia dentro de un orden cósmico que posee una significación superior.

De manera similar a otros investigadores, Berger (1981) admite lo profano como lo opuesto a lo sagrado; pero más allá de eso, postula que otra categoría antagónica a lo sagrado es aquella que involucra el caos. La religión entonces, brinda seguridad y protección frente a la anomia, “estar en una relación correcta con el cosmos sagrado equivale a hallarse protegido contra las amenazas aterrantes del caos. Ser desplazado de tal relación correcta es lo mismo que ser abandonado al borde del abismo de la carencia de significado” (p. 42).

Una de las formas en que la religión contribuye con la sociedad en su lucha contra el caos es la *legitimación*, la cual se refiere al “conocimiento socialmente objetivado que sirve para explicar y justificar el orden social; son respuestas a todos los interrogantes acerca del porqué de los ordenamientos institucionales, y está determinado por la colectividad” (Berger, 1981, p. 44). Aún cuando es posible identificar diversos “conocimientos” que al objetivarse se convierten en legitimaciones dispuestas para ser internalizadas por los individuos, a lo largo de la historia la religión ha sido el instrumento de legitimación más efectivo, debido a que otorga al nomos que formula, una jerarquía ontológica y suprema, al ubicarlo en un marco de referencia sagrado y cósmico.

La clave de la legitimación religiosa se encuentra en la transformación de los productos humanos en facticidades suprahumanas; es decir, en la conmutación del nomos creado por el hombre, por un cosmos divino, fenómeno entendido como *mistificación*. La religión mistifica las instituciones al declararlas creación divina y por lo tanto, mandato absoluto.

Siguiendo la lógica del proceso de construcción del mundo, Berger (1981) observa que la religión también interviene en los procesos de internalización, al mistificar los roles que se introyectan en la conciencia individual, de modo tal, que el individuo ve es éstos algo sagrado y por lo tanto, ineludible.

Así, los planteamientos anteriores condensan las ideas fundamentales para entender lo que en esta teoría implica la relación dialéctica entre sociedad y religión; esto es, que en esencia, la misma actividad humana que crea la sociedad, crea también la religión. Por lo tanto, ya que la religión también deriva su realidad objetiva y subjetiva de los seres humanos, su estructura de plausibilidad (que la hace admisible y reconocida) en el fondo es altamente vulnerable.

Como se mencionó antes, Berger (1981) aplica sus reflexiones para contribuir con la sociología a examinar y comprender la situación religiosa contemporánea,

principalmente en lo que se refiere a Occidente. Explora en primer lugar, la idea de que la doctrina cristiana, particularmente la del protestantismo, constituye en sí misma una simiente de la secularización; sustentando este supuesto en un comparativo realizado con la práctica católica. Según explica, el católico vive en un mundo en el que mantiene un contacto constante con lo sagrado –a través de los sacramentos, los santos, los milagros, los ritos–, y en donde existe una vasta continuidad entre lo visible y lo invisible; mientras que el protestante se encuentra ajeno a todas estas mediaciones y a la convivencia con seres y fuerzas sagrados.

En realidad, realiza un extenso estudio histórico y teológico para argumentar que la secularización se venía gestando potencialmente incluso desde el orden cósmico expuesto en el Antiguo Testamento. Pero no es preciso para el propósito del presente trabajo, abordar sus conclusiones; basta con señalar aquélla que sostiene que como resultado de un proceso histórico, las legitimaciones religiosas han perdido la plausibilidad que solían tener.

Y en efecto, Berger (1981) afirma que entre las características atribuibles a la sociedad moderna, se encuentra la *secularización*, esto es, la supresión del dominio de las instituciones y símbolos religiosos sobre la sociedad y la cultura, reflejado ello en sectores tales como el Estado, la educación, el arte o la ciencia; pero también observado en la conciencia de los individuos, lo que significa que un número creciente de éstos contempla el mundo y su propia existencia sin interpretaciones religiosas de por medio.

Reconoce sin embargo, que entre los sectores público y privado en que se desenvuelven las personas, se ha desarrollado un fenómeno de polarización respecto a las manifestaciones religiosas; así, mientras las instituciones del Estado enarbolan su carácter laico, las relaciones que se construyen al interior de las familias, contienen un alto grado de simbolismo religioso.

De hecho, encuentra que la religión en la actualidad pasa por un momento de *individuación*, al constituir un asunto de elección para el individuo, con lo que se convierte en un “complejo legitimador voluntariamente adoptado por una clientela no sujeta a coerción” (Berger, 1981, p. 163). Lo anterior, trae consigo por lo menos dos consecuencias: que la religión ya no logre desempeñar con la misma intensidad su función clásica de construir y legitimar un mundo común en la sociedad; y que al disolverse los monopolios milenarios, se transite hacia un ambiente religioso plural.

De esta manera, Berger (2005) reflexiona para apuntar que la modernidad no conlleva necesariamente al declive de la religión, sino más bien, propicia condiciones para el pluralismo. En el Occidente actual, los individuos se encuentran frente a una gran variedad de opciones religiosas que le brindan un referente para construir su realidad y que compiten por su adhesión; lo que ha supuesto en consecuencia, el establecimiento de una especie de mercado religioso.

Este nuevo contexto, entraña el hecho de que la religión ya no puede ser impuesta, sino que debe ser ofrecida como un producto capaz de responder a las necesidades y condiciones de los consumidores, so pena de perder adeptos en la competencia. Por lo tanto, con la finalidad de generar mejores mecanismos de persuasión, las empresas religiosas se ven en la necesidad de ajustar sus interpretaciones teológicas y sus formas de relacionarse tanto con sus consumidores, como con sus rivales (para acordar el respeto mutuo de sus territorios de mercado).

El tornarse cada vez más difícil mantener las tradiciones religiosas como verdades inmutables, tiene importantes implicaciones para la conciencia subjetiva de los individuos, ya que la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia. Berger (1981, 2005) expone bajo esta perspectiva, que el pluralismo multiplica la existencia de estructuras de plausibilidad que al competir entre sí, relativizan su mensaje, ocasionando que los contenidos religiosos se “desobjetiven”, es decir, que sean despojados de su realidad objetiva para la conciencia de los individuos.

En cambio, da paso a un momento de *subjetivización*, durante el cual la realidad se convierte en un asunto personal y privado, de modo tal, que la religión es construida y descubierta por el individuo dentro de su propia conciencia, y no ya en una afirmación objetiva. “Así, por ejemplo, ya no se contempla la resurrección de Cristo como un suceso del mundo externo y de naturaleza física, sino que se «traduce» su referencia a fenómenos existenciales o psicológicos en la conciencia del creyente. Dicho de otro modo, el *realissimum* al que se refiere la religión es transpuesto del cosmos o de la historia a la conciencia individual. La cosmología se convierte en psicología. La historia se hace biografía” (Berger, 1981, p. 200).

Por lo anterior, en la actualidad la religión es vista sustancialmente como un sistema de símbolos al que le subyacen fenómenos psicológicos enraizados en la conciencia humana, aspecto ampliamente estudiado por las escuelas freudianas y jungianas. (Berger, 1981)

Berger (1981) concluye anticipando que el futuro de todas las religiones será marcado por las fuerzas de la secularización, la pluralización y la subjetivización, y por la manera en que sus instituciones reaccionen frente a ellas.

Aunque breve, el recorrido realizado en el presente trabajo a través de las teorías concebidas por los principales exponentes de la Antropología y la Sociología, no sólo permite reconocer lo fecundo que ha sido este campo para el estudio de la religión como fenómeno sustancial en la conformación de las sociedades a lo largo de la historia, sino también advertir lo complejo que resulta comprenderlo en su totalidad, pues involucra múltiples aristas que ya sea en aislado o en conjunto, representan valiosos elementos de análisis.

1.2 APORTACIONES DESDE LA PSICOLOGÍA

Si bien ha quedado claro que la religión posee una relación dialéctica con la sociedad, al nutrirse y sostenerse mutuamente (de modo tal, que un cambio en la estructura o naturaleza de una de estas esferas produce otro de igual magnitud en la otra), en esencia debido a que, ambas son producto de la acción humana; todavía se requieren explorar los aspectos psicológicos que tanto en procesos colectivos como individuales, intervienen para dar paso a su configuración.

Resulta imprescindible entonces, revisar las teorías psicológicas que ofrecen una explicación respecto a los mecanismos que han dado origen y mantienen vigente al fenómeno de la religión; lo cual sin duda, complementará la visión sociológica de éste. Sin embargo, aún cuando la ciencia de la Psicología ha construido un importante legado en el estudio de estos procesos, no podría ser apreciado en su totalidad en el presente trabajo, por lo que únicamente se expondrán algunas de sus aportaciones más representativas y con mayor influencia en los postulados actuales.

Uno de los precursores en el estudio de la religión desde una perspectiva totalmente psicológica es William James, quien en 1902 publicó su texto *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, en el que integra las memorias de una serie de conferencias dictadas por él en la Universidad estadounidense de Edimburgo. (Viqueira, 1975)

El interés de James se ubicó no en el análisis de los asuntos relativos al ámbito institucional de la religión, sino de los fenómenos subjetivos presentes en los individuos creyentes; por lo que define a la *religión* en términos de los “sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad” (James, 2006, p. 18).

En tanto interpreta a la religión bajo un enfoque existencialista, utiliza el término divinidad en un sentido amplio, abriendo la posibilidad de que ésta sea concretada en una deidad o bien, de que se le otorgue este carácter a cualquier otra instancia, según lo que cada quien admita para sí. La *divinidad* entonces es personal, y se refiere a aquello que se le coloca en la primera escala de verdad y de poder, cuya cualidad envolvente repercute en la reacción total ante la vida y despierta además sentimientos de intensa solemnidad.

Reflexiona también, sobre el hecho de que las prácticas y actitudes morales, emocionales y religiosas del hombre son consecuencia de aquello en lo que cree que existe, esto es, de sus “objetos” de conciencia; siendo el resultado de una búsqueda por ajustarse armónicamente a ellos. El poder de la divinidad para influir en la vida de las personas que en ella creen no se ve disminuido por su condición inmaterial, por el contrario, su naturaleza ideal y abstracta la fortalecen; el que no sea accesible a los sentidos, no impide que “comprendamos las otras cosas a través de ella, y ante el mundo real descubriríamos nuestro desamparo si llegáramos a perderla” (James, 2006, p. 29).

James (2006) encuentra incluso, que la convicción creada por estos sentimientos de realidad es incluso bastante más persuasiva que la derivada de cualquier experiencia directa de los sentidos o en la que se ve involucrada la lógica, lo que le otorga un alto grado de legitimidad como manifestación de verdad.

Por otro lado, considera que la vida psíquica es factible de ser conocida y estudiada no a través de la búsqueda de sus orígenes, sino del análisis de sus manifestaciones y del reconocimiento del valor total que adquiere para los individuos; coincidiendo con los criterios empiristas que señalan que “la conoceremos por sus frutos y no por sus raíces” (James, 2006, p. 12). Refiriéndose particularmente a las creencias religiosas, cita a Edwards, quien afirma que “las raíces de la virtud de un hombre nos son inaccesibles; nuestra práctica es la única evidencia segura, incluso para nosotros mismos, de que somos genuinamente cristianos. No hay gracia del

Espíritu divino de cuya existencia, en cualquier creyente, la práctica cristiana no sea la evidencia más decisiva; el grado según el cual nuestra experiencia provoca la práctica, muestra el grado a tenor del cual nuestra experiencia es espiritual y divina” (James, 2006, p. 12).

Tal postura filosófica de James (2006) se ve concretada en sus estudios, pues construye su teoría a partir de registrar y examinar el discurso de personas en torno a sus experiencias religiosas, en donde revelan aquellos pensamientos, sentimientos y actos que las constituyen y que otorgan un sentido total a su vida. Asimismo, dado que creía que un fenómeno puede ser mejor comprendido desde el análisis de sus exageraciones y patologías, las experiencias analizadas corresponden a personalidades extraordinarias en el campo de lo religioso (“genios”), cuya sensibilidad exaltada hace de la religión el elemento central que configura su existencia.

Así, bajo las premisas anteriores, se adentra en la tarea de distinguir una variedad de maneras de experimentar la religión e inicia señalando lo que para él representa una *religión de mentalidad sana*, asociada a la presencia en las personas que la manifiestan, de un temperamento orgánicamente predispuesto al entusiasmo y al optimismo, que hace que todas las cosas se contemplen como buenas. Esta mentalidad sana puede ser involuntaria o bien, voluntariosa y sistemática; en el primer caso, en directo se es feliz con todo lo que existe alrededor, mientras que en el segundo se mantiene una percepción selectiva de las cosas, ignorando deliberadamente lo negativo.

En ambos tipos de mentalidad sana el pensamiento del mal no puede impregnar el sentido de la realidad, pues la felicidad que provoca (como cualquier otro estado emocional) es ciega ante los eventos que la contradicen; no hay cabida para la duda, el temor, el dolor, el sufrimiento o la inquietud ocasionados por la muerte, la enfermedad o la violencia.

La felicidad es uno de los más grandes anhelos del hombre, por lo que éste se ve impulsado a hacer todo lo posible para conseguirla y conservarla; de modo que la religión al ser en muchos casos una fuente efectiva de felicidad, adquiere veracidad ante sus creyentes. Incluso, James (2006) encuentra en esta capacidad o incapacidad de experimentar la felicidad a través de la religión, la diferencia entre el carácter verdaderamente religioso y el moralista.

El temperamento de mentalidad sana puede convertirse en el fundamento de una religión en donde el bien es considerado como aquello esencial que todo hombre debe intentar alcanzar. Quienes lo poseen se alejan de los pensamientos y sentimientos negativos, incluidos el arrepentimiento y el remordimiento, pues no hacen más que enfermar el alma; en su lugar, trabajan por la justicia y el perdón.

Radicalmente opuesta a esta manera de ver la vida, se encuentra la *mentalidad morbosa*, perspectiva basada en una maximización del mal, y en la consideración de éste como la esencia de la humanidad y del mundo. Las personas bajo este influjo son incapaces de librarse del peso de la percepción del mal, encontrándose destinadas a sufrir con su presencia; poseen un carácter depresivo y melancólico y viven en el umbral de la oscuridad, interpretando cualquier situación desde la fatalidad. James (2006) denomina *almas enfermas* a las personalidades con tendencia a padecer pena, dolor, temor y desamparo, aún cuando a los ojos de los demás no existan motivos para ello.

Quienes viven con el alma enferma, sojuzgados por la melancolía se ven forzados, por más que luchen, a ignorar el bien y a manifestar un intenso sentido pesimista. No obstante, esta hiper susceptibilidad al dolor mental rara vez se encuentra en personas sanas, ni siquiera cuando se encuentran en situaciones extremas de infortunio; más bien se debe a condiciones nerviosas anormales.

En realidad, James (2006) admite que estos dos tipos de mentalidad son difíciles de encontrar en estado puro, siendo lo más común hallar variedades que

implican la combinación de ambos. Algunas personas nacen ya con una constitución interna en la que sus impulsos y pasiones se hallan equilibrados en cuanto a su percepción del bien y del mal; pero otras en cambio, se enfrentan con una discordancia que puede ir de lo leve a lo extremo. A medida que el grado de heterogeneidad en las percepciones aumenta, la vida del individuo se torna más difícil, pues se genera una lucha entre cuerpo y espíritu que se traduce en episodios dramáticos de arrepentimiento y penitencia.

De hecho, las primeras etapas de vida en el hombre se caracterizan por un caos interno en el que se desarrolla una lucha entre impulsos y sentimientos contradictorios respecto a lo bueno y lo malo, tras el cual ocurre una evolución que estabiliza y unifica al yo, logrando una correcta subordinación de los deseos. Este proceso de organización interna puede en ocasiones alargarse y generar un estado de infelicidad; así, si el individuo es de conciencia escrupulosa o activa religiosamente, la infelicidad se vivirá como remordimiento moral, acusándose de ser perverso y dará lugar a la *melancolía religiosa* y a la *convicción de pecado*, mismos que representan un campo de batalla entre dos yoes hostiles e implacables, uno real y otro ideal, en donde “la carne se erige contra el espíritu, y el espíritu contra la carne” (James, 2006, p. 83).

Pero así como la religión puede intensificar la pena por el desajuste interno, también puede en algunas personas facilitar el proceso de unificación, ya sea de manera gradual o abrupta, produciendo sensaciones de paz y desahogo que se viven como intensa felicidad. Sin embargo, la unificación interna es más un proceso psicológico general, que una conquista exclusiva de la religión; y quizás dependa más de la presencia ya de un temperamento con ciertas tendencias hacia la mentalidad sana que se movilizan frente algún factor externo, despertando el deseo positivo de vivir.

En este contexto, James (2006) define lo que para él es la *conversión*. Señala que “convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir

seguridad, todas estas son frases que denotan el 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 y correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas” (p. 91). Durante el proceso de conversión, las ideas religiosas antes periféricas en el interés o conciencia del individuo, se trasladan hacia un lugar central, ocasionando con ello que la energía se dirija a los objetivos religiosos.

Aparentemente, el fenómeno de la conversión puede ocurrir de forma voluntaria, o bien, involuntaria; en la primera, el cambio regenerativo sería gradual y consistiría en la construcción paulatina de un nuevo conjunto de hábitos espirituales y morales; mientras que en la segunda, el cambio ocurriría súbitamente. No obstante, James (2006) descubre que en realidad no existe diferencia radical entre ambas formas de conversión, pues en las dos ocurre un proceso de maduración subconsciente que manifiesta sus resultados repentinamente; así, incluso cuando alguien haya puesto toda su voluntad durante un largo periodo de tiempo para lograr la unificación deseada, el cambio ocurrirá de manera inesperada.

De hecho, señala, una persona sólo podrá dar el último paso hacia su transformación si logra anular su conciencia y permite que actúen otras fuerzas subconscientes como la autorendición, esto es, si deja de resistir o hacer esfuerzos hacia la dirección conscientemente deseada. Lo que muchos creyentes interpretan como rendirse y abandonarse a la voluntad divina.

Lo que ocurre es que hasta antes de la conversión, la mente consciente del individuo está ocupada por la culpa, la sensación de pecado y la incompletud, en una proporción bastante mayor que por el ideal positivo que se desea conseguir, ya que la lucha es para alejarse del pecado, más que por alcanzar la rectitud; lo cual impide que el individuo pueda escapar de aquello que ocupa su mente. Pero tras la autorendición, ocurre el abandono de los yoos conscientes y se permite que las fuerzas subconscientes tomen el mando; de modo que mientras mayor sea la región

inconsciente que gobierna al individuo (manifestado en ideas obsesivas, alucinaciones, parálisis, etc.), la conversión ocurrirá más rápidamente.

En este sentido, James (2006) concibe a la conversión como el producto de procesos subconscientes que se gestan en el interior de un individuo, y no de mediaciones por la gracia divina; sin bien, encuentra comprensible que quienes logran un estado inmediato de renovación y júbilo tras uno de desesperación y agonía, encuentren en ello un acto milagroso.

Son varios los sentimientos que de inmediato embargan a quienes experimentan una conversión. En primer lugar, el de un sentido de control superior, que involucra la convicción gozosa de que todo en uno está bien, así como una paz y armonía interiores que despiertan el deseo de vivir; al mismo tiempo, se despierta la certeza de la gracia, la justicia y la salvación de Dios, junto con la sensación de percibir verdades desconocidas y de que el mundo es ahora intensamente más bello. Todo lo anterior en su conjunto, produce un éxtasis de felicidad, comparable sólo con muy pocas situaciones presentes en la vida del hombre.

En conclusión, lo que se consigue con la conversión es “frecuentemente un nivel de vitalidad espiritual completamente nuevo, un nivel relativamente heroico, en el que lo imposible se hace posible y aparecen nuevas energías y resistencias; se transforma la personalidad, el hombre vuelve a nacer. El término técnico que define el resultado es *santificación*” (James, 2006, p. 114).

Con la santificación y los ideales religiosos que involucra, aparecen fuertes impulsos de caridad, devoción, fe, paciencia y coraje, actuando para generar un estado interior rebotante de amor, humildad, ternura hacia los semejantes, tanto como de una infinita confianza en Dios. Sin embargo, junto con ello, también se despierta una actitud de severidad hacia uno mismo.

Así, James (2006) encuentra que independientemente del tipo de religión que la provoque, es posible señalar características universales de santidad: “1. La sensación de vivir una vida más abierta que la de los pequeños intereses egoístas de este mundo, y la convicción, no sólo intelectual sino sensible, de la existencia de un Poder Ideal. 2. La sensación de la continuidad amistosa del Poder Ideal con nuestra vida, y una rendición voluntaria a su control. 3. Una libertad y una alegría inmensas son los perfiles de esa individualidad ajena al egoísmo. 4. Un cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía, hacia el *sí* y lejos del *no*” (pp. 128-129).

Las manifestaciones prácticas de tal condición de santidad, pueden encontrarse por ejemplo, en el ascetismo (inhibición de las necesidades de la carne y el placer, por la vía del sacrificio), en la fortaleza del alma (incremento de la paciencia, resignación y entereza, que hace desaparecer temores y sufrimientos para dar lugar a una reconfortante ecuanimidad), en la pureza (cuyo imperativo principal es limpiar la existencia de elementos brutales y sensuales, para mantenerse inmaculado) y en la caridad hacia los semejantes, incluidos los enemigos e incómodos.

James (2006) relata en sus conferencias diversas experiencias de personajes que ocupan posiciones centrales en la historia religiosa de la humanidad, cuyas expresiones de santidad alcanzan niveles extremos y excesivos, llegando a ocupar por completo el sentido de su existencia incluso de manera obsesiva. Pero más allá de la mera descripción de tales fenómenos, intenta comprenderlos y juzgar el valor absoluto que la religión aporta a la vida humana.

Inicia en este afán, señalando que a lo largo de la historia de la humanidad han sido factores psicológicos los que han contribuido a la conformación de las figura de los dioses, pues entre otras cosas, le han ofrecido satisfacer sus esperanzas, controlar su voluntad, y salvaguardarle del demonio y los peligros, así como de la maldad humana. El hombre valora las deidades sobre todo, por los frutos que

producen, esto es, por su capacidad de satisfacer lo que necesita; de modo que cuando sus preceptos entran en pugna con nuevos ideales, son abandonadas.

Y es bajo estas premisas que se pregunta de qué manera la vida religiosa manifestada en la santidad representa un tipo ideal de actividad humana; es decir, cuáles son los frutos que ofrece a los individuos que la practican y más aún a la sociedad en su conjunto.

Una de sus primeras conclusiones al respecto, se refiere al hecho de que en realidad las virtudes observadas por los santos la gran mayoría de las veces caen en una corrupción por exceso, volviéndose extravagantes, poco inteligentes y hasta patológicas. Así, la devoción desequilibrada se convierte en fanatismo, cuya principal consecuencia es obligar al individuo a relegar todos sus afectos e intereses humanos, incapacitándolo para integrarse a su medio social. Una obsesión por la pureza se torna en puritanismo, conduciendo a la negación del contacto con la vida exterior (personas, lugares, actos sociales) y el propio cuerpo, pues todo representa un riesgo para la espiritualidad. El ascetismo coloca en el centro de su misión, el apego a trivialidades improductivas que lejos de aportar un beneficio a la persona o a su medio, le alimenta la sensación egoísta de un falso heroísmo y perfección.

Sin embargo, al hablar de la caridad, el punto de vista de este investigador cambia de manera radical. Afirma que el exceso de ésta es una fuerza social genuinamente constructiva, y que los santos que la practican se convierten en auténticos promotores de bondad y solidaridad, algo que el mundo necesita imperiosamente para progresar hacia un estado más evolucionado y justo.

Pero si bien, pareciera que los frutos sociales derivados de la mayoría de las variedades de experiencias religiosas halladas por James (2006) no resultan en primera instancia provechosos para la vida social, afirma que ello no les resta en lo absoluto, legitimidad a su carácter de verdad. Argumenta que el mundo del hombre se divide en objetivo y subjetivo, siendo el primero solamente un símbolo de la

realidad, un mero retrato ideal de algo; mientras que lo subjetivo, que es el estado interior y privado de cada hombre, constituye lo verdaderamente real, pues se asienta en la experiencia personal.

De esta manera, admite que los servicios de la religión para el individuo y la utilización que de ellos hace en el mundo constituyen los mejores argumentos de veracidad. Si bien es preciso admitir que esta vivencia de éxtasis espiritual nunca es igual en una persona que en otra, también habrá de reconocer que no por ello pierde su condición de verdad. Los estados místicos representan para quienes los viven una autoridad absoluta, pues al ser percibidos como realidades *de hecho*, alcanzan el mismo sentido de veracidad que cualquier otra experiencia sensorial; por lo tanto, niegan la autoridad de la conciencia no mística o racional, basada sólo en el entendimiento y los sentidos. Sin embargo, aún con la autoridad que estos estados adquieren para algunos, de ninguna manera deberá obligarse a los demás a admitirlos como ciertos.

Continuando con la tarea de analizar el fenómeno de la religión desde su configuración personal, James (2006) encuentra que estas experiencias tienen su origen en estados de conciencia *místicos*, en los cuales es posible advertir por lo menos cuatro condiciones. Las más significativas son por un lado, la inefabilidad, que hace a la experiencia incapaz de ser explicada a otro, por lo que para alcanzar a comprenderla en su totalidad debe vivirse directamente –el conocimiento de Dios no puede ser discursivo, sino que ha de ser intuitivo-; y por el otro, la cualidad de conocimiento, que se refiere a la certeza de haber penetrado en una verdad insondable (iluminaciones o revelaciones), trayendo consigo una sensación de autoridad. Los estados místicos también son transitorios, y con frecuencia generan la impresión de que la propia voluntad es sometida y tomada por un poder superior. En resumen, lo místico “significa la unión experimental del individuo con la divinidad”, “hacerse uno con el Absoluto” (James, 2006, pp. 189, 198).

Todas las religiones promueven en mayor o menor medida la búsqueda de experiencias místicas, colocando en la base de su sistema teológico a la oración o la meditación, pues constituyen medios para desligar la mente de las sensaciones exteriores que impiden la elevación del alma hacia Dios. Asimismo, en casi todas es posible observar algunos elementos que les son esenciales: el sacrificio, ya sea en forma de ofrendas materiales, o bien, de naturaleza espiritual; la confesión, como parte de un sistema más global de purgación y purificación que permite acceder a una relación honesta con la deidad; y finalmente, la plegaria interior (que va mucho más allá del vano ejercicio verbal de repetición de fórmulas), a través de la cual se establece contacto personal con Dios.

Son varias las aportaciones que James realizó al estudio de la religión; entre las más importantes sin duda, se encuentra el reconocimiento de que los procesos personales y subjetivos juegan un papel central en la configuración de los fenómenos religiosos, con lo que contribuye a reorientar la ciencia desde esta perspectiva. Así, al sostener que la religión es acto, y que como tal, está determinada por pensamientos y sentimientos, abre el campo hacia el análisis de las experiencias individuales en las que se fundamenta y construye. Finalmente, coadyuva en la legitimación de la veracidad de las experiencias religiosas, exponiendo su capacidad para producir manifestaciones observables: “Dios es real desde el momento en que produce efectos reales” (James, 2006, p. 242).

Otro de los investigadores que teorizó respecto a la participación de procesos psíquicos (no sólo individuales, sino también colectivos) en la conformación de fenómenos religiosos, fue Sigmund Freud, creador de la corriente psicoanalítica. Médico de profesión, inició su incursión en el campo de la Psicología al descubrir el inconsciente y explicar su influencia determinante en la vida psíquica de los individuos. Aplicó su teoría para el tratamiento de la histeria y la neurosis, así como para la comprensión de diversas manifestaciones culturales, como el arte, las tradiciones, la pedagogía, la civilización y la religión. (Mueller, 1992)

En 1912, Freud publicó en Viena los 4 ensayos que más tarde conformarían su obra titulada *Tótem y Tabú* y en la que aplica los principios de sus postulados psicoanalíticos para explicar situaciones que desde su punto de vista, no habían sido aclaradas suficientemente por la sociología y la psicología social. Para ello, al igual que otros investigadores, se ocupó de señalar y analizar la vida en comunidad de tribus australianas que aún conservan rasgos primitivos, argumentando que en éstas es posible reconocer una fase anterior de la vida psíquica del hombre moderno. (Mueller, 1992)

Freud (1967) destacó enseguida que un elemento central en la conformación de estas sociedades tribales australianas se ubica en el sistema totémico, basado en una organización en clanes que se identifican según el nombre de su tótem. Un *tótem* es “por lo general, un animal comestible, ora inofensivo, ora peligroso y temido, y muy raramente una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que se halla en una relación particular con la totalidad del grupo. El tótem es, en primer lugar, el antepasado del clan y en segundo, su espíritu protector y su bienhechor. Los individuos que poseen el mismo tótem se hallan, por tanto, sometidos a la sagrada obligación (cuya violación trae consigo un castigo automático) de respetar su vida y abstenerse de comer su carne o aprovecharse de él en cualquier otra forma. El carácter totémico no es inherente a un animal particular o a cualquier otro objeto único, sino a todos los individuos que pertenecen a la especie del tótem” (p. 2).

Además, observó que el sistema totémico se encuentra íntimamente conectado con la existencia de la *ley de la exogamia*, que indica la prohibición de sostener relaciones sexuales o matrimoniales con los miembros que comparten un mismo tótem; lo que al parecer, afirma la idea de que es el antepasado del grupo.

A la luz de estos escenarios, Freud (1967) juzga que entre los salvajes existe un marcado horror al incesto, mismo que constituye un rasgo esencial de la vida psíquica infantil, así como de la neurosis. Explica que el primer objeto sexual de un individuo es de naturaleza incestuosa, y por lo tanto, condenable; el aparato psíquico

genera mecanismos para sustraerse a tal tendencia, pero en los casos en que no lo logra y se desarrolla una fijación incestuosa de la libido, se desencadena una neurosis. En base a lo anterior, elabora una de sus primeras conclusiones al interpretar que dado que los pueblos salvajes aún no han alcanzado una madurez psíquica, continúan experimentando deseos incestuosos, debiendo recurrir cual estado neurótico, a medidas externas rigurosas para suprimirlos.

Otro de los fenómenos explorados por Freud (1967), es el del *tabú*, noción que hace referencia a “dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro. En polinesio, lo contrario de tabú es noa, o sea lo ordinario, lo que es accesible a todo el mundo. El concepto de tabú entraña, pues, una idea de reserva, y en efecto, el tabú se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones. Nuestra expresión *temor sagrado* presentaría en muchas ocasiones un sentido coincidente con el de tabú” (p. 8). Asimismo, el tabú implica una serie de limitaciones (por ejemplo, consumir alimentos, realizar ciertos actos o comunicarse con ciertas personas) a las que los pueblos primitivos se someten sin saber su origen, considerándolas como algo natural, y estando plenamente convencidos de que su violación sería fatal.

Una vez más, este psicoanalista encuentra analogías entre el tabú y las prohibiciones obsesivas presentes en neuróticos. La primera de ellas, la ubica en la ausencia de una motivación aparente, complementada con la ignorancia sobre sus orígenes; pero lo esencial según él, radica en la necesidad obligada y angustiosa de atender a determinadas prohibiciones (sobre todo de contacto), pues se posee la convicción de que la desobediencia acarrearía una terrible desgracia, salvo circunstancias excepcionales en las que se involucra un acto ceremonial.

Más aún, se aventura a ofrecer una hipótesis respecto al origen histórico del tabú, señalando que esta serie de prohibiciones son antiquísimas y que fueron impuestas a hombres primitivos y transmitidas de generación en generación, con el propósito de controlar la realización de ciertas actividades a las que tendían

intensamente; quizás en un principio estas prohibiciones se ejecutaron directamente por figuras paternas o de autoridad social, pero poco a poco comenzaron a constituirse como parte de una “propiedad psíquica heredada”, alcanzando el grado de condición natural (Freud, 1967). Debido a la tendencia o deseo que precedió al tabú, así como a la prohibición que implica, los pueblos adoptan frente a éste sentimientos ambivalentes; en su inconsciente desean violarlo, pero conscientemente le respetan y le temen, y esto último es más fuerte que el deseo.

Así, ya que no matar al animal tótem y la ley de la exogamia, resultan ser las dos prohibiciones más enérgicas y antiguas, concluye Freud (1967), éstos debieron ser los deseos más antiguos e intensos del hombre.

Asimismo, Freud (1967) advierte un paralelismo entre los principios subyacentes al totemismo y el Complejo de Edipo característico del psiquismo infantil. Explica que así como el tótem en los primitivos, el padre genera en el niño pequeño una disposición afectiva ambivalente, coexistiendo en él, el odio con el cariño y a la admiración. El amor que el niño siente por su padre proviene en gran medida de la protección que éste le provee; mientras que el odio y el temor, de su posición como rival superior frente a sus intereses sexuales infantiles (dirigidos hacia su madre), que lo enfrenta con la posibilidad de ser castigado con la castración.

Dado que la hostilidad que el niño siente por su padre no puede desarrollarse libremente, su aparato psíquico activa mecanismos para desplazar estos sentimientos hacia un sustituto de la figura paterna, el cual, para el caso del totemismo, se ubica en el animal tótem.

Esta tesis de que el animal totémico simboliza al padre, contribuye en gran medida a explicar el por qué de las dos prescripciones tabú centrales del totemismo: no matar al tótem, y no mantener relaciones sexuales con una mujer del mismo tótem.

Continuando con la construcción de su teoría respecto al origen histórico de estos tabúes, Freud (1967) sugiere la existencia en tiempos remotos, de hordas primitivas que durante muchos siglos fueron controladas por el padre celoso y violento que reservaba para sí a todas las hembras y expulsaba del grupo a los hijos una vez que crecían. En infinidad de ocasiones, los hermanos expulsados se organizaron y en conjunto mataron al padre, para posteriormente devorar su cadáver, poniendo fin a su dominio.

Presumiendo que cada una de estas hordas rebeldes abrigaba hacia el padre los mismos sentimientos ambivalentes expuestos previamente, afirma que una vez cometido el asesinato y la posterior comida, sobrevenía en sus miembros el remordimiento, como consecuencia del resurgimiento del amor antes dominado por el odio. Con el paso del tiempo, la conciencia de la culpabilidad despertada en estos hombres, hizo que el padre muerto adquiriera un poder aún mayor que el que poseía en vida (hecho que asegura, es muy común en la actualidad), logrando una “obediencia retrospectiva”; con lo que tras reprobar su propio su acto, se dio paso a la legitimación de las prohibiciones de dar muerte al tótem (sustitución del padre) y del contacto sexual con las mujeres del mismo, lo que seguramente representaba una tentativa de apaciguar la culpa y de reconciliarse con el padre.

Pero por otro lado, el totemismo también ha permitido al hombre sublimar la satisfacción de aquel triunfo sobre el padre, instituyendo la comida totémica como fiesta conmemorativa en la que quedan suspendidas las prohibiciones tabú y se convierte en un deber la reproducción simbólica del parricidio, al recurrir al sacrificio del animal totémico.

El estudio del origen del totemismo, contribuye según él, a comprender el contenido y funcionamiento de las religiones posteriores. De hecho, señala que el animal totémico constituye un dios primigenio que con el paso de tiempo recobró la figura humana, sin perder su carácter sustitutivo del padre.

De esta manera, afirma que los individuos “conciben a Dios a imagen y semejanza de su padre carnal, que su actitud personal con respecto a Dios depende de la que abrigan con relación a dicha persona terrenal y que en el fondo, no es Dios sino una sublimación del padre” (Freud, 1967, p. 55).

Freud (1967) realiza un breve recorrido por algunas historias mitológicas que coinciden con su interpretación del fenómeno religioso, entre ellas, la del cristianismo. Deduce así, que el llamado pecado original de los hombres es sin duda, un pecado contra Dios Padre; y ya que Cristo obtuvo el perdón para los hombres a través del sacrificio de su propia vida, con seguridad tal pecado consistió en un asesinato (pues para el hombre no habría mayor redención frente a este crimen). Más, con el mismo acto con el que logra la expiación, el hijo hace posible su deseo de suprimir al padre, pues alcanza el mismo grado de divinidad que él, e incluso lo sustituye como figura central del culto. La religión del hijo se impone a la del padre, lo cual se consuma con el rito de la comunión, recreando la comida totémica, ahora de la carne y la sangre del hijo.

Consciente de que sus teorías serían objeto de escepticismo y rechazo, Freud (1967) postula la “existencia de un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual, y que la consciencia de la culpabilidad emanada de un acto determinado ha persistido a través de milenios enteros conservando toda su eficacia en generaciones que nada podían saber ya de dicho acto, por lo que un proceso afectivo que pudo nacer en una generación de hijos maltratados por su padre ha subsistido en nuevas generaciones sustraídas a dicho maltrato por la supresión del padre tiránico” (p. 59). Al mismo tiempo, asegura que de no existir una continuidad en el desarrollo de los procesos psíquicos de los hombres, cada una de las generaciones se vería obligada a iniciar su aprendizaje práctico y moral, con lo que sería imposible cualquier progreso.

El interés de Freud por profundizar en el reconocimiento de los procesos psíquicos involucrados en la historia de la religión, le llevó años más tarde a escribir

su obra *Moisés y la Religión Monoteísta: tres ensayos*, en la que continuando con la construcción de su hipótesis sobre la manera en que sucedieron los eventos que dan lugar a la evolución de la religión, narra el origen del monoteísmo, y explica las razones que hicieron del pueblo judío tierra fértil para su prosperidad (Freud, 2001).

Inicia rompiendo con la creencia común respecto al origen judío de Moisés, quien según la tradición, fue el libertador, legislador y fundador de la religión de este pueblo. A través de un conjunto de conjeturas lógicas, así como del recuento de algunos datos históricos de que pudo disponer, señala la factibilidad de que Moisés (o el personaje que representa) fuera en realidad un egipcio encumbrado, enérgico, apasionado y ambicioso.

Freud (2001) encontró que alrededor del año 1400 A de C, la dinastía XVIII había hecho de Egipto un imperio mundial, lo que contribuyó al desarrollo de ciertas nociones religiosas en algunos sacerdotes, particularmente de aquellos que rendían culto al dios solar, que sugerían la idea de un dios universal: Aton. Bajo estas influencias, Amenhotep IV (después Ikhнатon) al tomar el trono como faraón, instituyó la religión de Aton como doctrina de Estado, proclamando al Dios Único y al sol como símbolo de su poderío.

Sin embargo, esta dinastía no progresó, en gran medida por acción de las castas sacerdotales que había oprimido y por el rechazo del pueblo a sus ideas; resultando tras su caída un periodo de anarquía, que concluyó tras la llegada al poder de Haremhab, quien abolió esa primera religión monoteísta.

Freud (2001) hipotetizó entonces, que entre los hombres cercanos a Ikhнатon y su nueva religión se encontraba uno (cuyo nombre pudo ser Thothmés) que poseía dotes especiales de liderazgo y ambición, quien pudo haber visto en la caída del imperio una oportunidad para fundar su propio reino y dirigir a su propio pueblo. Quizás Thothmés era gobernador ya de Gosen, una provincia fronteriza en la que según los recuentos históricos había sido poblada por algunas tribus semitas. Logró

convencer a estos pueblos de unirse a él y organizó el éxodo, que se consumó fácilmente debido a la desorganización política existente.

Ya fuera de Egipto, los adoptó como su pueblo y trató de realizar en ellos sus ideales; los ungió con el signo de la circuncisión (otra prueba de su origen egipcio), les dio leyes y los inició en las doctrinas de la religión atónica; más lo hizo a través de medidas severas e intolerantes ante la desobediencia, pues siempre fue un hombre colérico e iracundo -incluso, cabe la posibilidad de que los rasgos de carácter atribuidos por los judíos a Dios, calificándolo como celoso, severo e implacable, procedan del recuerdo de Moisés-.

Pero, de acuerdo con las investigaciones de Freud (2001), los judíos no recibieron con agrado las disposiciones de Moisés, y hartos, se rebelaron en su contra, matándolo y rechazando la religión monoteísta que les había impuesto. Tras este hecho, se unieron a otras tribus, de las cuales tomaron la religión del dios volcánico Jahvé.

Las doctrinas mosaicas no hallaron oídos propicios en esa generación de judíos, más no por ello ha de decirse que desaparecieron sin dejar algún tipo de rastro; por el contrario, quedaron reminiscencias que desde la profundidad y con el correr del tiempo fueron transformando al dios Jahvé en el dios de Moisés.

Freud (2001) explica este fenómeno al realizar una analogía con los procesos que subyacen a la neurosis. Todo se origina en un trauma (vivencia o impresión) relacionado con hechos sexuales o agresivos, ocurrido durante la infancia, que es olvidado o bien deformado por “recuerdos encubridores”, constituyendo el periodo de latencia; sin embargo, el trauma termina por generar dos fuerzas, una que intenta reanimarlo (fijaciones), y otra que busca inhibirlo, esto es, que no se recuerde o que no se repita (reacciones defensivas), lo que en esencia representa la aparición de síntomas neuróticos que implican un retorno parcial de lo reprimido.

Así, reiterando la idea de que en el desarrollo de la humanidad ocurren procesos paralelos a los de la vida psíquica individual, asegura que también existe un inconsciente colectivo que conserva huellas mnemónicas del pasado a manera de una herencia filogenética. Declara que los hombres siempre han sabido de aquel padre primitivo al que dieron muerte, y que al repetir el acto con la figura de Moisés, reavivaron aquel trauma hasta entonces reprimido, dando paso con ello, al monoteísmo, que en el fondo significa un retorno a la figura de un padre único, exclusivo y todopoderoso, si bien deformada.

Y es que sin duda, la figura de Moisés encarnaba para los judíos una imagen paterna, pues debido a su carácter iracundo y dominante satisfacía su necesidad primigenia de contar con una autoridad que despertara admiración y les obligara al sometimiento, compensando de esta manera su añoranza por el padre.

En conclusión, Freud (2001) no cree que “exista hoy un Dios único y grande, sino que en tiempos protohistóricos existió un único personaje que a la sazón debió parecer supremo y que, exaltado a la categoría divina, retornó luego en la memoria de los seres humanos. Cuando Moisés impartió a su pueblo la idea de un Dios único, no le traía nada nuevo, sino algo que significaba la reanimación de una vivencia perteneciente a los tiempos primordiales de la familia humana, una vivencia que largo tiempo atrás habíase extinguido en el recuerdo consciente de los hombres” (p. 75).

Pero si bien la religión es producto de procesos psíquicos del hombre, también es cierto que desde las épocas primitivas se ha encontrado íntimamente vinculada con la cultura, misma que según escribe en su texto *El Porvenir de una Ilusión*, “por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por el otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables” (Freud, 2002, p. 7); en esta

relación, la religión se ha constituido como uno de los medios para defender a la cultura, al velar el cumplimiento de los preceptos que impone y al contribuir a controlar el daño que los hombres se causan unos a otros.

De acuerdo con la teoría de Freud (2002), la base de la civilización se encuentra en la renuncia a la satisfacción de los instintos (básicamente ubicados en la tendencia al incesto, al canibalismo y al homicidio), pues de otra forma sería imposible vivir en sociedad, lo cual sin embargo, causa al hombre un profundo sufrimiento. Para coadyuvar en el mantenimiento de la sociedad, la religión se vale no sólo de medidas coercitivas (como lo hacen otras instituciones), sino también de ciertos mecanismos tendientes a compensar al hombre por los sacrificios que aquélla le exige, logrando con ello una especie de reconciliación; ejemplos de ello se encuentran en la promesa de que todo lo bueno será retribuido tras la muerte, y en la afirmación de que un ser superior protege a la humanidad.

La manera en que a su vez la sociedad legitima el contenido de la religión, consiste en atribuirle un origen divino, superior a lo humano, a los preceptos y dogmas que postula, con lo que se suprime cualquier intento por explicarlos desde la razón y se garantiza la obediencia.

No obstante, Freud (2002) afirma que el origen divino con el que se reviste a las doctrinas religiosas, no es en realidad lo que las hace intensamente poderosas y eficaces como elementos reguladores de la vida en sociedad; su fuerza radica en cambio, en el hecho de que “representan los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos”; a saber, el de protección y el de la inmortalidad libre de restricciones. De esta manera, califica a la religión como una ilusión, pues “aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad” (p. 20-21), lo que además, le representa un estado neurótico colectivo.

Señala que de manera análoga a la situación infantil en la que es imposible controlar los instintos a través de una labor mental racional y que obliga a adoptar actos observables de represión, el hombre actual conserva desde épocas primitivas la tendencia a reprimir sus impulsos obsesivamente a través de la operación de mecanismos afectivos y no racionales, como lo es la religión.

Así, Freud explica la presencia de los fenómenos religiosos en la humanidad como resultado de procesos psíquicos tanto individuales como colectivos, en donde los conflictos con la figura paterna y la represión de los instintos ocupan los lugares centrales.

Otra de las teorías psicológicas de la religión que vale la pena ser considerada en el presente trabajo, es la concebida por el suizo Carl Gustav Jung, quien la expuso en su obra *Psicología y Religión* en 1938 (Franca-Tarragó, 2008).

Jung (1994) asume como una obligación de la psicología el estudio de la religión, debido a que considera que a lo largo del tiempo se ha convertido en una de las exteriorizaciones del alma humana más universales, además de que al constituirse en un asunto personal fundamental para una gran cantidad de individuos en todas las sociedades y culturas, ejerce una influencia importante en la conformación de su personalidad.

El enfoque que orienta el sentido de sus investigaciones es el científico-natural o fenomenológico, consistente en la apreciación de la religión como suceso, experiencia y como hecho, sin pretender emitir sobre ella juicio alguno, pues su condición de verdad está dada desde que existe en la subjetividad de los individuos; lo importante es reconocer los factores que obran sobre el hombre religioso y sobre su estado general, más allá del credo o confesión de que se trate.

Para este estudioso, *religión* significa “-como dice la voz latina *religare*- la observancia cuidadosa y concienzuda de aquello que RUDOLF OTTO

acertadamente ha llamado lo «numinoso»: una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es una víctima. Sea cual fuere su caso, al igual que el consensus gentium, la doctrina religiosa señala invariablemente y en todas partes que esa condición ha de coordinarse con una causa externa del individuo. Lo numinoso es, o la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la conciencia. Tal es, al menos, la regla universal” (Jung, 1994, p. 7).

La religión además, involucra una actitud especial de “consideración y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos concebidos como «potencias» (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores), que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos” (Jung, 1994, p. 7).

Un elemento sustantivo para comprender los postulados de Jung se refiere al psiquismo, integrado en dos niveles, el consciente y el inconsciente (Franca-Tarragó, 2008). El inconsciente funciona de manera autónoma y escondida, estorbando en muchos casos las intenciones del yo consciente; inclusive, se comporta a manera de personalidades secundarias con una vida espiritual propia, que hacen que el individuo carezca de conciencia respecto a lo que provoca sus respuestas.

El inconsciente representa un estado moral e intelectual inferior y se ubica debajo del umbral de la conciencia, listo para emerger y manifestarse de alguna forma; siendo la influencia de una masa o fuerza colectiva, una de las circunstancias más poderosas para provocar su irrupción al exterior, dando rienda suelta a los instintos más primitivos y doblegando la razón.

Jung (1994) considera que los hechos psíquicos no son originados a voluntad del hombre, sino que sencillamente irrumpen en él para conformar su experiencia; además, defiende la postura de que éste posee un intenso temor a los efectos que provoca la manifestación del inconsciente (ya sea individual o colectivo), lo que a lo largo de la historia le ha llevado a instaurar procedimientos para intentar controlarlo.

Así, encuentra en los tabúes y ritos mágicos de las tribus primitivas, lo mismo que en las instituciones religiosas actuales, intentos de defensa en contra de las peligrosas tendencias de lo inconsciente.

Para este psicoanalista los sueños constituyen un medio de expresión espontánea de lo inconsciente, por lo que deben ser analizados para descubrir los mecanismos desconocidos de la psique. Particularmente importante resulta esta idea cuando se trata de atender casos de neurosis; explica que “el síntoma se parece a un retoño que se halla sobre la tierra y la planta principal a un extenso rizoma subterráneo (una raigambre). Este rizoma es el contenido de la neurosis: es la tierra madre de los complejos, de los síntomas y de los sueños. Suponemos asimismo, y con sobrada razón, que los sueños reflejan con fidelidad los procesos subterráneos de la psique. Y si logramos penetrar en este rizoma, llegaremos, literalmente «a la raíz» de la enfermedad” (Jung, 1994, p. 16).

Más aún, Jung (1994) teoriza respecto a que los sueños brindan información acerca de las “tendencias religiosas de lo inconsciente” (p. 16), emprendiendo una ardua tarea de analizar e interpretar una buena cantidad de sueños para sustentar sus ideas.

Identifica distintas, pero sistemáticas, manifestaciones del inconsciente en los sueños. Una de ellas es la figura del *ánima*, consistente en la aparición en sueños de hombres, de una imagen femenina representando su parte espiritual; con el *animus*, como su contraparte masculina en los sueños de mujeres. En ambos casos, explica, estas figuras personifican a lo inconsciente y es a través de ellas que hace visible su

contenido, incluido el de tipo religioso, de modo tal que los sueños se convierten en un testimonio inequívoco del estado espiritual de los individuos.

Otro de los medios de los cuales el inconsciente se vale para revelarse en los sueños, es la voz; los individuos escuchan en sus sueños una voz que emite un mensaje que en ese contexto adquiere un carácter de verdad. Jung (1994) juzga estas voces como el resultado de una prolongada e inconsciente meditación respecto al conflicto en cuestión, que logra hacerse presente cuando la conciencia y la voluntad se hallan atenuadas.

Con frecuencia las personas oponen resistencia a los mensajes oníricos del ánima-animus y de las voces, lo cual es comprensible si se recuerda que éstos representan las tendencias y contenidos inconscientes, que en su gran mayoría incluyen elementos antisociales reprimidos o suprimidos.

Una de las principales aportaciones de esta teoría radica en la idea de que el contenido y los mecanismos de la psique en cada uno de los individuos son el resultado de construcciones colectivas de la humanidad alcanzadas a lo largo de siglos y de múltiples generaciones. De esta forma, los sueños, como la mitología y las tradiciones, están hechos de material colectivo y por lo tanto, se manifiestan de manera casi idéntica en distintos pueblos, dando lugar a los arquetipos.

Los *arquetipos* son aquellas “formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los motivos arquetípicos provienen verosímilmente, de aquellas creaciones del espíritu humano transmisibles no sólo por tradición y migración sino también por herencia” (Jung, 1994, p. 31).

Un ejemplo de arquetipo hallado por Jung (1994) durante sus investigaciones con los sueños, es aquel relacionado con simbolismos de la cuaternidad,

particularmente en torno a ámbitos espirituales y religiosos. Encontró en sueños de diferentes personas la aparición de objetos, arreglos o eventos en los que era recurrente la aparición del número cuatro, en muchos de ellos sin que el soñador tuviera idea alguna de su sentido simbólico, lo que evidencia su origen inconsciente y más aún, colectivo.

Encuentra que el cuatro es un símbolo antiquísimo, quizás prehistórico, invariablemente relacionado con la idea de una divinidad creadora; esto es, que incluso en la actualidad la cuaternidad es en alguna forma representación arquetípica de un Dios.

Para Jung (citado por Franca-Tarragó, 2008), los arquetipos religiosos son sin duda de los más decisivos en una sociedad: “La imagen arquetipo de Dios está presente en todas las culturas. No proviene de las experiencias psíquicas del individuo, como proyección de la experiencia paterna, sino que al revés, la relación con el padre terreno adquiere un significado propio porque preexiste un modelo, una disposición hereditaria, una estructura universal de la Paternidad Divina. Dios es como una impronta dejada en el psiquismo que reviste diversas experiencias humanas proporcionándoles un significado religioso” (p. 18).

En suma, toda religión enraizada en la historia de un pueblo es una manifestación de su psicología colectiva; lo que hace que la relación con el valor supremo sea voluntaria (consciente), pero también involuntaria (inconsciente).

En concordancia con lo anterior, este autor encuentra un paralelismo entre el desarrollo histórico de la religión y el de la vida psíquica de la humanidad. Señala que en tiempos remotos la parte fundamental de la psique se dirigía hacia fuera, proyectándola hacia los objetos, pero poco a poco fue orientándose hacia el hombre mismo; de manera análoga, en un inicio los dioses fueron vinculados con los elementos de la naturaleza (lluvia, sol, mar, bosque, etc.), después se fundieron en un solo Dios, para finalmente convertirlo en un hombre.

Así, teoriza que de continuar este proceso de “des-animación” del mundo, todo lo divino o demoníaco que se halle fuera, habrá de volver al interior desconocido del hombre, de donde inicialmente partió. Como prueba de ello, presenta varias narraciones de experiencias religiosas significadas por los individuos que las viven como estados espirituales personales, definiéndolas como eventos a partir de los cuales “retornaron hacia sí mismos, pudieron volver a aceptarse, fueron capaces de reconciliarse consigo mismos y, con ello, reconciliáronse también con situaciones y acontecimientos ingratos. Trátase casi del mismo hecho que antes se expresaba con palabras «ha hecho las paces con Dios, ha sacrificado su voluntad propia sometiéndose a la voluntad divina» (Jung, 1994, p. 49).

Sobre todo en la modernidad occidental, la religiosidad se vive incluso en la ausencia de alguna divinidad, y más como producto de un particular estado espiritual en el que se logra un contacto consigo mismo: “parece que el lugar de la divinidad hállase ocupado por la totalidad del hombre” (o lo que se ha denominado *Selbst o sí mismo*), pues “aquel hecho psicológico que dentro de un hombre posee el poder máximo obra como Dios, puesto que siempre es el factor psíquico avasallador al cual se da el nombre de Dios” (Jung, 1994, p. 49).

Finalmente, Jung (citado por Franca-Tarragó, 2008) analiza la relación existente entre la experiencia religiosa y la salud mental, llegando a la conclusión de que “el *Selbst* se identifica con el arquetipo Dios. De ahí que conquistar la madurez psicológica sea simultáneamente adquirir una madurez individual y religiosa. Y a la inversa, no hay enfermo mental que no tenga problemas de identidad religiosa. Todo problema de desintegración religiosa lleva consigo cierto grado de inmadurez psíquica. Una activación religiosa, por el contrario, disminuye la enfermedad mental. En el psiquismo humano existe una imagen arquetípica esencial para la madurez-equilibrio del individuo, correspondiendo a lo que el creyente llama Dios” (p. 20).

En concreto, discute respecto al papel de la experiencia religiosa como medio para curar las neurosis, encontrando en sus estudios muchos casos de personas con

este problema que veían disminuidos o eliminados sus síntomas, una vez que tomaban en serio los dogmas y rituales religiosos, pues ello se convertía en una fuente de vida, sentido y belleza para su mundo. Y es que en el fondo, si el arquetipo de Dios (en un sentido amplio) se encuentra enraizado en el interior de todo hombre, formando parte de su inconsciente, es preciso aceptarlo, pues negarlo generará una neurosis.

En conclusión, Jung construye su teoría sustentando la idea de que existe un inconsciente histórico y colectivo que se hereda y se hace presente en cada individuo, manifestándose principalmente en determinados arquetipos, entre los que destacan los de carácter religioso. Asimismo, encuentra un proceso paralelo entre el desarrollo psíquico y el religioso, tanto de la humanidad, como de cada hombre en particular.

Erich Fromm, psicoanalista de origen alemán, analizó y debatió en torno a los postulados de sus predecesores Freud y Jung, para construir su propia teoría explicativa en torno a los fenómenos religiosos; como resultado de ello, escribió varios textos, entre los que destacan *El Dogma de Cristo* (1963) y *Psicoanálisis y Religión* (1967). (Franca-Tarragó, 2008)

Uno de los primeros méritos que este estudioso reconoce a sus predecesores psicoanalistas es el de haber roto con la idea de la existencia de un antagonismo entre la Psicología Social y la Psicología Individual. Concuere da con el postulado que sugiere que para intentar comprender la estructura psíquica de un individuo es preciso analizar todos los factores determinantes que le afectan como parte de un grupo, del mismo modo que una revisión de las manifestaciones sociales, no puede dejar al margen el análisis de las experiencias que se gestan en la psique de los individuos que las protagonizan. (Fromm, 1984)

Encuentra entonces, que el método del psicoanálisis individual es fundamentalmente histórico, en tanto explica los aspectos específicos del desarrollo

emocional de una persona sólo tras lograr un conocimiento profundo de su historia de vida. Y aplicando esta premisa al estudio de una sociedad, advierte que para comprender la estructura emocional de un grupo deberá lograrse también un conocimiento de sus pautas de vida: “La psicología social se propone investigar la forma en que ciertas actitudes psíquicas comunes a los miembros de un grupo se hallan relacionadas con sus experiencias vitales comunes” (Fromm, 1984, p. 10).

Sobre la base de estas ideas, emprendió una investigación con la finalidad de determinar hasta qué punto los cambios ocurridos en las ideas religiosas desde los principios de la cristiandad hasta la formulación del credo de Nicea en el Siglo IV, son la expresión de cambios psíquicos ocurridos en las personas que las protagonizaron, y éstos a su vez, de las condiciones de vida que históricamente les correspondió experimentar y que conformaron su realidad social. Es decir, intentaba demostrar que “la evolución del dogma sólo se puede comprender mediante el conocimiento del inconsciente, sobre el cual ejerce su efecto la realidad externa y que es el que determina el contenido de la conciencia” (Fromm, 1984, p. 10).

Para ello, Fromm (1984) conjugó su interés por indagar el impacto que la realidad social tiene en la conformación de la estructura psíquica de los individuos, con los supuestos freudianos, para obtener sus propias conclusiones; e inició su trabajo describiendo las condiciones económicas, sociales y culturales que caracterizaron la vida de los primeros cristianos.

Retrata a la Jerusalén de los últimos Siglos antes de Cristo como una ciudad con altísimos índices de desempleo, pobreza y hambre, en la que la mayoría de la población se hallaba bajo el yugo del Imperio Romano, agobiada por impuestos exorbitantes y expuesta a caer en un estado de esclavitud por sus deudas, o bien a ser despojada de sus pocos bienes. Al mismo tiempo, prevalecía una clara oposición entre la aristocracia, la clase media y el proletariado judíos, que se acrecentaba a medida que se agudizaba la opresión y con ella las penurias de los más pobres.

A consecuencia de tales condiciones, las clases más bajas de la sociedad se convirtieron en partidarias de movimientos revolucionarios para alcanzar la liberación, los cuales hallaron expresión en dos direcciones; ya sea como intentos políticos de rebelión contra su propia aristocracia o hacia los romanos, o bien, como movimientos religioso-mesiánicos. Fueron varios los siglos de violentos levantamientos, y aún cuando eran reprimidos a fuerza de medidas sangrientas romanas (entre ellas la crucifixión) que implicaron la muerte de miles de agitadores, las masas se volvían más radicales en su afán por acabar con su desesperación.

En medio de este contexto se desarrolló un movimiento que sin evidenciar propiamente fines políticos, alcanzó enseguida gran cantidad de seguidores y gestó condiciones para suscitar importantes cambios sociales, entre ellos el nacimiento del cristianismo. Se trata del movimiento religioso de Juan el Bautista, quien en el centro de su prédica colocaba la idea de que el reino de los cielos y el día del juicio estaban cerca, trayendo la salvación para los buenos, y la destrucción para los malos.

El éxito de la doctrina de Juan el Bautista se debió a los ideales que representaba para las masas de entonces, quienes a causa de la creciente opresión, ansiaban cambiar sus condiciones y lograr no sólo la felicidad para sí mismos, sino también la justa venganza para los dirigentes tiranos. Dado que la esperanza de alcanzar un cambio en el campo de la realidad se debilitaba cada vez más frente al poderío romano, esta esperanza fue alimentada en las fantasías, prometiendo el cumplimiento de sus deseos: la presencia de un padre bueno que brindara protección y salvación, así como castigo al padre malo que los atormentaba.

La idea escatológica que más tarde Jesús predicó respecto a la proximidad del reino de Dios (en el que los papeles de los ahora ricos y pobres se invertirían) fue acompañada de modelos de comportamiento para garantizar un lugar en él, entre los que destaca la exhortación por un lado, a renunciar a todos los bienes terrenales y placeres en general, y por el otro, a mantener actitudes de humildad y abnegación. Además, la comunidad cristiana primitiva desarrolló un carácter democrático y

fraterno, manifestado en relaciones igualitarias libres de instituciones, en gran medida producto del odio compartido por las autoridades.

Finalmente, Fromm (1984) encuentra en sus investigaciones que una característica distintiva del cristianismo primitivo se refiere a su carácter adopcionista. Esto es, que en aquellos tiempos Jesús era concebido como un hombre elegido por Dios, elevado por él a Mesías y más tarde –tras su muerte- a Hijo de Dios; lo cual se interpreta como una más de las manifestaciones de la estructura psíquica inconsciente de los seguidores de esta religión naciente.

En efecto, reconoce en esta fantasía el antiguo mito de la rebelión del hijo producida por la existencia de impulsos hostiles hacia el padre, ahora representado por Dios; lo que según él, fortaleció en gran medida el significado del mensaje cristiano. Explica entonces, que así como esta gente odiaba a las autoridades (que en su mundo emocional desempeñaban el papel de padre severo, prohibitivo y amenazador), debía odiar también a ese Dios que era aliado de sus opresores, y que permitía su sufrimiento; por lo que la hostilidad inconsciente hacia el padre divino encontró expresión en la fantasía de Cristo, satisfaciendo así sus deseos edípicos (el padre es muerto en el hijo). Asimismo, ya que en la realidad no podían derrocar a sus amos, se abandonaron a la ilusión que tal doctrina les ofrecía como sublimación.

A la Identificación de esta masa con el cristianismo contribuyó también el hecho de que la imagen que Jesús representaba era la de un ser humano sufriente igual que ellos, por lo que la idea de que alguien como él fuera elevado a dios, debió cobrar un poder incomparable para lograr adeptos.

No obstante, el odio y deseos de muerte que albergaban estos hombres (conscientemente contra sus autoridades e inconscientemente contra Dios padre) despertaban en ellos sentimientos de culpa, generando en consecuencia, una necesidad de expiación. Por lo tanto, al identificarse con un crucificado, ellos mismos padecían la muerte en la cruz y así apaciguaban su culpa.

Sin embargo, según los datos de Fromm (1984), dos o tres siglos después aquellas creencias relacionadas con Jesús experimentaron importantes cambios; el hombre elevado a la categoría de Dios, se convirtió en el Hijo de Dios que fue de esa naturaleza desde antes de la creación, siendo distinto al Padre, pero al mismo tiempo uno con él.

Y una vez más, explica el cambio en el contenido de estos dogmas analizando la transformación sufrida por la comunidad cristiana en su composición social y psíquica; narrando en primer lugar, que ocurrió una expansión de ésta a prácticamente todo el Imperio Romano, de modo tal que alcanzó a infiltrarse en sus estratos más educados y pudientes, hasta tener líderes provenientes de éstos, como lo es el caso de Pablo.

Si bien Pablo apeló principalmente a los estratos sociales más bajos (que continuaban siendo la gran mayoría de los cristianos), también incidió en la conversión de algunas personas de clase acomodada e inclusive de la aristocracia dirigente, quienes a su vez difundieron la fe entre sus círculos, dando como resultado con el paso del tiempo, que Constantino proclamara al cristianismo como la religión del Estado. Así, ocurrió que los miembros de esta comunidad eran ya muy distintos de los fundadores apenas unos siglos atrás.

Por otra parte, en lugar del Imperio se conformó una monarquía absoluta, y con ella un sistema clasista feudal con un orden rígidamente establecido en el cual las masas no podían tener esperanza alguna de ascender, antes por el contrario, debían rendir pleitesía y adoración al emperador. El sistema social se controlaba desde arriba y para no perder poder, era menester que quienes ocupaban las clases inferiores se resignaran con tal situación.

Entre los cambios psicológicos que Fromm (1984) identifica como consecuencia de este nuevo contexto para el cristianismo, se encuentra la desaparición gradual de la esperanza de que el reino de Dios estaba próximo; ahora,

el núcleo de la fe cristiana ya no era el segundo advenimiento de Cristo, sino el primero, que ya había ocurrido y que había posibilitado la salvación de los hombres. De esta manera, los cristianos dejaron de mirar hacia el futuro, para mirar hacia el pasado con la convicción de que la venida de Jesús a la Tierra ya había tenido lugar y en sí misma ya representaba un milagro. Ya no se prometía un cambio en el mundo real; y de hecho, los creyentes ya no lo esperaban, pues la esperanza de salvación trascendió hacia el plano espiritual, siendo garantizada por la fe en Cristo.

En paralelo, el cristianismo que había construido una comunidad de hermanos, sin jerarquía ni burocracia, se convirtió paulatinamente en una unión eclesiástica con líderes autoritarios que establecían una doctrina sistemática de fe, a la que todos debían someterse; la iglesia así, se hizo sagrada y se asumió como única portadora de la gracia de salvación.

Detrás de esta transformación de una confraternidad libre, a una organización jerárquica, Fromm (1984) reconoce otro importante cambio psíquico en la comunidad cristiana; el odio y desprecio por la autoridad, se tornó en reverencia, amor y fidelidad ante las nuevas autoridades clericales. Posibilitado lo anterior, por la reformulación que el reciente grupo dirigente hizo del dogma de Jesús; pues al implantar la idea de que fue Dios quien se convirtió en hombre (y no a la inversa), eliminó el carácter revolucionario de la fórmula antigua y con ello, hizo desaparecer la hostilidad hacia el padre.

Al solucionar el conflicto edípico, lograron eliminar toda tensión entre Dios y su Hijo, dejando al padre intacto en su posición; lo que se transfirió a la relación de las masas con la autoridad terrenal. Las masas sufrientes y oprimidas continuaron identificándose con el Hijo de Dios crucificado, pero ya no, basadas en la fantasía de destronar al padre, sino, en la de lograr a través de él, su amor y gracia, ya que ahora les representaba una imagen amorosa y compasiva.

Este cambio teológico constituyó la expresión de otro en el orden de lo sociológico; es decir, el cambio de la función social del cristianismo. Ahora, en manos de la clase dirigente, esta religión contribuía a mantener a las masas en obediencia y sumisión frente a sus figuras paternas reales, como los sacerdotes, el emperador y autoridades estatales, con lo que se preservaban los intereses de las clases gobernantes y la estabilidad social.

Incluso, aquellos impulsos agresivos antes dirigidos hacia la autoridad, se volvieron hacia el propio individuo; y es que ella no era más la culpable de sus desdichas y sufrimientos, sino él mismo. La iglesia de este modo, hizo del sufrimiento una expiación para purgar el alma pecadora y lograr el amor y perdón de Dios, a través de sus representantes terrenales; con lo que obtuvo dos importantes beneficios: que los reproches y agresiones por la situación de las masas se alejaran de las autoridades, y que la iglesia fuera apreciada como un padre bueno y amoroso que procura el perdón, granjeándose así la dependencia y gratitud de las masas.

Al mismo tiempo, estos cambios desempeñaron una función psíquica específica para los dirigentes de las masas, al liberarlos de la aparición de sentimientos de culpa por oprimir y explotar a otros, pues ahora el sufrimiento era una gracia de Dios, tanto que hasta su hijo unigénito lo padeció voluntariamente.

Finalmente, en este estudio, Fromm (1984) teoriza respecto a los motivos por los cuales la idea de unidad entre Dios e Hijo logró un impacto y fascinación tan definitivos en la comunidad cristiana; señala que en ésta se halla un significado inconsciente relacionado con la añoranza materna (en tanto que solamente en condiciones de gravidez, se logra que dos seres sean uno a la vez). Así, el padre, fuerte y poderoso, se transformó en la madre que brinda abrigo y protección; mientras que el hijo rebelde y luego sufriente se convirtió en el niño pequeño.

De ahí, el papel tan relevante que para el cristianismo católico ha adquirido la figura materna, manifestada tanto en el culto a María, como en la posición sagrada y

mediadora otorgada a la Iglesia; constituyéndose ambas en fuente de consuelo ante el sufrimiento.

Es en este sentido que Fromm integra los planteamientos psicoanalíticos con la indagación de los factores socioeconómicos de una comunidad a lo largo de su historia, para explicar la manera en que la estructura psíquica de los individuos que la conforman, se transforma para adaptarse a su realidad, siendo la religión, una de las áreas en que todo este proceso halla manifestación; tarea que continúa en su texto *Psicoanálisis y Religión* (Fromm, 1990), en donde toma como objeto de estudio a la religión en la sociedad moderna.

En éste, parte de la idea de que el hombre occidental moderno atraviesa por un estado de caos espiritual, consistente en un divorcio entre el pensamiento y el afecto, así como en un afán materialista y de dominación de la naturaleza, lo que le incapacita para alcanzar una vida plena de felicidad, fraternidad y satisfacción. Esta pérdida de contacto con la propia realidad interior hace que muchas personas busquen en la religión la dicha, verdad, justicia y objeto de devoción que tanto anhelan; sin embargo, en ocasiones más que obedecer a un verdadero acto de fe, este retorno a la religión (por lo general a las iglesias tradicionales) en el fondo responde a la necesidad de escapar a la duda, incertidumbre, soledad e inseguridad.

Define el término *religión*, como “cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción” (Fromm, 1990, p. 40); lo que cobra particular importancia si se toma en cuenta que justamente la orientación y la devoción, son para él, necesidades básicas de la condición humana.

Explica que el hombre a diferencia del resto de los animales, se halla en una constante búsqueda del significado de su existencia, por lo que requiere de un sistema de orientación, basado no sólo en aspectos intelectuales, sino también afectivos y emocionales, que le permita formarse como un ser equilibrado.

Por otro lado, afirma que una de las energías más poderosas en el humano se encuentra en la devoción; el hombre no es libre de elegir entre tener o no tener ideales, pero sí lo es de elegir si los depositará en una idea, un fin, un sentimiento, o un poder que lo trascienda (Dios, por ejemplo), ya sean positivos o negativos. Esto es, la devoción puede encontrarse en esferas seculares, tanto como en religiosas.

Una vez planteada su definición de religión, Fromm (1990) diferencia entre las religiones autoritarias y las de carácter humanista. En aquellas de tipo autoritario, el hombre se entrega a un poder que considera superior a él y que domina su destino, siendo la obediencia y veneración a éste la principal obligación, y la desobediencia un pecado fundamental; además, a la vez que el hombre reviste a esta entidad de omnipotencia y omnisciencia, se reconoce a sí mismo como impotente e insignificante. Mediante la sumisión a una autoridad poderosa el hombre huye de la soledad y de sus limitaciones; y aunque pierde su independencia, adquiere seguridad para hacer frente a los males de la vida.

Un elemento que es sustantivo en esta religión es la postulación de ideales o promesas lejanas a la vida real de las personas que en ellas creen (como lo es por ejemplo, la existencia de una vida después de la muerte), que muchas de las veces se convierten en símbolos que sus autoridades utilizan para dirigir la vida de sus fieles, exigiéndoles sacrificios que los apartan de la felicidad.

En la religión humanista por el contrario, lo esencial y trascendente se encuentran en el hombre y su propia fuerza; a partir de impulsar el desarrollo de su razón, el hombre debe buscar comprenderse a sí mismo, comprender su relación con quienes le rodean y su posición particular en el universo, reconociendo su potencialidades y limitaciones. Basado en principios morales y éticos, debe fortalecer su capacidad de amor por él y los demás humanos, pero también por la naturaleza.

En esta religión la virtud es la autorrealización, no la obediencia; la fe es la firme convicción basada en la propia experiencia, no la aceptación ciega de

postulados; el estado espiritual es la alegría, no la pena y la culpa; y cuando incorpora una figura divina, Dios simboliza los poderes del hombre, no la fuerza y dominación que un poder externo posee sobre él.

Las características atribuidas a estos tipos de religiones pueden ser encontradas en distintas doctrinas, siendo el catolicismo claramente de orden autoritario, y el budismo, humanista; sin embargo, también encuentra que aún dentro de una misma religión pueden coexistir corrientes autoritarias y humanistas, poniendo como ejemplo los orígenes del judeo-cristianismo (evidenciados en algunos pasajes del Antiguo Testamento, y por supuesto en el Nuevo Testamento en torno a las enseñanzas de Jesús), y el pensamiento místico surgido siglos después.

Pero Fromm (1990) va más allá de la mera descripción de estas tendencias religiosas y ofrece un análisis de los procesos conscientes e inconscientes que se hallan detrás de ellas. Para el caso de la religión autoritaria, inicia destacando que el hombre ha depositado en Dios lo que originalmente lo constituía: su razón y su amor, de modo que cuanto más perfecto hace a Dios, más imperfecto se concibe a sí mismo; proyecta en Dios sus mejores cualidades y con ello se empobrece.

Además de asemejar este mecanismo de proyección con el que subyace a las relaciones con carácter masoquista y sumiso, encuentra que en este proceso las potencias del hombre han sido separadas de él, quedando alienado de sí mismo: “todo lo que ahora tiene es de Dios, y a él no le queda nada. Su único acceso a sí mismo es a través de Dios. Al adorar a Dios, trata de entrar en contacto con aquella parte de él que ha perdido mediante la provocación. Después de haber dado a Dios todo cuanto tiene, le ruega a Dios que le devuelva parte de lo que fue originalmente suyo. Pero habiendo perdido lo suyo, está completamente a la merced de Dios... Y con el fin de persuadir a Dios para que le dé algo de su amor, tiene que probarle lo totalmente desprovisto que está de su amor” (Fromm, 1990, p. 72-73).

Esta alienación del hombre resulta no sólo en una dependencia indigna frente a Dios, sino también en el surgimiento de sentimientos negativos, que hacen que se convierta en un ser sin fe ante los demás y ante sí mismo, sin la capacidad de experimentar el verdadero amor, y sin el poder de la razón; lo que origina en consecuencia, un divorcio entre lo sagrado y lo secular. Mientras que en las actividades cotidianas el hombre actúa sin amor, en aquellas relativas a la vida religiosa se asume como pecador y trata de recobrar algo de su humanidad perdida intentando entrar en contacto con Dios. El hombre así, “se ve apesado en un penoso dilema. Cuanto más alaba a Dios, queda más vacío. Cuanto más vacío queda, más pecador se siente. Cuanto más pecador se siente, más alaba a Dios, y es menos capaz de recobrase” (Fromm, 1990, p. 73).

Fromm (1990) profundiza en su análisis y postula una vez más, la idea de que los pensamientos y sentimientos de la gente se configuran a lo largo de sus experiencias de vida, determinadas en gran medida por la estructura económica y política de la sociedad a la que se pertenece. De manera que en aquellas gobernadas por una minoría que somete a las masas, los individuos se hallan tan invadidos por el miedo y tan incapaces de sentirse fuertes o independientes, que inevitablemente desarrollan una experiencia religiosa de tipo autoritario.

En cambio, cuando el individuo vive en un contexto que le permite sentirse libre y responsable de su propio destino, o bien, forma parte de grupos minoritarios que luchan por la libertad, se despierta en él, una experiencia religiosa humanista, a partir de la cual comprende con realismo lo limitado de su poder, mas no para autodestruirse, sino para madurar y hacerse sabio.

El efecto de la sociedad sobre el carácter de los hombres que la conforman puede ser entendido al reconocer su naturaleza gregaria, que refleja el instinto a seguir a un líder y a mantenerse en estrecho contacto con los otros que integran el grupo, pues justamente el grupo se constituye en el marco de referencia sobre lo que es bueno o malo, verdadero o falso.

Sin embargo, así como existe una “orientación por proximidad al rebaño”, también hay lugar para una “orientación mediante la razón”, que posibilita al hombre tener conciencia de sí mismo y dirigir sus acciones sobre la base de sus pensamientos y convicciones, sean o no compartidos por otros; lo que rompería con el yugo de las religiones autoritarias. Desafortunadamente, el desarrollo de la razón se encuentra supeditado a la aparición de un orden social en el que cada individuo deje de ser criticado y sea reconocido como un ser humano integral, dejando de ser un simple instrumento del Estado o de un grupo. (Fromm, 1990)

Es en este punto que Fromm (1990) reconcilia al psicoanálisis con la religión (si bien, siempre y cuando ésta se oriente por una ideología humanista), indicando que de hecho, ambos buscan curar el alma, al tener como finalidad el desarrollo óptimo de las potencialidades de cada persona, que le permitan vivir con independencia, libertad, integridad y capacidad de amar; lo que en el fondo representa recuperar una actitud religiosa ante sí mismo y el mundo.

1.3 ESTUDIOS DE LA RELIGIÓN EN MÉXICO

Aun cuando se ha reconocido el trascendental papel que la religión ha desempeñado en la construcción y transformación de las sociedades, y siendo México un país con una intensa tradición religiosa al margen de la cual sería imposible comprender su historia y su situación actual, las investigaciones en torno a este componente estuvieron fuera del foco de interés de las ciencias sociales en México por mucho tiempo.

Y es que la ciencia, como cualquier otro quehacer humano, no escapa a los efectos de las condiciones sociales, políticas y económicas del espacio geográfico e histórico en el que se desarrolla. Así, Ceballos (1996) encuentra por un lado, que el estudio del fenómeno religioso en México fue por mucho tiempo, equiparado al estudio de la Iglesia Católica como institución; y por otro, que es dable distinguir tres etapas por las que ha transitado la investigación en este campo.

Ubica en un primer momento, el periodo comprendido hasta antes de 1968, en el que el estudio sobre las cuestiones religiosas estuvo condicionado por los conflictos entre la Iglesia y el Estado. Los movimientos europeos (desde la Ilustración, hasta el positivismo y el marxismo), que impulsaban la secularización -es decir la independencia del poder político respecto del eclesiástico-, influenciaron la ideología de los líderes aquí en México, terminando por minar el poder de la Iglesia y su función rectora en la vida social. Baste recordar las derrotas de la Iglesia en 1857 y 1867 frente a los liberales, en 1917 frente a los constitucionalistas y en 1929 frente al Estado surgido de la Revolución.

Ante tal circunstancia, los científicos sociales se adhirieron a las tesis secularistas que anticipaban una disminución paulatina de las prácticas religiosas en pro de la industrialización y el avance científico, provocando su desinterés por este fenómeno; mismo que se agudizó debido a la posición oficialmente anticlerical del Estado que se tradujo en un nulo apoyo a toda investigación enfocada a la teología o

a la religión. Además, por otro lado, se encontraba el profundo tradicionalismo de la jerarquía de la Iglesia Católica que reprimía cualquier intento de penetrar en su sistema y que pudiera conducir a una crítica o descrédito ante sus fieles. (García, 2004)

Sin embargo, Ceballos (1996) encuentra que esta ausencia respecto a la incorporación de temas religiosos no alcanzó del todo a disciplinas como la filosofía, la literatura y la historia, citando entre otras, obras como *El Deslinde*, de Alfonso Reyes en 1944; y *Al Filo del Agua*, de Agustín Yáñez en 1947. Destaca particularmente el caso de Moisés González Navarro, historiador que en 1957 analizó la influencia del catolicismo en la vida social del porfiriato.

García (2004) por su parte, señala que a finales de los años 50's y durante los 60's, surgió lo que se ha dado por denominar sociología religiosa o pastoral; esto es, la práctica de investigación sobre lo religioso por parte de estudiosos cuyas creencias se identificaban con las de la Iglesia Católica. En Cuernavaca, Morelos, se fundó el Centro Intercultural de Documentación bajo la dirección de sacerdotes (entre ellos, Ivan Illich), con el propósito de analizar la función de las ideologías en las sociedades de Latinoamérica y los procesos de renovación de la institución católica, pero también de impulsar la recopilación sistemática de escritos sobre este tema.

Del mismo modo, México participó en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la que se estimuló la utilización de estudios sociopolíticos para analizar la realidad de la Iglesia Católica, lo que sin duda repercutió en el desarrollo de la Sociología en general.

Finalmente, es importante señalar que en este periodo nació la *Revista Mexicana de Sociología*, en la que si bien en un principio no se publicaron investigaciones hechas en México, sí se incluyeron artículos relacionados con el estudio de la religión, tales como "Religión y Economía en el Pensamiento

Sociológico de Max Weber”, “Religión e Ideal en el Pensamiento de Durkheim”, y “La Mentalidad Religiosa y su Evolución en las Ciudades”. (García, 2004)

La segunda etapa de desarrollo del estudio de lo religioso en México, según Ceballos (1996), abarca de 1968 a 1988, tiempo durante el cual devino una reforma interna de la Iglesia Católica como producto del Concilio Vaticano II que desembocó en una postura más abierta ante la libertad de creencias, lo mismo que ante la tarea de las ciencias, a las que reconoció su autonomía respecto de la fe. Pero sobre todo, ocurrió un suceso decisivo para las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia: la llegada al Vaticano de un Papa carismático, con ambiciones ecuménicas (de conformar una Iglesia universal) y políticamente hábil.

Casi desde el inicio de su pontificado, Juan Pablo II fijó la mirada en México por su alto número de fieles, si bien contrastante con una tradición gubernamental casi hostil hacia la Iglesia. De alguna manera, logró en 1979 imponerle al Estado, al frente de José López Portillo, una primera visita que aunque no fue oficial, consiguió que éste lo recibiera personalmente en el aeropuerto, y que se oficiara una misa en Los Pinos. Durante esta visita, el Papa congregó a más de 5 millones de personas, cantidad que el gobierno nunca había podido alcanzar, demostrando con ello, la contundente capacidad de movilización que aún tenía la Iglesia. (Tomasini, 2011)

En este periodo tuvo lugar además, una progresiva profesionalización de las ciencias sociales que derivó en el fortalecimiento de su rigurosidad y objetividad metodológicas; y en el ámbito social y político, un despertar de movimientos con demandas sociales en contra de la opresión.

Todos estos eventos en su conjunto redundaron en importantes oportunidades para investigadores (creyentes o no), en tanto posibilitaron la apertura de archivos y bibliotecas hasta antes vetadas para el pueblo; también se iniciaron estudios con colaboraciones interdisciplinarias e interconfesionales, y se lograron apoyos para eventos académicos bajo temas religiosos, incluso dentro de espacios de la Iglesia.

Así, tuvieron lugar múltiples estudios que más bien, bajo un enfoque político, jurídico y sobre todo histórico, abordaron temas como las instituciones coloniales, guadalupanismo, órdenes y congregaciones religiosas, arte sacro, bienes eclesiásticos, disputas entre la Iglesia y el Estado, la cristiada, etc. Aunque en bastante menor medida, también en el campo de la sociología hubo algunas incursiones, entre ellas las de Oscar González Gari, Lino Salas y Jean Pierre Bastian, en las que analizaron la participación de los cristianos en los procesos populares. (Ceballos, 1996)

Pero más trascendental que hablar de los individuos pioneros en el estudio de los fenómenos vinculados con la religión en México, resulta el acreditar a las instituciones que contribuyeron a abrir espacios para ello, con lo que abonaron a que el tema de la religión dejara de ser un tabú entre los investigadores. En efecto, la historia de la Iglesia Católica se llevó a cabo con el presupuesto de instancias tanto académicas y de divulgación, como confesionales.

Como muestra, las siguientes: la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Colegio de Historia, instauró el Seminario de Iglesia, Estado y Sociedad en el Siglo XIX; en el Instituto de Investigaciones Sociales se desarrolló el proyecto de Historia y Sociología Religiosa; y en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas se catalogaron archivos referentes a la historia eclesiástica. El Archivo General de la Nación creó un programa para el rescate de archivos parroquiales. El Instituto Nacional de Antropología e Historia estableció el Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión. La Universidad Iberoamericana llevó a cabo congresos y cursos en sus Departamentos de Historia y de Ciencias Religiosas. En el Colegio de México tuvieron lugar investigaciones en torno a lo religioso en los Centros de Estudios Históricos, de Estudios Sociológicos, y de Estudios Internacionales. En 1987 el Estado financió estudios sobre las actividades socio-religiosas de los grupos cristianos no católicos, coordinados por el Consejo Nacional de Fomento Educativo, el Colegio de la Frontera Norte y el Centro de Investigaciones y Estudios en Ciencias

Sociales, de los que se derivó un inventario de organizaciones protestantes en el país. (Ceballos, 1996)

Asimismo, en este periodo el ámbito editorial multiplicó sus aportaciones con la difusión de trabajos científicos bajo temas religiosos. El gran parte aguas lo constituyó en 1980 la publicación por parte del Fondo de Cultura Económica de una traducción del libro *Sociology of Religion*, escrito por Roland Robertson, y que consiste en una compilación de artículos de Berger, Durkheim, Marx, Lukmann y Weber, entre otros; lo que representó un singular intento por dar a conocer estas teorías básicas más allá de los círculos académicos especializados.

En 1981, Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, publicaron “Radiografía de la Iglesia en México (1970-1978)”, en el que se aborda el rol social de la Iglesia en situaciones de conflicto. Ese mismo año, la Revista Mexicana de Sociología dedicó todo un volumen a analizar la situación religiosa; mientras que Jean Pierre Bastian publicó “Protestantismo y Política en México”. En 1983 este último escribió también “Protestantismo y Sociedad en México”. En 1986 como parte de la colección Biblioteca México, se publicó “La Participación de los Cristianos en el Proceso Popular de Liberación en México”, escrito por Miguel Concha, Oscar González, Lino Salas y Jean Pierre Bastian. En 1989 se publicaron los resultados del proyecto “Religión y Sociedad en el Sureste de México”, trabajado por varios años en el Centro de Investigación y Estudios en Ciencias Sociales y el Consejo Nacional de Fomento Educativo. (García, 2004; García, 2007)

Como lo evidencian los estudios y publicaciones aquí mencionadas, en esta etapa se abandona la centralidad en el interés por lo relacionado con las instituciones católicas, para dirigirlo hacia el análisis de un fenómeno naciente de gran impacto cultural, político y social, como lo es la pluralidad religiosa en México.

De esta forma, Ceballos (1996) concibe a estos 20 años como decisivos para el fortalecimiento de los estudios religiosos por parte de académicos mexicanos,

sustentando este planteamiento en una cita de Jean Meyer, quien en 1969 durante su participación en la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos en Oaxtepec, señaló: “nuestro mundo moderno, nuestra historia, no será inteligible hasta que no se haya definido claramente la parte de la religión en la vida de las masas” (p. 100).

Sin embargo, aún con los hechos anteriores, el periodo en el que ha habido una mayor intensificación en el interés por el estudio del fenómeno religioso en México, dio inicio en 1988 (extendiéndose hasta el presente), lo que constituye para Ceballos (1996) la tercera etapa de la historia de este proceso investigativo. Y es que, es en este tiempo que eventos sociales y políticos se han consolidado para contribuir al resurgimiento de lo religioso, despertando en consecuencia, un nuevo afán por estudiar sus implicaciones en la reconfiguración de la sociedad, desde distintas disciplinas de las ciencias sociales.

Así, el Papa Juan Pablo II regresó a México en 1990 y 1993 (época de Carlos Salinas de Gortari), en 1999 (periodo de gobierno de Ernesto Zedillo) y en 2002 (con Vicente Fox como presidente). Aunque destaca de manera particular la relación establecida entre el Estado y la Iglesia en el periodo de gobierno de Carlos Salinas de Gortari, quien sorprendió en su toma de posesión, con la presencia de integrantes del Episcopado Mexicano por invitación expresa de aquél, justificándolo como una señal de la necesidad de modernizar las relaciones entre ambas instituciones.

En los años 1991-1992 de este sexenio se realizó la reforma constitucional a los artículos 3 y 130 –poniendo fin a la “óptica juarista”-, con efectos como los siguientes: conceder personalidad jurídica a las Iglesias, reconocerles su derecho de propiedad, permitir el culto fuera de los templos, imposibilitar cualquier injerencia del estado en asuntos religiosos, conceder el voto activo a autoridades religiosas, reconocer su participación política en la vida nacional, etc., todo lo cual contribuyó al fortalecimiento de la Iglesia en México. (Tomasini, 2011 y Ceballos, 1996)

En resumen, al término de esos 5 viajes de aquel Papa, México había establecido relaciones diplomáticas con el Vaticano, admitiéndole su condición de estado soberano; además de que se había concedido a esta Iglesia (y a todas las demás) el reconocimiento jurídico perdido en tiempos anteriores. (Tomasini, 2011)

Por otro lado, este periodo en el contexto mexicano también se caracterizó por un debilitamiento de las organizaciones campesinas y obreras, resultado de una prolongada situación de crisis y de represiones estatales; lo que abrió la puerta a las iglesias (no sólo la Católica) para adoptar el papel de voceros de estos grupos ante la sociedad civil, de modo que muchos clérigos asumieron una postura activa como críticos ante la coyuntura nacional. Aunque en realidad este intento de ciertos grupos religiosos por influir en la vida política y pública del país no era nuevo, los recientes cambios constitucionales permitieron su fortalecimiento como instrumentos de presión eficaces. (Garma, 1997)

Ejemplos claros de lo anterior, son encontrados tanto en el surgimiento del conflicto zapatista en Chiapas al iniciar el año de 1994, como en el asesinato del Cardenal de Guadalajara Juan Jesús Posadas Ocampo, un año antes.

En el primero de ellos, se ha reconocido que (sin minimizar el efecto de los años de injusticia social de que son objeto los pueblos indígenas) uno de los motores que motivó y dio forma a la rebelión fue el trabajo sistemático que por medio siglo desarrollaron miembros de sectas protestantes, como las metodistas, evangelistas y adventistas entre otras, con estas comunidades. De esta manera, la presencia de catequistas en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el discurso rico en referencias bíblicas, el uso de la Catedral de San Cristóbal de las Casas como sede de reuniones para el establecimiento de acuerdos y más aún el hecho de que el obispo Samuel Ruiz se haya convertido en uno de los portavoces para la negociación con el gobierno, evidencian que en este conflicto las iglesias ocuparon un lugar que debieran ocupar la sociedad civil y el Estado. (Tomasini, 2011 y García, 2004)

Importa agregar que Samuel Ruiz, actuó con apoyo y consentimiento explícito de las autoridades eclesiolásticas supremas de la Iglesia Católica y que en varias ocasiones viajó al Vaticano, lo que redimensiona las implicaciones de la participación de toda una institución religiosa en la vida política y social de México. Si bien, a la luz de estos hechos se ha reconocido en Chiapas la reducción hasta en un 50% de la cantidad de fieles católicos. (Tomasini, 2011)

En torno al caso del Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, investigaciones señalan que éste fue objeto de un complot de altos funcionarios de la política mexicana, pues poseía amplia información en relación con el narcotráfico e incluso sobre los hechos en Chiapas que al gobierno no convenía. Así, se ponía de manifiesto no sólo que este personaje en lo individual se había convertido en un actor político capaz de erigirse como figura en contra de algunos miembros del gobierno, sino una vez más, que en su conjunto, la Iglesia Católica constituía una fuerza importante en la política del país. (Tomasini, 2011)

Todos estos eventos en su conjunto, en los que sin duda procesos vinculados con lo religioso pueden ser ubicados en el centro de su desarrollo, han hecho que el paradigma de la secularización sea ampliamente cuestionado entre los científicos sociales, generando una gran apertura ante la idea del regreso (si es que alguna vez se ausentó) de lo religioso en la vida de las sociedades en general, y de sus miembros en particular. García (2004) señala al respecto, que “uno de los errores de las teorías de secularización es la convicción de que la modernización conduce ineluctablemente a una pérdida de la importancia de la religión” (p. 8).

En consecuencia, en los últimos años se ha llevado a cabo una importante producción de investigaciones en los ambientes académicos de México, que analizan los fenómenos religiosos y su vinculación con los aspectos culturales, políticos y sociales que en éste tienen y han tenido lugar, lo cual contribuye a comprender mejor el pasado y el presente, así como a plantear perspectivas sobre el futuro (Ceballos, 1996).

A continuación se mencionarán sólo algunos de los eventos y estudios que en este marco se han realizado en México: En 1990 se efectuó la primera Conferencia Regional para América Latina “Religión y Desarrollo en la América Latina” convocada por la Sociedad Internacional de la Sociología de las Religiones, de la cual se desprendió dos años más tarde la publicación por la Universidad Iberoamericana del libro “Religiosidad y Política en México”, coordinado por Carlos Martínez Assad y que constituye una compilación de artículos de Otto Maduro, Rubén Dri, Roberto Blancarte, Manuel Ceballos Ramírez y Enrique Marroquín, destacados investigadores en el tema. (García, 2004)

En 1993 tuvo lugar el Coloquio “Cambios de Identidad Religiosa y Social en México”, organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, con la posterior publicación del libro “Identidades Religiosas y Sociales en México”, a cargo de Gilberto Giménez (García, 2004). Ese mismo año, Martha Eugenia García escribió “La Nueva Relación Iglesia Estado en México”, analizando las reformas constitucionales de 1992 desde la perspectiva de la jerarquía católica y los políticos funcionarios de ese momento. Además, estudiando la relación entre religión y cultura popular, Boege resaltó el rol que entre los mazatecos desempeñan los especialistas de ceremonias y rituales como dirigentes de las comunidades. (Garma, 1997)

En 1994, Roberto Blancarte publicó “Religión, Iglesias y Democracia”, en donde realizó un análisis comparativo entre el ideal de sociedad de las iglesias, con su práctica religiosa real, sobre todo en lo referente a la democracia. Por su parte, Víctor Gabriel Muro González realizó varios artículos estudiando la relación entre la Iglesia y los recientes movimientos sociales, políticos y electorales, concluyendo que ésta necesita vincularse con grupos de protesta que le permitan un papel protagónico como institución. En 1996, el mismo Blancarte publicó “El Pensamiento Social de los Católicos Mexicanos”, que compila diez artículos que ofrecen desde diferentes perspectivas (por personajes católicos del medio académico, religioso, e incluso empresarial), ideas sobre lo que representa lo social. (García, 2004)

Bajo el creciente contexto de la pluralidad religiosa en las comunidades indígenas del país, Hernández Castillo en 1994 miró el problema entre la identidad étnica y la religiosa, intentando descubrir hasta dónde los conversos protestantes del grupo mame de la selva chiapaneca, pierden su identidad étnica; encontrando que la comunidad formada en el seno de la Iglesia Presbiteriana se ha convertido en un espacio donde la identidad de sus miembros conjuga elementos evangélicos y mame, observado por ejemplo, en el uso de la lengua indígena en los rituales. (Garma, 1997)

Dos hechos importantes ocurridos en 1997 se refieren por un lado, a la creación de la revista “Religiones y Sociedad” por parte de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, dirigida por los reconocidos especialistas Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas. Y por el otro, al comienzo de la difusión de la “Revista Académica para el Estudio de las Religiones”, editada por la Asociación Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, en cuyas páginas destacan dos números: “La Luz del Mundo: un análisis multidisciplinario de la controversia que ha impactado a nuestro país”, y “Chiapas: el factor religioso”; este último en 1998, como resultado del Simposio “El Mosaico Religioso en Chiapas”, organizado en conjunto por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones y la Revista Académica para el Estudio de las Religiones. (García, 2004)

En este mismo periodo, tuvieron lugar las principales aportaciones de Jean Pierre Bastian, figura destacada en el estudio del protestantismo; a saber: “Historia del Protestantismo en América Latina” (1990), “La Mutación de los Protestantismos en América Latina, una perspectiva socio-histórica” (1994), “Protestantismos y Modernidad Latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina” (1997). (García, 2007)

En 1999, una vez más Roberto Blancarte y Roberto Casillas, conformaron el libro “Perspectivas del Fenómeno Religioso”, coeditado por la Secretaría de

Gobernación y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, y en el que se ofrece un panorama general de las tendencias actuales en el análisis de lo religioso. En el año 2000, Roberto Blancarte coordinó “Laicidad y Valores en un Estado Democrático”, en donde se discuten las características del proceso de secularización y laicización mexicana. (García, 2004)

La Revista Metapolítica realizó en 2003 una edición especial con el título “En el nombre de Dios, Política y Religión”, en la que se pone énfasis en el análisis de la pluralidad religiosa, contando con la participación de autores como Carlos Monsiváis, Roberto Casillas y Roberto Blancarte. (García, 2004)

En 2005, Carolina Rivera Farfán escribió “Diversidad Religiosa y Conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades”, siendo editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde desarrolla la postura de que diversidad religiosa no entraña precisamente conflictividad religiosa. (García, 2007)

En 2009, Alberto Hernández y Carolina Rivera publicaron “Regiones y Religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa”, compilación de trabajos realizados por distintos investigadores que también abordan el fenómeno de la diversidad religiosa; entre ellos Felipe Vázquez, Enrique Marroquín, Isabel Osorio, Carlos Garma, y Elizabeth Juárez. (Pérez, 2010)

Uno de los eventos más importantes que existen en este país en torno al estudio de la religión y sus implicaciones en la configuración social, es el Congreso de Religión, Sociedad y Política, organizado desde hace 27 años por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, incluyendo en sus agendas temas como Religión y cambio en el contexto política actual, Religión y cosmovisiones indígenas, Protestantes, evangélicos, pentecostales y nuevas alternativas religiosas, Efectos de la migración en la religión, Identidades religiosas locales, Sexualidad, género y religión. Entre las sedes que lo han albergado, resaltan

las Universidades de Guadalajara, de Aguascalientes y Veracruzana, las Universidades Autónomas de Puebla, de Quintana Roo, de Zacatecas y de Nuevo León; y en 2012, la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (redinvestigareligionmexico.blogspot.com). Además, esta Red que agrupa a académicos de diversas instituciones de educación e investigación, celebró ya en el 2012 su XV Encuentro Anual.

Y así, es posible mencionar otras instancias mexicanas que en la actualidad impulsan la investigación sobre los procesos sociales vinculados con lo religioso, tales como: el Centro de estudios sobre religión y sociedad, conformado por profesores e investigadores de la Universidad de Guadalajara; el Centro de Estudios de las Religiones Contemporáneas; la Red Nacional de Religión, Sociedad y Política; el Colegio de México, a través del Centro de Estudios Sociológicos, de donde es profesor e investigador Roberto Blancarte, fundador además de Centro de Estudios de las Religiones en México; el Colegio de la Frontera Norte (que cuenta con su Revista Frontera Norte como medio de difusión), institución especializada en el estudio de los procesos sociales, políticos y culturales de la región mexicana colindante con EU, pero que dedica un espacio importante al estudio del fenómeno religioso; la Revista Mexicana de Sociología; e incluso, la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, que entre otras cosas, tiene como misión garantizar el pleno ejercicio de las libertades de culto y de creencia, así como vigilar la tolerancia ante la pluralidad religiosa.

Mención especial merece el investigador César Roberto Avendaño Amador, perteneciente al área de Psicología Social de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM, que en 1999 publicó el libro *Psicología y religión: tensiones y tentaciones*, en donde se exploran la evolución, tendencias y perspectivas de la Psicología de la Religión, la relación entre psicología y religión, la psicología y minorías religiosas, etc.; constituyéndose en uno de los pocos ejercicios de este orden en México, desde el campo exclusivo de la Psicología. (Avendaño, 1999)

1.4 CONCLUSIONES

Quizás el anterior recorrido por algunas de las construcciones interpretativas del fenómeno de lo religioso, así como por el reconocimiento de los esfuerzos individuales o colectivos por aportar saberes y concepciones que contribuyan a su comprensión, parezca excesivo y hasta agotador; sin embargo, además de representar una visión global de las perspectivas desde las cuales se le ha dado lectura, este ejercicio ha pretendido mostrar la larga tradición que en distintas disciplinas ha tenido el estudio de la religión, pues se admite el papel central que ha desempeñado en la configuración de la humanidad.

Si bien las teorías expuestas en el presente trabajo proyectan distintas maneras de explicar el origen, la función y las prospectivas de la religión, todas ellas confluyen en la postura de que ésta mantiene una profunda relación de interdependencia con los procesos sociales y culturales del contexto en el que se desarrolla; en donde ambas, religión y sociedad, no sólo se determinan mutuamente, sino que en muchos casos se aglutinan para constituir un mismo cuerpo.

De este modo, a partir de la revisión de los distintos planteamientos hechos sobre todo desde la Sociología, así como de los múltiples ejemplos que los sustentan, es posible advertir por lo menos dos procesos interactivos entre religión y sociedad a lo largo de la historia de la humanidad. El primero de ellos centrado en las evidencias de que la religión se ha erigido como reflejo de las necesidades e intereses de aquellas sociedades en donde se ha gestado; mientras que el segundo, da cuenta de la forma en que las creencias y prácticas religiosas inciden en el desarrollo social, cultural y económico de una sociedad, contribuyendo en un inicio a darle orden y estructura, y después, a legitimarla o mantenerla.

Asimismo, ha podido reconocerse a la religión como un dispositivo que provee al hombre de medios para construir una representación de su mundo, en tanto se constituye como un referente para otorgar orden y significado a las cosas materiales

e inmateriales que lo rodean. En consecuencia, se ha descubierto en la religión, a un importante agente formativo de sociedades e individuos, que habrá de considerarse en todo intento por comprender el desarrollo humano.

Pero además de reconocer la intervención de factores sociales en la manifestación de los fenómenos religiosos, la Psicología aduce la presencia de procesos psíquicos subyacentes a ellos, con lo que amplía sustancialmente la posibilidad de comprenderlos y explicarlos; siendo este hallazgo uno de sus principales aportes y sobre el cual erige todo un campo de investigación.

En efecto, postula que los dogmas y prácticas religiosos se hallan definidos por la intervención de procesos psicológicos ubicados en el plano de lo inconsciente. Y ya sea que sugiera que la religión deba ser interpretada a la luz de la existencia de conflictos con la figura paterna, como mecanismo para reprimir instintos o tendencias peligrosas del inconsciente, como producto de una predisposición psíquica reflejada en determinados tipos de temperamento, como consecuencia de un profundo sentimiento de inferioridad e insignificancia que obliga a entregarse a un ser superior, o bien como un intento del hombre por encontrar el significado de su existencia y comprenderse a sí mismo para impulsar su crecimiento; lo central radica en la idea de que las manifestaciones religiosas son resultado de procesos psíquicos dinámicos que es preciso descubrir para realmente entenderlas.

Más aún, desde esta perspectiva, es proyectado el planteamiento de que el contenido del inconsciente implicado en los fenómenos religiosos es producto no solamente de elaboraciones personales de quienes son creyentes, sino también de complejas construcciones colectivas de la humanidad heredadas generación tras generación y que se ven cristalizadas en cada individuo; proclamando incluso, una tendencia religiosa del inconsciente.

La Psicología entonces, concibe al estudio de los procesos colectivos como inseparable del análisis de aquéllos que ocurren en el plano de lo individual, pues los

hallazgos en uno y en otro, contribuyen a lograr una comprensión mutua e integral de un solo fenómeno. Por lo tanto, por lo menos en lo que respecta a la investigación de lo religioso, para esta disciplina es preciso reconocer tanto sus manifestaciones sociales (y los factores que las determinan), como las experiencias de los individuos que de ellas forman parte, tal como las vivencian.

De hecho, ha de destacarse el valor y legitimación que desde esta perspectiva científica se otorga a la experiencia personal de quienes orientan su vida desde un enfoque religioso, acreditándole su condición de verdad, y admitiéndola como un medio para comprender una realidad social; lo que da lugar al surgimiento de nuevas metodologías de investigación.

Al mismo tiempo, la Psicología respalda las posturas empiristas que señalan que la vía para acceder a la vida psíquica de los individuos se encuentra en el análisis de sus manifestaciones, tales como los actos, pensamientos, sentimientos, significados e interpretaciones que emanan de sus experiencias vividas; siendo las de orden religioso de particular importancia.

Y es que como ha podido advertirse, la religión como parte del conjunto de estructuras sociales que inciden en la conformación de estructuras interiorizadas en cada persona en lo individual, contribuye de manera sustancial en la construcción de significados respecto de sí mismo y el mundo. Esto es, de la misma forma en que la religión tiene la capacidad de incidir en la definición de pautas de creencias, valores, comportamientos, costumbres, relaciones comerciales, política, etc. de pueblos enteros, también posee el potencial de repercutir de manera decisiva en la formación de la identidad y personalidad de quienes en ellos se educan; baste para comprobarlo, la lectura de las experiencias de vida en las que se sustentan las teorías psicológicas antes expuestas.

Mas, cabe destacar las posturas sociológicas y psicológicas que lejos de ubicar al hombre como un mero receptor pasivo de los elementos estructurantes

provenientes de su contexto social, lo colocan como un verdadero coproductor de su mundo social y de sí mismo, con lo que se abre la posibilidad de reconocer la infinita diversidad en las maneras de interpretar y dar significado a los mensajes simbólicos implicados en las religiones.

Por todo lo anterior, las ciencias sociales en México no han podido abstraerse del estudio de los procesos religiosos y su asociación con otros de orden social, político y cultural. Desafortunadamente, y quizás debido a que se reconoce a la religión como un fenómeno eminentemente social, ha sido abordada en bastante mayor medida desde disciplinas como la Antropología, la Historia y sobre todo, la Sociología; quedándose un tanto al margen del interés de la Psicología.

Acaso haya ocurrido que, para la Psicología, la vigencia de la religión en México se asocie más al funcionamiento de sus instituciones, que al impacto en las experiencias de vida de sus creyentes; o bien, que no haya logrado abstraerse aún de posturas racionales y de prejuicios que limitan su valor como verdad. Lo cierto es que hasta ahora ha dejado pasar inadvertido un vasto campo de estudio que le ofrece la oportunidad para aportar a la comprensión de la configuración del individuo mexicano.

Por ello, habrá que reconocer que esta disciplina, desde su visión muy particular, tiene la posibilidad de aportar al estudio de la religión importantes elementos de análisis que contribuyan a continuar avanzando en el reconocimiento de los factores psíquicos y subjetivos que intervienen en la recomposición constante de las estructuras religiosas, tanto a nivel individual, como colectivo.

Pero además, no debe soslayarse el hecho de que al fortalecer el estudio de los fenómenos implicados con la religión, contará con mayores herramientas para profundizar en la comprensión de la estructura psíquica del hombre actual, toda vez que ahora, como en sus inicios, se halla íntimamente ligada a la religión.

El presente trabajo es bajo este contexto, justamente un intento por coadyuvar tanto en el reconocimiento de la importancia de incorporar el tema de la religión entre los objetos de estudio de la Psicología; como en la comprensión de la interacción entre procesos religiosos y psicológicos que tienen lugar en la configuración de las sociedades y de los individuos.

Por supuesto que tratándose de un asunto tan vasto y de gran complejidad, resulta preciso acotar el punto de análisis, así como seleccionar la metodología más pertinente para abordarlo; aspectos que se discutirán en los capítulos siguientes.

2. OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

Los constructos teóricos expuestos durante el capítulo anterior ponen de manifiesto que el estudio de la religión se ha constituido en un referente indispensable a considerar en la búsqueda por conocer y comprender los procesos que se implican en la conformación de una sociedad, así como de los individuos que de ella forman parte; de ahí que en México, un país cuya identidad se halla vinculada a la presencia de profundas raíces religiosas, sea preciso incorporarlo en las agendas de investigación de las distintas ciencias sociales.

En efecto, México atraviesa en la actualidad por una fecunda etapa en cuanto a la producción de investigaciones en torno a lo religioso, destacando en ello, disciplinas como la Historia, la Antropología y la Sociología. Sin embargo, son dos las temáticas que bajo este contexto han prácticamente acaparado el interés de los investigadores; por un lado, la relativa a la reciente irrupción de la Iglesia Católica en asuntos políticos del país, y por el otro, la pérdida del monopolio de esta religión respecto a lo sagrado.

Ambos focos de interés son comprensibles a la luz del develamiento de su impacto en la vida política y social del país; sobre todo si, como en el caso de la disminución de fieles católicos, es tan evidente que de un tiempo a la fecha, la sociedad mexicana experimenta una multiplicación de la oferta religiosa, que se traduce en una diversidad de creencias y prácticas, que por supuesto refleja, pero a la vez repercute, en los procesos sociales y personales que tienen lugar en el espacio geográfico compartido.

Ciertamente, esta recomposición social se ve constatada en el último Informe del Censo de Población y Vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, al revelar la siguiente información respecto a la religión que dice profesar la población a nivel nacional y a nivel Distrito Federal, a través de los años de 1990, 2000 y 2010 (www.inegi.org.mx):

RELIGIÓN	1990		2000		2010	
	MÉX	DF	MEX	DF	MEX	DF
CATÓLICA	89.7%	92.4%	88.0%	90.5%	83.9%	84.4%
			- 1.7%	- 1.9%	- 4.1%	- 6.1%
PROTESTANTES Y EVANGÉLICAS	4.9%	3.1%	5.2%	3.6%	7.6%	5.5%
			+ .3%	+ .5%	+ 2.4%	+ 1.9%
OTRAS	1.5%	2.0%	2.4%	2.3%	2.5%	1.9%
			+ .9%	+ .3%	+ .1%	- .4%
SIN RELIGIÓN	3.2%	2.2%	3.5%	2.9%	4.6%	5.6%
			+ .3%	+ .7%	+ 1.1%	+ 2.7%

NOTA: Las celdas sombreadas incluyen la diferencia del porcentaje en relación con el periodo anterior en que se realizó el censo.

Estos datos muestran un indiscutible descenso en el porcentaje de población que profesa la religión católica, mismo que en 20 años ha alcanzado un 5.8% a lo largo del país, y un 8% en el Distrito Federal. Destaca que el descenso no se haya desarrollado de una manera constante, sino que fue en la última década en donde éste sufrió mayor cambio. Se aprecia también, que aún cuando en la Ciudad de México se ha sucedido una mayor disminución en la cantidad de personas pertenecientes a esta iglesia, el porcentaje de católicos continúa siendo mayor con respecto al correspondiente al nivel nacional.

No obstante, la disminución de población católica parece tener implicaciones un tanto diferentes a nivel nacional que en el Distrito Federal. En el país, más de la mitad del porcentaje de población que deja esta iglesia se convierte protestante o evangélico, y una cuarta parte se denomina sin religión. Mientras que en la Ciudad de México ocurre a la inversa; casi la mitad de los que dejan el catolicismo dice ya no tener religión, y un tercio se convierte a otras religiones. Además, puede mencionarse que así como en el Distrito Federal existe un mayor porcentaje de

personas católicas comparadas con el de la población a nivel nacional, también hay un mayor número de personas que se autodefinen sin religión.

Pero, si bien es cierto que estas cifras revelan una importante disminución en la incidencia de población que dice profesar la religión católica, en realidad ésta continúa siendo significativamente superior a la del resto de las opciones, encontrándose en casi un 84% a nivel nacional, y en un 85% en el Distrito Federal, lo cual no debe ser soslayado al momento de hacer investigación.

La interpretación que el mismo INEGI da a estas estadísticas se orienta justamente hacia reconocer un crecimiento y diversificación de credos religiosos que dan lugar a un escenario plural, lo cual advierte, habrá que considerarse para generar acciones que contribuyan a formar actitudes de tolerancia entre los ciudadanos (www.inegi.org.mx).

Sin embargo, estos datos más que representar conclusiones acabadas respecto a las creencias y prácticas religiosas en México, se convierten en generadores de múltiples interrogantes cuyas respuestas ayudarían a comprender mejor los fenómenos observados, resultando trascendental develar los procesos o condiciones sociales y personales que se hallan detrás de las estadísticas.

Así, entre otras tantas, surgen preguntas como: ¿qué es lo que ocasiona que la mayoría de la gente permanezca fiel a su religión, aún cuando la sociedad se transforma permanentemente?; ¿qué es lo que provoca que algunas personas dejen una religión y se conviertan a otra, o bien, que renuncien a su afiliación a cualquier Iglesia?; ¿cuál es la diferencia entre el contexto nacional y el de la Ciudad de México que hace que el fenómeno religioso se oriente hacia diferentes sentidos?; ¿por qué si la Iglesia Católica ha vuelto a ganar presencia en la sociedad y en la política, el índice de sus fieles disminuye?; ¿qué significado tiene para las personas denominarse a sí mismo “católico”, “protestante”, etc.?; ¿qué implicaciones tiene para las personas en su vida cotidiana (social, familiar, personal) el pertenecer a una

religión?; ¿de qué manera contribuyen las creencias y prácticas religiosas a la conformación de la identidad?; etc.

Y ante tal cantidad de aspectos por atender, no puede más que resultar incomprensible el hecho de que las aportaciones desde la Psicología, por excelencia interesada en el estudio de fenómenos psíquicos de individuos y grupos, se encuentren aún en niveles incipientes; siendo éste, un humilde ejercicio que pretende abonar a su tratamiento desde esta disciplina.

Desafortunadamente, intentar abarcar en un solo trabajo todas las líneas de investigación que estas preguntas sugieren resultaría imposible, tornándose preciso delimitar los objetivos del presente; para lo cual, habrán de considerarse algunas de las anotaciones previas. En primer lugar, que pese a los cambios sociales, la mayoría de mexicanos continúa autodenominándose como católicos, implicando con ello, creencias, prácticas y formas de vida particulares que es necesario comprender; y enseguida, que se requiere avanzar en el reconocimiento de los procesos psíquicos involucrados en la apropiación de pautas religiosas por parte de los individuos que forman parte de un grupo que las incorpora como parte de su capital social, con lo que podría avanzarse en el estudio de las maneras en que la religión se convierte en elemento configurante de la identidad, aspecto poco explorado hasta el momento en el contexto mexicano y al que la Psicología tiene mucho que aportar.

Por lo tanto, el *Objetivo General* de la presente Investigación es:

- Contribuir al estudio de las formas en que las creencias y prácticas propias de la Religión Católica que se manifiestan en la sociedad y cultura mexicanas, se combinan con las experiencias y subjetividades particulares de sus miembros, para mediar en la construcción de su identidad.

Y es que, como ya se ha dicho, la cultura mexicana actual se halla permeada por una profunda herencia religiosa, sobre todo en el orden de lo católico, que ejerce

un intenso influjo en las creencias y comportamientos de los individuos que a ella pertenecen, lo mismo que en su manera de percibir, interpretar y significar lo que sucede a su alrededor. Formarse en una sociedad caracterizada por la adopción de esta doctrina, se convierte entonces, en un importante agente moldeador de la cosmovisión y de la identidad personales, del cual es preciso descubrir sus mecanismos de acción.

El medio principal a través del cual la sociedad inculca a sus integrantes las creencias, costumbres y enseñanzas (incluidas las de tipo religioso) que considera relevantes para mantenerse, se encuentra en la familia; institución milenaria que por excelencia, ha ostentado a lo largo de la historia de la humanidad, el poder primigenio de incidir en la construcción de la identidad de quienes forman parte de ella. Vale decir que es en este grupo primario, en donde confluyen innumerables elementos sociales y culturales, que al conjugarse con otros de carácter inter e intra personal, conforman individuos con atributos únicos. Esto es, tan determinante es el efecto constitutivo de los procesos sociales en los que se desarrollo una persona, como los procesos psíquicos que elabora en su propia singularidad.

De modo que, el primer *Objetivo Específico* del presente trabajo consiste en:

- Investigar, a partir de una Historia de Vida, la manera en que el formar parte de una sociedad y familia católicas, en interacción con los procesos psicológicos derivados de las experiencias vividas en el seno de la familia, contribuyen a la formación de la identidad de un individuo.

Finalmente, habrá que considerar el hecho de que el catolicismo como cualquier otra religión, tiene implicadas toda una gama de doctrinas y prácticas que definen su esencia y que se traducen en mensajes y enseñanzas hacia sus fieles, incidiendo en su formación; lo que indica la necesidad de delimitar aún más el tema que oriente esta investigación.

Una revisión de los principios teológicos que caracterizan a la religión católica permite advertir enseguida, que entre aquéllos que se constituyen en pilares sobre los cuales se erige el andamiaje de toda esta doctrina, se encuentra el relativo a la muerte (y por añadidura el de la vida), convirtiéndola en un elemento recurrente sobre el cual descansan sus principales dogmas. Más aún, es posible advertir que en gran medida son los eventos, simbolismos, mensajes, concepciones, promesas y cánones asociados con la muerte, los que imprimen el sello distintivo de la religión católica y que por lo tanto definen su propia identidad.

Por ello, resulta pertinente incorporar el tema de la muerte en una investigación sobre dicha religión, pues analizar la manera en que sus creyentes se apropian de este particular contenido para incorporarlo como elementos constitutivo de su identidad, contribuiría a avanzar en la comprensión de la capacidad estructurante de la religión.

Así, entre los *Objetivos Específicos* del presente trabajo, se incluyen los siguientes:

- Identificar el significado que sobre la muerte construyen los miembros de la comunidad Católica, como resultado de la convergencia de múltiples factores sociales, familiares y personales.
- Comprender el modo en que los significados construidos alrededor de la vida y la muerte, como producto de la formación al interior de una comunidad católica en interacción con las experiencias personales, penetran en la construcción de la identidad de sus creyentes.
- Reconocer cómo los significados construidos en torno a la muerte por parte de los creyentes católicos, se manifiestan en los diferentes ámbitos de su vida, determinando su manera de interpretar los eventos que a su alrededor ocurren, así como su respuesta frente a ellos.

3. METODOLOGÍA

3.1 SUSTENTO TEÓRICO DEL MÉTODO DE HISTORIA DE VIDA

Dado que el interés central de la presente investigación se orienta hacia avanzar en la comprensión de los procesos subjetivos implicados en la apropiación de pautas religiosas, que al conjugarse con estas últimas se convierten en elementos estructurantes de la identidad de los individuos que se educan en ambientes católicos, la metodología cualitativa resulta ser la más pertinente para su abordaje; particularmente como se verá adelante, aquella con enfoque biográfico concretada en el método de Historia de Vida.

Al respecto, Krause (1995) afirma que para hacer investigación desde la psicología es preciso considerar nuevas formas de abordar fenómenos que no han podido ser analizados satisfactoriamente desde los enfoques cuantitativos, como es el caso de los procesos subjetivos; señalando entonces como alternativa, a la metodología cualitativa; misma que coloca el énfasis en la indagación en torno a las cualidades de lo estudiado, al dirigirse hacia *“la descripción de características, de relaciones entre características o del desarrollo de características del objeto de estudio”*. Por tales razones, conviene utilizarla cuando las preguntas que se intentan responder en una investigación son del tipo *“qué es lo que sucede”* o *“cómo sucede”* (p. 21, 34).

La metodología cualitativa atiende a distintos paradigmas que determinan la lectura que se realiza del fenómeno a estudiar, así como la forma en que se procederá para estudiarlo. Sin embargo, para los fines del presente trabajo, cabe destacar el paradigma interpretativo, que postula la idea de que la realidad se construye a partir de los significados que las personas otorgan a los hechos; es decir, que *“lo que la gente hace o dice, es producto de cómo define su mundo”* (Taylor & Bogdan, 1986; citado por Krause, 1995, p. 24). La tarea del investigador desde este paradigma es analizar el proceso de interpretación que los actores hacen de su

propia realidad y partiendo del propio punto de vista de ellos, descubrir el significado que le asignan a lo que experimentan.

Bajo estos términos, Mucchielli (citado por Cornejo, 2006) define al método cualitativo como “una sucesión de operaciones y manipulaciones técnicas e intelectuales que un investigador hace experimentar a un objeto o fenómeno humano para hacer surgir las significaciones para sí mismo y para otros” (p. 97).

Y respecto a lo mismo, Krause (citado por Cornejo, 2006) señala que una de las características que lo distinguen es su “interés por comprender el comportamiento humano a partir del propio marco de referencia del que actúa” (p. 97), implicando una observación naturalista (en oposición a lo controlado), la búsqueda de subjetividades con una perspectiva “desde dentro”, una orientación a la exploración y descripción, y el reconocimiento de una realidad dinámica y cambiante.

Como se mencionó antes, para la presente investigación se consideró conveniente la aplicación de la metodología cualitativa desde un enfoque biográfico, el cual se fundamenta en el principio de que es posible comprender e interpretar la objetividad de un espacio de historia social, a partir de la comprensión de la subjetividad presente en una historia individual. (Correa, 1999)

En efecto, De Gaulejac (citado por Correa, 1999) afirma que existe una “complementariedad fundamental entre el psiquismo individual y las estructuras sociales”, siendo tarea del investigador aprehender la realidad a partir de armonizar el análisis objetivo de lo que ocurre en un contexto social, con el análisis de la subjetividad de los actores involucrados. Se trata entonces, de “aprehender la dialéctica entre lo singular y lo universal en el estudio concreto de la vida humana, de comprender en qué medida el individuo es producto de una historia en la que él intenta convertirse en sujeto; de estudiar la relación entre la historia y la historicidad, cruzando el análisis de los diferentes determinismos que contribuyen a constituir al

individuo y el análisis de la relación del individuo con sus determinismos, trabajo que él opera para contribuir a producir su propia existencia” (p. 37).

Así, el enfoque biográfico se ubica en la justa intersección entre lo social y lo psicológico, al suscribirse en la postura de que los individuos participan en una dinámica en la que son determinados por factores sociales y familiares, pero al mismo tiempo lo son por sus propios procesos subjetivos que dotan a los primeros de sentido; el sujeto en este marco, es “un producto, un productor y un actor de su historia” (Cornejo, 2006, p. 95).

Se trata entonces, de intentar reconocer los diferentes determinismos que contribuyen a constituir a ese individuo en su propia historicidad, al tiempo en que se identifica la manera en que aquél la habita en los planos afectivo, emocional, cultural y social. Bajo esta perspectiva, no importan tanto los hechos, como el sentido que han adquirido para la persona y que se evidencia al momento en el que narra su experiencia. (Correa, 1999)

De Gaulejac (1999) encuentra al respecto, que la identidad de un individuo se construye como resultado de tres componentes: las relaciones que establece consigo mismo y su inconsciente, las relaciones que tienen lugar con su medio social y cultural, y el trabajo que realiza para producir su individualidad. Por lo tanto, la metodología utilizada para develar los procesos constituyentes de la identidad, deberá permitir descubrir la reciprocidad entre la vivencia y significación subjetiva de una persona y la objetividad de la historia. (Cornejo, 2006; Correa, 1999)

En un sentido estricto, la identidad de un individuo es producto de la propia historia que éste construye, pero que a su vez se halla enraizada en una historia familiar que también se inscribe en una historia social, de modo que su estudio contribuye al conocimiento científico del sistema social, con lo que se superan el psicologismo y el sociologismo que en aislado podrían fragmentar la realidad. Las

metodologías con un enfoque biográfico ofrecen sin duda, una comprensión más integral y holista de lo humano. (Cornejo, 2006; Correa, 1999)

El principal método derivado del enfoque biográfico es el del *relato de vida*, consistente en la enunciación oral o escrita por parte de un narrador, de su vida o parte de ella; sin embargo, no se limita a la mera sucesión de acontecimientos ocurridos a lo largo del periodo histórico seleccionado, sino sobre todo, busca reconocer los modos en que han sido vivenciados por el individuo, esto es, su realidad psíquica. (Kornblit, 2007)

El interés principal de esta técnica (como el de todas las que constituyen fuentes orales) consiste en tomar en cuenta los aspectos subjetivos de la experiencia humana concreta en el marco del acontecer sociohistórico, al centrar el análisis en la visión y versión de sus propios actores. Asimismo, no precisa para su validación de ningún tipo de fuente documental o de testimonios de terceros, pues lo importante es comprender la manera en que el individuo habita esa historia. (Aceves, 1999)

Ricoeur (citado por Cornejo, Mendoza y Rojas, 2008) sin embargo, considera pertinente distinguir entre el relato de vida y la *historia de vida*, pues esta última se refiere más a la interpretación que realiza el investigador al reconstruir ese relato en función de determinadas categorías conceptuales o temáticas. La producción de una historia de vida involucra dos operaciones sociolingüísticas; una ubicada en el plano de la enumeración, y la otra en el de la comprensión de lo enunciado, donde lo que se busca es la explicitación de un saber implícito, a partir de una acción conjunta entre el locutor y su interlocutor.

Moreno (2003) por su parte, coloca el énfasis en la condición de que la historia de vida es aquella que el individuo al que le pertenece, narra a otro, presente físicamente como su interlocutor; situación que implica la creación de una relación interpersonal entre ambos, alrededor de la cual se produce la historia, convirtiéndose en el fondo, en un producto de esta relación, más que del narrador en aislado. De

este modo, la historia de vida es un acto social en sí misma. Por lo demás, un relato de vida para este autor, consiste únicamente en la narración de uno o varios episodios de una vida.

En este mismo sentido, Bertaux (citado por Cornejo et al, 2008) apunta que en la producción de una historia de vida el narrador no es el único que habla, sino que el investigador o “narratario “ también se ve implicado, por lo que debe admitir ser conocido en su ejercicio de conocer. Por lo tanto, el producto final no pertenece en su totalidad al narrador ni al narratario, pues ambos aportan su propia identidad y subjetividad, lo que torna a cada relato particular respecto a cualquier otro.

Así, durante el desarrollo de un relato de vida ocurre la convergencia de tres tipos de escenas: a) las vividas en el pasado, que además de enmarcar los referentes del contexto sociobiográfico del narrador, se encuentran mediatizadas por una selección conforme la relevancia que éste otorga a determinadas situaciones de su historia; b) las vividas en el presente, que ponen en juego las relaciones y sentidos relevantes existentes en el momento actual; y c) las vividas durante la propia entrevista, influenciadas por la interacción con el investigador, su actitud de escucha y su invitación a la reflexión. (Kornblit, 2007)

Volviendo al tema de los principios epistemológicos que subyacen a la técnica de historia de vida, conviene citar a De Gaulejac (1999), quien puntualiza la idea de que todo relato implica una reconstrucción de una “realidad”, pues en él se revelan sin control los deseos y angustias inconscientes, la dinámica existencial del narrador, y la sociedad de la que forma parte. Por lo mismo, habrá que lograr discernir entre lo que “realmente” ha pasado (que se ubica en el terreno de lo histórico y sociológico para emprender la búsqueda de determinismos), y lo “vivido” (del dominio de lo psicológico, para comprender cómo el individuo habita la historia consciente e inconscientemente).

Inclusive, para Willame (citado por Correa, 1999) durante la construcción de la historia de vida, lo que realmente importa no es tanto el sentido que determinados hechos pudieron tener en el momento en que ocurrieron, sino el sentido que adquieren durante el relato, pues es esto último, lo que contribuye a aclarar lo que la persona es en el presente.

En consecuencia, habrá de reconocerse el sentido dinámico del relato de vida, ya que aún cuando los “hechos” del pasado no cambian, sí lo hace la “posición” que se adopta frente a ellos en el presente; del mismo modo, ocurre que lo dicho puede ser reelaborado y transformado como la propia vida del individuo. (Cornejo et al, 2008)

Pero, aún con todo el valor que desde esta propuesta metodológica se otorga a los aspectos subjetivos implicados en experiencias humanas concretas, descubiertos desde la propia versión de quienes las viven, Bertaux (2011) aclara que el interés científico no se ubica en el contenido de las historias de vida como historias personales, sino en su posibilidad inmanente de contribuir a descubrir un universo social desconocido. No es al narrador a quien desea verse, sino al mundo a través de sus ojos; el narrador adquiere valor en tanto se ofrece como periscopio para observar su mundo, que en el fondo, no es sino un mundo compartido con muchos otros.

Moreno (2003) por su parte, coincide en señalar que toda vida individual representa la vida de toda una sociedad: “en la vida de cada cual está toda su sociedad vivida subjetivamente, que es la única manera de ser vivida que una sociedad tiene, pues una sociedad existe en sus miembros o no existe en absoluto. Una historia de vida es una práctica de vida, una praxis de vida en la que las relaciones sociales del mundo en que esa praxis se da, son internalizadas y personalizadas” (p. 13). Así, en términos llanos, a través del estudio de lo particular, que se está en camino de conocer lo universal.

Cada individuo lleva en sí toda la realidad social, ya que en él se concreta cada grupo social del que ha formado parte, tanto como los elementos culturales que han definido su formación al interior de ellos. Por lo tanto, al conocer a un sujeto, se está en plena posibilidad de descubrir los mecanismos de funcionamiento de todo un sistema social. (Moreno, 1987)

Lo anterior posee una importante implicación metodológica, relacionada con aspectos de tipo estadístico en torno a la representatividad de la muestra elegida para otorgar validez a la investigación. En torno a ello, Moreno (2003 y 1987) argumenta fehacientemente que con una es suficiente; sin embargo, advierte que el científico deberá tener suma claridad respecto a los propósitos de su investigación, para que sobre esa base elija al narrador más adecuado.

Cornejo et al (2008) exponen un modelo de trabajo para la puesta en práctica de investigaciones con relatos de vida, en el que recogen la propuesta que Michel Legrand realizara en 1993, para describir y analizar las distintas etapas que comprende esta opción metodológica; mismas que se señalan a continuación:

El primer momento de la investigación consiste en la definición precisa del tema que se pretende abordar, así como del ángulo desde el cual se observará y analizará; tras haber acotado esto, y una vez considerado los supuestos y paradigmas que subyacen al trabajo con la historia de vida, deberá valorarse si efectivamente, éste constituye la vía más pertinente para su tratamiento.

Por otro lado, cabe recordar desde el inicio, que el propio investigador también se ve implicado en el proceso y resultado de la historia de vida sobre la cual trabaja, por lo que durante el desarrollo de ésta, conviene que se coloque en una disposición clínica para reconocer sus vínculos y experiencias respecto al tema abordado; más no para intentar neutralizarlos, sino para ponerlos al servicio de la investigación.

Finalmente, esta etapa también incluye cierta preparación teórica en torno al tema o fenómeno a tratar, que por lo general implica una revisión crítica de literatura científica y de investigaciones previas, que permita contar con un bagaje para profundizar en la comprensión del objeto de estudio.

Enseguida, se procede a convocar y contactar al narrador, a quien deberá informársele sobre el contenido, objetivos y procedimientos de la investigación; en particular haciéndole saber que lo que interesa comprender es el lugar que ha ocupado y el sentido que ha adquirido un hecho o serie de hechos en su historia de vida, por lo que se intentará reconstruirla junto con él. Al mismo tiempo, habrá que aclararle que el investigador no podrá brindarle bajo ninguna circunstancia apoyo de tipo terapéutico, pues ello no forma parte de su rol. Por lo demás, se requiere precisar la cantidad aproximada de encuentros, su duración y frecuencia, el lugar en que se llevarán a cabo y la necesidad de grabarlos.

En esta etapa cobra gran importancia obtener el consentimiento informado del participante, así como garantizarle confidencialidad y anonimato, junto con la libertad de retirarse en cualquier momento, sin que ello genere consecuencia negativa alguna. Lo anterior, porque la sensación de libertad finalmente repercutirá en su disposición durante las sesiones, en la creación de un ambiente de confianza y en su compromiso frente al papel activo que se espera de él.

Resulta difícil determinar un número fijo de entrevistas a desarrollar para la recolección de los relatos, pues ello dependerá de cada investigación y de cada narrador; no obstante, es preciso considerar un dispositivo básico para su organización. En un primer momento, a partir de consignas abiertas y generales, el narrador estructurará con libertad su relato, desplegando los temas, eventos y experiencias según prefiera hacerlo; después, se dará lugar a la introducción por parte del narrador de preguntas de profundización para aclarar eventos o fechas y descubrir significados; y por último, se procederá al cierre de la narración de la historia de vida y de la relación misma entre narrador y narrario.

Durante este proceso de recolección de relatos, el investigador debe tener presente que el ejercicio implica para los participantes una remoción de su historia personal y que es probable que durante éste surjan recuerdos de eventos dolorosos o bien, antiguos conflictos emocionales, ante lo que deberá mantener una escucha atenta, cálida y empática, pero circunscribiéndose a los límites éticos de la investigación.

A partir de las grabaciones obtenidas durante las entrevistas, se procederá a la transcripción de los relatos, conservando en lo más posible la fidelidad en la historia, pero también en el lenguaje, lapsus, titubeos e incluso silencios o pausas. Si se considera conveniente, se puede hacer entrega de las transcripciones al narrador para que las revise y regrese al punto en la reunión siguiente.

De este modo, al terminar, las historias de vida incluyen la descripción de las experiencias más significativas del narrador en sus propias palabras, dando cuenta de las distintas etapas y periodos críticos que a lo largo de su vida lo han conformado como individuo, y exponiendo los sentimientos, interpretaciones y significados derivados de ellas. Sin embargo, el papel del investigador para nada concluye con la elaboración del texto autobiográfico, sino que implica un trabajo preciso y sistemático de análisis sobre su contenido. (Aceves, 1999)

Son varios los métodos que se han propuesto para orientar el análisis de los relatos, dependiendo su selección del fenómeno a estudiar y de los objetivos de la investigación, pero en gran medida, también de la particularidad que define a cada historia de vida. En esencia, lo que debe buscarse es la lógica singular de cada caso para reconstruir la historia a partir de ciertas continuidades y discontinuidades, así como de la determinación de ejes temáticos-analíticos relevantes para comprender el fenómeno analizado. (Cornejo et al, 2008)

Kornblit (2007) resume algunos enfoques para llevar a cabo el proceso de análisis de los relatos de vida, todos ellos inscritos en la tradición de la sociología

comprensiva, que trabaja con los significados atribuidos tanto por el narrador como por el investigador, a los momentos parteaguas dentro de la historia de vida:

a) Enfoque de la historia natural. Si bien se consideran las vivencias subjetivas de los hechos por parte de los narradores, el énfasis se coloca en la búsqueda de interpretaciones conscientes, exactas y “verdaderas” sobre lo ocurrido; por ello, se hace uso de recursos como la triangulación metodológica, a través de la búsqueda de contradicciones o discontinuidades en los relatos, e incluso de la consulta de distintas fuentes.

b) Análisis comprensivo de Bertaux. El objetivo central de este tipo de análisis es la contextualización sociohistórica de los escenarios microsociales en los que se desarrollan las vidas personales; para ello, se recurre a la identificación de “índices” dentro de los relatos, es decir, de aspectos sociales que han marcado la experiencia de vida del individuo, y a partir de ello se plantean interrogantes respecto a su significación.

c) El análisis temático. Inicia con una lectura profunda de las transcripciones de los relatos para identificar temas o núcleos temáticos, alrededor de los cuales se organizará la información. Enseguida, siempre que sea posible, conviene hallar entre los núcleos temáticos una categoría central, desde la que se buscarán conexiones y relaciones entre los primeros para en conjunto aportar a la comprensión del fenómeno estudiado. Un elemento central en este tipo de análisis es la existencia de un interjuego entre la descripción de los datos biográficos y la interpretación que de los mismos realiza el investigador, lo que conduce a identificar significados y realizar inferencias.

d) El análisis interpretativo. Partiendo de la identificación de un hecho clave que adquiere un lugar central en la historia de vida del narrador (al observar que buena parte de sus experiencias o significados giran alrededor de él), se organiza y analiza la información trazando una línea narrativa que va adelante y atrás en el

tiempo, dotándole el investigador, de la coherencia que por sí misma no poseía. Durante este trabajo interpretativo también se analiza la manera en cómo los significados que la persona otorga a ese evento clave, cambian a lo largo de las distintas etapas de vida.

e) El análisis de la identidad de Demazière y Dubar. Bajo este enfoque los relatos se analizan en tres niveles articulados entre sí; el de las secuencias en que se despliegan los episodios, el de los actores que intervienen en ellos, y el de los argumentos del entrevistado para explicar sus significados y dar coherencia a las secuencias. Lo anterior, para comprender el sentido de lo que dice el narrador, pero sobre todo, para descubrir los mecanismos involucrados en la producción de tales sentidos y significados.

En la elección del método de análisis más adecuado, deberán considerarse como ya se mencionó, el objetivo de la investigación y particularmente el fenómeno que se pretende comprender, siendo en todos los casos, el método el que deba supeditarse a éste y no a la inversa. De hecho, lo más importante para Moreno (2003) es centrar el proceso de análisis en la historia de vida misma, buscando entender lo que ella comunica en términos de sentidos y significados que ahí aparecen para constituirla como única; pues sólo así se estará en condiciones de reconocer los complejos culturales y sociales cifrados en cada uno de los individuos que integran determinado grupo.

3.2 DESCRIPCIÓN DEL PROCESO DE TRABAJO CON LA HISTORIA DE VIDA

Para el desarrollo de la historia de vida que constituye el elemento central del presente trabajo, se consideraron la mayoría de los planteamientos metodológicos que Cornejo et al (2008) ofrecen para orientar procesos investigativos de este orden.

Así, una vez definido y acotado el tema a tratar, se invitó a participar a una mujer que cumplía con los criterios que se juzgó convenientes para el logro de los objetivos planteados. A saber, que perteneciera a una comunidad católica y que en este marco sus creencias y prácticas religiosas se colocaran como ejes medulares de su vida; y además, que conservara importantes y diversas experiencias en torno a eventos relacionados con la muerte. Hubo además, dos condiciones personales que se creyó enriquecerían el contenido de los relatos; su edad de 55 años, que implican un mayor bagaje en cuanto a vivencias, y su notable habilidad para expresarse oralmente.

Tras haberle explicado los objetivos y procedimientos de la investigación, se obtuvo el consentimiento de la participante para grabar sus relatos y usarlos para los fines de este trabajo.

La recolección de sus relatos se llevó a cabo en 6 sesiones semanales de aproximadamente una hora cada una, durante las cuales la narradora realizó un recuento de sus experiencias de vida, pasando por la infancia, la adolescencia y la edad adulta, en un constante vaivén en el tiempo. Ocasionalmente, se le solicitaba que precisara la información o bien, se le realizaban algunas preguntas para profundizar en los sentimientos o los significados que las distintas experiencias le generaban (mismas que surgían en el momento, o bien, que se habían programado a partir de la revisión de lo grabado en sesiones previas).

Antes de cada cita se escuchaban las grabaciones previas y se plasmaban las ideas y eventos principales en esquemas organizadores, con la finalidad de reconocer la historia desde una perspectiva holística e identificar vacíos que se hacía preciso atender en las entrevistas subsecuentes, ya sea de manera espontánea por parte de la narradora, o bien a partir de la formulación de preguntas expresas desde la investigadora.

Tras la recolección de los relatos, se procedió a su transcripción fiel y exacta; para enseguida, dar paso a la organización cronológica de la información, que permitiera la eliminación de datos repetitivos y brindara una visión clara y global de la historia en sus diferentes momentos.

Una etapa medular en la conformación de la historia de vida como tal, la constituyó por supuesto, el análisis e interpretación de los datos biográficos expuestos en los relatos. Para ésto, se partió de un proceso de lectura repetida y exhaustiva del texto producido previamente, con la intención de reconocer los acontecimientos y periodos críticos de la vida de la narradora, así como los sentimientos, interpretaciones y significados elaborados a partir de ellos. Al mismo tiempo, y en un constante ejercicio de “dejar hablar a la historia” se procedió a la identificación de temas centrales, alrededor de los cuales podría estudiarse el fenómeno de interés para la presente investigación, es decir, la manera en que la religión católica, y en particular sus dogmas relacionados con la muerte inciden en la construcción de la identidad de un individuo.

Bajo esta perspectiva, la elaboración de la historia de vida se orientó a partir del método que Kornblit (2007) denomina Análisis Temático, caracterizado tanto por la identificación de núcleos temáticos, como por la fusión y complementariedad entre la narración biográfica y su interpretación, que en conjunto conducen a la identificación de significados.

Además, para su conformación se utilizaron como guía los trabajos con historias de vida expuestos por Arfuch (2010), Moreno (1987) y Sharim (2005), de los cuales se retomaron algunas ideas respecto a la manera de organizar el texto y de realizar su análisis.

De esta forma, la historia de vida de la que se compone la presente investigación se ha organizado en 4 categorías temáticas, cuya denominación se incorpora a modo de título. Para el tratamiento de cada tema, se integran algunas transcripciones de los relatos que se consideraron relevantes para el cumplimiento de los objetivos, mismas que son indicadas por guiones. Asimismo, algunas palabras o frases han sido destacadas usando letra tipo cursiva, pues constituyen las marcas de análisis en función de las cuales se lleva a cabo la interpretación de significados.

4. HISTORIA DE VIDA

4.1 CONCEPCIONES ACERCA DE LA MUERTE Y LA VIDA: SUS CONTENIDOS, SUS FORMAS Y SUS EXPRESIONES. ENTRE LO TERRENAL Y LO SIMBÓLICO

La narradora es una mujer de nombre María Guadalupe y con 55 años de edad; a decir de ella, criada en un hogar católico.

Para iniciar, habrá que reconocer lo que para esta narradora significa el ser católico, lo cual puede ser explorado en la siguiente descripción de su hogar, al que aplica este adjetivo como una característica fundamental que lo define.

- Yo provengo de un *hogar católico*; mis padres siempre nos inculcaron la *fe* en Dios y en la Iglesia, así como la *obediencia* a sus mandamientos. Desde pequeños nos llevaban a misa cada domingo y fechas de guardar, del mismo modo en que nos insistían en que debíamos confesarnos y comulgar. Conforme íbamos creciendo hacían todo lo necesario para que recibiéramos los diferentes sacramentos, primero el bautismo, la confirmación y la primera comunión, y ya después el matrimonio; inclusive todas las hijas tuvimos fiesta y misa de XV años en agradecimiento a Dios.

Mi padre era muy devoto y mi madre lo es hasta la fecha. Con frecuencia nos hablaban sobre las enseñanzas de Dios y nos aconsejaban para que nos portáramos como él lo ordena; es decir, que fuéramos *decentes, piadosas, modestas, honradas, dignas y respetables*. Al igual que en otros aspectos, mis padres se mostraban estrictos para asegurar que siguiéramos con las *costumbres* religiosas; así por ejemplo, en Semana Santa estaba rotundamente prohibido en casa escuchar música, ver la televisión y hasta reírse, pues de lo contrario recibíamos severos regaños, es más, tampoco nos

podíamos bañar. Si no íbamos a misa, nos eran negados todos los permisos para salir a cualquier lado a divertirse.

Así, concibe que pertenecer a la Iglesia Católica involucra la conjunción de por lo menos dos elementos: por un lado, la incorporación de una serie de creencias (correspondientes al plano de lo simbólico), y por el otro, de particulares formas sociales e individuales de comportamiento (con un carácter práctico o concreto); ambos colocados en el mismo nivel de importancia.

Respecto a lo simbólico, halla como elementos intrínsecos a lo católico, la fe y la devoción ante Dios, es decir el reconocimiento de su naturaleza divina y de su investidura para orientar su vida, por encima de cualquier circunstancia. Admite en los mandamientos y los sacramentos, la palabra y voluntad tanto de Dios como de la Iglesia, para definir el tipo de proceder aceptable para el hombre, confiriéndoles el carácter de incuestionables.

Ofrece además, múltiples ejemplos de lo que en un sentido práctico, envuelve el estilo de vida católico, enunciando varias ordenanzas que deben ser cumplidas por los fieles, como son las ceremonias y los ritos en los diferentes momentos de la vida; pero también refiere virtudes que en particular una mujer católica debe mostrar, la mayoría de ellas relacionadas con el amor y la humildad frente al prójimo, lo mismo que con la práctica de su sexualidad.

En conclusión, la narradora deja entrever que según su percepción, para formar parte de esta comunidad religiosa no basta con compartir un credo, sino que necesariamente éste debe ser traducido en actos o formas de conducirse frente a sí mismos, hacia los demás y hacia Dios. Y el estimar su hogar como católico, significa que para ella, éste cumple con las premisas necesarias para legitimar su condición como tal.

En este mismo marco, señala el empeño de sus padres por infundir a sus hijos las creencias, valores y costumbres del catolicismo, tras la profunda convicción de que representan la verdad sobre el mensaje de Dios; constituyéndose su ejemplo y la consistencia, en los principales mecanismos para educarles en este terreno. Menciona diversos eventos en torno a lo religioso que acompañaron, e inclusive dieron sentido, no sólo a momentos y etapas relevantes de su vida, sino también a otros en el plano de lo cotidiano, marcándole pautas morales y de comportamiento.

Las diferentes experiencias vividas en el seno de su familia, en donde la religión ha ocupado un lugar central, seguramente han mediado en sus formas de significar y responder ante los diversos acontecimientos que le rodean. De hecho, una de las muestras más evidentes de que pertenecer a la comunidad católica ha aportado a la construcción de su identidad, se encuentra en su propio nombre; de ninguna manera puede pensarse que el hecho de que sus padres decidieran bautizarla como María Guadalupe sea fortuito, por el contrario, detrás de éste debe haber una serie de simbolismos y expectativas que se concretan en pautas de educación moral y religiosa.

Pero, si bien esto no deja de llamar la atención, el propósito central que ocupa el presente trabajo, se ubica en intentar reconocer la manera en que la condición de María Guadalupe como miembro de una familia y sociedad católicas, en correlación con su propia dinámica psíquica, han repercutido en la construcción de significados en torno a la muerte (y algunos de los dogmas que en esta religión se hallan vinculados con ésta), al tiempo en que se pretende explorar cómo dichos significados se constituyen en pautas orientadoras para interpretar y hacer frente a diversas circunstancias a lo largo de su vida.

Y es que, como se analizará en los capítulos subsiguientes, los eventos y simbolismos vinculados con la muerte ocupan un espacio vertebrador en la conformación de la fe y la doctrina católicas, contribuyendo a definir gran parte de su esencia. Dado lo anterior, quizás sea factible entonces, suponer que el sentido

otorgado por sus fieles a la muerte, como resultado de una educación basada en esta religión (aunada a la ineludible sobrevenida de subjetividades y elaboraciones personales), tiene la capacidad de influir intensamente en la formación de su identidad, concretándose en particulares formas de conducirse en una multiplicidad de áreas de su vida.

Bajo esta perspectiva, una de las tareas obligadas de ser atendida consiste lógicamente en intentar descubrir la concepción que la narradora de su historia de vida se ha formado respecto a lo que envuelve el evento o fenómeno de la muerte; al mismo tiempo, será necesario reconocer las analogías y/o disparidades entre el contenido de estas construcciones y lo que predica oficialmente en su discurso la Iglesia Católica.

Para ello, se analizarán algunas narraciones de experiencias vinculadas con la muerte de personas cercanas a María Guadalupe, que si bien no mantienen un orden cronológico, ofrecen información valiosa que contribuye a reconocer el significado que para ella adquiere este evento, el cual, según se observará, está conformado por diversas aristas que lo complejizan, permitiendo su aplicabilidad bajo diferentes circunstancias.

– Los *últimos días de su vida* mi padre estuvo internado en el Hospital General por recomendaciones de su médico, pues él ya *estaba muy grave* e irremediablemente *iba a morir* en poco tiempo.

Yo estaba perfectamente consciente de que mi padre iba a *morir* pronto en ese hospital y ese mismo día tuve una enorme necesidad de darle un beso... y no me atreví; lo pensé mucho tiempo, me acercaba y estaba a punto de dárselo cuando se me hacía un nudo en la garganta, me daban ganas de llorar y me retiraba. *Me despedí* sin darle ese beso, sin saber que esa sería *la última vez que lo vería con vida*.

– Ocurrió una *muerte* que nos tomó por sorpresa a todos, y quizás por lo mismo, ha sido una de las más *dolorosas* que he experimentado. Me refiero a la de mi tía Celia, hermana de mi madre, y con quien conviví de manera muy cercana toda mi vida hasta que *se fue*; era muy buena y comprensiva conmigo, siempre platicábamos y me daba consejos, pero sin regañarme ni juzgarme.

Resulta que mi tía estaba embarazada de mi primo “el güero”; el embarazo se desarrolló con normalidad y llegado el momento fue al hospital a aliviarse. No sabemos en realidad lo que pasó, pero salió muy mal de la vesícula. Vivíamos en el mismo terreno y nos dijeron “ya llegó su tía Celia, tuvo niño”; entonces fuimos a verla, pero no sabíamos que estuviera tan mal, más bien estábamos emocionados porque era una ocasión feliz.

Así, llegó del hospital, la saludamos y le dieron de comer. Pero no duró más que unas dos horas en la casa porque enseguida se puso muy mal y la tuvieron que llevar de emergencia al hospital nuevamente. Según informaron los doctores, se le reventó la vesícula por el esfuerzo del parto y se le complicó. Falleció enseguida dejando a sus seis hijos huérfanos, siendo la mayor, Lupita de 12 años. Pensamos que mi *tía sólo fue a su casa a despedirse* de sus hijos.

A mí me llama mucho la atención que mi tía desde que su hija Lupita era muy pequeña le enseñó a atender una casa; desde que tenía 5 años de edad la subía a una silla y la ponía a cocinar y a lavar. Todo mundo la regañaba porque la niña estaba muy pequeña como para enseñarle todo eso y cargarle esas responsabilidades, pero ella decía “no, que aprenda, para que *el día que yo falte* sepa cuidar a su papá y a sus hermanos”, “¿qué van a hacer el día que *yo ya no esté?*”. Siempre decía eso y sí, a los 12 años, efectivamente, Lupita ya era toda una ama de casa... pareciera que mi tía intuyera su destino.

– Llegó el 8 de enero y mi tía Lola con su familia salió de viaje. Al salir del trabajo me dirigí a la casa de mi suegra a recoger a mi hijo, porque ella lo cuidaba; pensé en hablar a donde mi tía para ver cómo habían llegado, pero

decidí posponerlo para el siguiente día y me fui a mi casa. Al poco tiempo llega mi cuñada, lo cual me sobresaltó porque yo recién venía de allá y no pude evitar tener malos presentimientos. Enseguida le pregunté qué pasaba y me dijo que habían hablado de parte de mi madre para avisar de un accidente, pero que desconocía más detalles al respecto.

De inmediato me comuniqué y me informaron que mi tía y sus acompañantes habían tenido un accidente de carretera en el que *murieron* ella y diez personas más, incluyendo a su esposo, su hija y su suegro; el resto, entre cuñados y sobrinos de ella. Iban en total como 20 o más en la camioneta y se voltearon.

En ese entonces *me costó bastante trabajo aceptar la pérdida* de mi tía, tanto por lo inesperado del suceso, como por lo que ella significaba en mi vida. Yo la quería muchísimo porque desde pequeñas convivimos mucho; debido a que era la más chica de mis tías, éramos casi de la misma edad y por lo mismo siempre compartimos inquietudes e intereses. Nos teníamos mucha confianza y platicábamos de los novios y las demás cosas que nos pasaban. Nuestra relación no era de tía y sobrina, sino más bien de hermanas; de adolescentes éramos en cierta forma cómplices de nuestras experiencias y por ejemplo ella me regalaba sus labiales cuando me empezaba a pintar. Después de que murió *extrañé mucho su presencia* y las conversaciones que teníamos.

– Mi abuela murió... lloramos, pero... como sea, *ya estaba grande* y era natural que *se fuera*...

Así, para María Guadalupe en un sentido básico, morir representa el final de la vida (ya sea como resultado de un proceso natural al llegar a la vejez, por el deterioro físico ocasionado por alguna enfermedad, o por un accidente inesperado), caracterizado por la pérdida de signos que indiquen algún tipo de actividad orgánica en el cuerpo humano; admitiendo con ello, un antagonismo entre la vida y la muerte, pero al mismo tiempo, una continuidad ineludible entre éstas por naturaleza.

Además, al incluir en su discurso frases como *“el día que falte”*, *“el día que ya no esté”* manifiesta que la muerte le significa una ausencia permanente del fallecido; pero también, que existe en ella la clara expectativa, que se convierte en certeza, de que en algún momento todos abandonaremos este espacio de los vivos. La muerte por lo tanto, es reconocida como un destino inevitable del hombre.

Sin embargo, la naturaleza de esta ausencia física se encuentra matizada por un “irse” (a algún otro lado) y no por una desaparición absoluta de la persona que muere, lo cual empieza a vislumbrar la construcción de un sentido de continuidad (dado por la existencia de una vida después de la muerte), posibilitado éste, gracias a la adopción de ciertas creencias de orden religioso. Al incorporar ideas como: *“se fue”*, *“fue a su casa a despedirse”*, *“era natural que se fuera”*; deja entrever que para ella, morir implica dejar de estar en el mismo lugar que los vivos para irse a otro lado, en donde se continúa coexistiendo (junto a Dios, como se observará más adelante).

No obstante este sentido de continuidad otorgado a la muerte, al tratarse de un ser querido y cercano, con quien se tiene un lazo afectivo intenso, ésta simboliza una pérdida para los que se quedan: *“ha sido una de las más dolorosas”*, *“extrañé su presencia”*; convirtiéndose en un acontecimiento doloroso para ellos, que por otra parte les exige un cambio radical en el curso de su vida, sobre todo cuando ocurre de forma inesperada.

De esta manera, comienza a vislumbrarse que entre los elementos concurrentes en la conformación del significado de la muerte, se encuentran dos planteamientos fundamentales: por un lado, la aceptación de la falta; y por el otro, la creencia de que ésta constituye la ocasión y vía para trascender a otro estado superior al terrenal. Estos dos principios (falta-continuidad) resultan para los católicos, intrínsecos al fenómeno de la muerte; más es posible que en ocasiones genere en sus creyentes una suerte de sentimientos encontrados, al enfrentarlos al pesar por la pérdida de un ser querido, pero al mismo tiempo, a la celebración de su encuentro con Dios.

Otro aspecto importante que se incorpora en la construcción del significado de la muerte por parte de la narradora se refiere a la creencia de que detrás de este evento se encuentra la intervención de Dios, quien no sólo recoge a las personas para llevarlas a su lado, sino que también decide el tiempo y las circunstancias en que ello ocurrirá, aunque a veces de una manera inexplicable para el hombre.

– Cuando yo tenía 17 años murió mi bisabuela materna, quien siempre vivió con nosotros. Yo en realidad no tenía una relación afectiva especial con ella, sí la queríamos y la atendíamos porque ya estaba grande, pero yo andaba en mis cosas. No sé bien de qué murió, sólo recuerdo que como era la costumbre, la velamos, la enterramos, le hicimos sus rosarios, su misa de 9 días y todo lo que se debe; supongo que por su edad a nadie le sorprendió que *Dios se la llevara*, lo entendimos como algo natural.

– Cuando ocurrió la muerte de mi tía Celia pensé que era muy injusto y me preguntaba “¿por qué ella?, ¿por qué habiendo niños chiquitos que la necesitaban?, ¿qué va a ser de ellos?”. También recuerdo que en esa situación de tristeza, dolor e impotencia *me dirigía a Dios preguntándole “¿por qué ella, Dios mío?, ¿por qué, si se portaba bien y era buena gente?, ¿por qué, si era cariñosa, amable y amaba a su familia?”*; pensaba que era muy *injusto* que se la llevara a ella habiendo tanta gente enferma, grande o incluso *delincuentes y drogadictos*.

Además, en otros momentos destaca la idea de que la muerte debiera ser (o es) un castigo al pecado cometido por alguna persona en contra de Dios o de su prójimo, por lo que se torna aún más incomprensible la pérdida de gente “inocente o buena”; asimismo, en ocasiones ésta puede ser interpretada como un agravio personal para los dolientes, pues no sólo se considera una condena para el que fallece sino para éstos, al perturbar con ello su vida. En ambos casos, se recurre a reprochar a Dios por lo que se considera un acto injusto; sin embargo, finalmente,

sus designios deben ser aceptados como parte del plan que tiene preparado para cada quien.

– A la fecha, aún recuerdo mucho de mis dos tías, su forma de ser y que siempre se portaron muy bien conmigo y me trataron con cariño. *Ahora lo asimilo mejor*, pero al principio ocurría que me enojaba mucho y renegaba frente a la *injusticia* de su muerte, me preguntaba *¿por qué se murieron ellas, si sus hijos estaban pequeños y las necesitaban?, ¿por qué, si eran personas de bien, amables y que amaban a sus familias? y ¿por qué, en cambio, hay tanto delincuente y drogadicto que sigue vivo?*

Lo anterior, cabe señalar, vuelve a evidenciar el conflicto interno generado en los creyentes debido a la coexistencia de la pena por una pérdida (que por demás consideran injusta), con la obligación moral de admitir la voluntad de Dios, debido a su autoridad máxima.

Aunque contradictorio en apariencia, María Guadalupe agrega también a su comprensión sobre la muerte la idea de que algunas veces ésta es producto de un ejercicio de piedad divina para detener el sufrimiento de las personas; lo que en muchos casos obliga (incluso como un acto de amor y generosidad) a pedir a Dios que se lleve a un ser querido, pues existe la convicción de que al morir se tiene acceso a una vida mejor que la que ofrece el espacio terrenal: en la que se descansa del dolor y el padecimiento. Ejemplo de ello, se observa al referirse al caso de sus padres, en donde vale observar, reafirma varios de los elementos trabajados previamente respecto a su concepción de la muerte.

– Por mi miedo a perder a mi padre, todos los días le *rogaba a Dios que no se lo llevara* y que *me permitiera* tenerlo más tiempo a mi lado; no me importaban las condiciones en que él se encontraba, es decir que estuviera tan enfermo y hubiera que atenderlo día y noche sin descanso. Prefería tenerlo en una cama de hospital, sufriendo, que aceptar que *se fuera y nunca más volver a verlo*.

No obstante, al pasar el tiempo, y ver que su estado de salud era más grave, empecé a preguntarme “¿para qué lo quiero ahí sufriendo en una cama sin poder hacer ya nada por él para calmar su sufrimiento?”; además, aunque no quieras la paciencia para atender a un enfermo como lo necesita se te va agotando, porque después de meses pasando noches en vela, te cansas y ya no lo tratas con el cuidado que se merece. Me preguntaba a mí misma “¿para qué lo quieres tener ahí?, *¿por qué no mejor aceptas que Dios se lo lleve?, ¿por qué no le pides a Dios que se apiade de él?*”

– Mi mamá ahora tiene una enfermedad incurable y terminal, ya está muy grave y estamos en espera de que en cualquier momento fallezca. Pero siento que ahora lo veo diferente, ahora digo: “*Señor, cuando tú digas, cuando sea tu voluntad, cuando tú decidas en ese momento va a ser, no cuando yo lo diga, tú eres quien decide*”. Ya lo acepto y me conformo; no es que no me vaya a doler, por supuesto que sí y mucho, pero ya *no quiero verla sufrir, ya lo acepto porque estoy segura de que va a descansar, que va estar con Dios y que va a pasar a mejor vida*. Lo mismo si yo muero.

Con mi madre ya soy capaz de decir “Señor, me va a hacer mucha falta, voy a sufrir y la voy a extrañar, pero si va a seguir padeciendo, *llévatela*”. En general creo que cuando alguien ya no tiene remedio y va a morir, es mejor *pedirle a Dios que no sufra y que se lo lleve a su lado*.

– Hoy en día pienso que es un egoísmo pretender que la gente que quieres te dure para siempre; cuando tengo un familiar enfermo y sufriendo le *pido a Dios que lo recoja y que alivie su dolor, que si algo debe que lo perdone y se lo lleve*. Algunas personas me critican y me dicen que cómo es posible que diga esas cosas, pero uno debe estar preparado para la muerte.

Concluye entonces, que a raíz de sus experiencias ha comprendido que morir es una condición inherente a lo humano y a la vida, por lo que en algún momento todos lo enfrentaremos; además, que es un evento impredecible, pues es producto

de los designios que Dios tiene para cada uno, por lo que se debe estar consciente de su proximidad (de la de uno mismo y de los demás) y avenirse a ella para enfrentarla de la mejor manera posible.

– Todos tenemos una misión en la vida, un momento para todo: para nacer, crecer, llorar, sufrir, reír, realizarse y hasta para morir; y hay que aceptar *los designios de Dios*.

– A muchos nos duele pensar en eso, no queremos morirnos ni perder a nuestros seres queridos; sentimos que nada le puede pasar a nuestras familias y creemos que vamos a ser eternos, pero la verdad es que *todos vamos para allá*: chicos, jóvenes, viejos, todos; por enfermedad, por accidente o por lo que sea, tarde o temprano nos va a llegar y *debemos estar preparados*, porque a veces llega *cuando menos te lo esperas*.

Pero, si bien María Guadalupe admite que en un sentido material la muerte indica el final de la vida; en lo espiritual, ésta representa para ella lo contrario, pues mantiene la creencia de que justamente la muerte terrenal constituye una fase de transición hacia una nueva vida junto a Dios, eterna y con mayores satisfacciones que la primera, ya que cree en la resurrección. De esta manera, reafirma el sentido de continuidad que la muerte adquiere en el marco de las creencias católicas: en lo fundamental, morir se erige como un salvoconducto para lograr transitar a una vida eterna junto a Dios; implicando con ello, tanto que la vida y la muerte forman en esencia parte de una misma realidad, como que esta última representa el único mecanismo que posibilita la perpetuación de la existencia.

– Yo estoy completamente segura de que *no estamos solos* y que hay una *mejor vida después de ésta*.

Saber que la muerte eventualmente ocurrirá y poseer la convicción de que tras ella se trasciende hacia una vida eterna, adquieren una importante capacidad de

incidir en la configuración de la existencia de los creyentes católicos, determinando su forma de vivir y de interpretar los eventos que les son próximos. Así, el significado construido en torno a la muerte se traduce en actos de fe y en la manifestación de comportamientos que se consideran adecuados para lograr ser merecedor de esta vida eterna, a saber: mantenerse en paz y en comunión con Dios durante la terrenal, ya que al final de ésta cada quien será juzgado por sus actos y enviado al cielo o al infierno según lo merezca.

– Dicen que hay *infierno* y que hay *cielo*, y también creo en ellos; depende de cómo actúes a lo largo de tu vida para irte a uno o a otro. Todos vamos a *entregar cuentas al Señor* y también va a haber *resurrección*.

– Para mí *estar preparados para la muerte consiste en estar en paz con Dios*, hacer buenas obras, comulgar, ir a misa, estar bien con tu prójimo... estar tranquilo espiritualmente. Estamos en fechas del adviento, es decir, la venida del Señor, y debemos estar listos espiritualmente para recibirlo.

El análisis de las distintas revelaciones hechas por María Guadalupe a través de su discurso, permite en este punto descubrir y concluir que gran parte (si no es que la totalidad) de sus creencias, concepciones y significados construidos alrededor del fenómeno de la muerte, encuentran importantes analogías con los dogmas católicos, lo que permite afirmar que en efecto, sus experiencias como integrante de una familia y de una sociedad con una tradición y cultura de este orden han mediado de manera determinante en estos procesos.

Sin embargo, ello no significa que su identidad religiosa, manifestada en sus formas de ver y entender la vida y la muerte brote como un mero reflejo automático en lo individual de lo planteado social y culturalmente; por el contrario, en capítulos posteriores se evidenciarán diversos mecanismos subjetivos y personales que igualmente han contribuido a su conformación. Y es que habrá de reconocerse que aún cuando la cosmovisión de un individuo se alimenta de lo que su contexto le

ofrece como referente, en realidad es el acto interpretativo llevado a cabo en su subjetividad, lo que termina por orientar y definir su resignificación final; no siempre, cabe señalar, del todo coincidente con las declaraciones oficiales. En consecuencia, es posible observar múltiples interpretaciones de una misma doctrina católica, según se conjugue ésta con procesos psicológicos particulares de sus creyentes para dar estructura a “catolicismos” singulares.

A continuación, logra vislumbrarse la manera en que María Guadalupe traslada hacia un plano personal algunos de los principios sobre la vida y la muerte aprendidos a partir de sus experiencias en el seno de ambientes matizados por la doctrina católica, los cuales contribuyen a conformar una interpretación de diferentes eventos, particularmente en el plano de lo simbólico.

El primero de ellos, consistente con la idea de que la muerte material no conlleva necesariamente a una muerte espiritual. Así, concibe que aún tras la ausencia física ocasionada por la muerte, las personas no dejan de existir, sino que continúan viviendo en el interior de quienes los quisieron y convivieron con ellos en vida, actuando muchas de las veces como sus protectores o acompañantes; además, parte de su esencia queda impregnada en los objetos que les fueron significativos en vida, adquiriendo el poder de representarlos al ya no estar, y de otorgar algún tipo de consuelo a sus dolientes. Ofrece enseguida algunos relatos que dan cuenta de su forma de experimentar dichos planteamientos.

– A veces todavía me surge la idea de cómo habrían sido las vidas de mis dos tías y las de sus hijos si no hubieran muerto y me imagino que todo sería más lindo. También pienso que *están aquí*, voy a sus casas y me doy cuenta de que no y que nunca lo van a estar otra vez, pero sé que *en mi corazón siguen vivas* y eso me consuela. Aún me resulta difícil aceptar que están muertas, pero sé que *están dentro de mí; no las tengo físicamente, pero viven en mí*.

– En lo personal, me ha resultado muy difícil aceptar la muerte de mi padre y *aprender a vivir* sin él, todavía a la fecha siento que a veces me hace mucha

falta. Trato de pensar que *él me acompaña y me protege* en todo momento; sigo siendo muy temerosa al encontrarme a solas en algún lugar, incluso en mi casa, pero me tranquilizo pensando que *no estoy sola* y que *mi papá está conmigo*. De hecho *para mí él sigue vivo y nunca me abandonará*. Conservo como recuerdo de él un palo de madera que usaba como bastón para apoyarse al caminar y me enoja cuando mi esposo me dice que lo va a tirar porque estorba, le contesto que está loco y le exijo que respete mis deseos de guardarlo.

De este modo, se observa que para María Guadalupe en varios sentidos, no sólo en el religioso, existe vida después de la muerte, ya que esta última no está ligada a aspectos meramente biológicos o fisiológicos, sino que involucra procesos psicológicos mucho más complejos. Descubre entonces, un significado simbólico del vivir, el cual consiste en existir y estar para otro: que ese otro piense, recuerde, considere e incluso incorpore a aquella persona en su propia existencia dentro de su cotidianidad.

Siguiendo la lógica de estas ideas, la vida entonces puede ser otorgada a alguien por otra persona al concederle un lugar especial en su interior, en su subjetividad; por tanto, la muerte material no coincide forzosamente con una muerte simbólica.

Esta significación respecto a la capacidad de dar vida a pesar de la muerte, parece cumplir con el cometido de ayudar a enfrentar las pérdidas de personas muy cercanas e importantes. Así, la idea de que sus tías y su padre continúan viviendo en ella, gracias a que los recuerda, le otorga un alivio a su pesar, ya que contribuye a pensar que siguen a su lado, acompañándola en todo momento, particularmente en aquellos que le causan temor.

Pero por otro lado, quizás el otorgar vida a alguien después de que partió, sea también una manera de retribuirle por todo lo que aportó durante su estancia

terrenal, de reconocerle su valía y de mostrarte el amor que despertaba en quien se queda. Inclusive, es posible que sea producto de la experimentación de una especie de sentimientos de solidaridad ante el infortunio del que fue objeto (sobre todo si su fallecimiento ocurrió a causa de un accidente o evento inesperado), intentando con este acto, devolverle un poco de lo que el otro ha perdido.

De modo similar a como la muerte no puede ser circunscrita a una ausencia material, la vida tampoco puede entenderse únicamente en términos corporales (de hecho, previamente se reconoció la vida espiritual). Bajo este orden de ideas, la existencia material no garantiza por sí misma la gracia de gozar de una vida, simbólicamente hablando.

Enseguida, María Guadalupe narra algunos eventos en donde ella misma y otras personas materialmente en vida, experimentan emociones y sentimientos que según su propio discurso, conducen a estados que bien pueden ser equiparados a una muerte en un plano metafórico o simbólico.

Así, por ejemplo, relata lo siguiente tras perder a Silvano, su gran amor:

– Yo me puse muy mal, me dolía muchísimo. Me preguntaba cómo era posible que hubiera olvidado lo que decía sentir por mí. No entendía que mientras *yo me moría por él*, él se iba a casar con otra.

Morir entonces, también puede ser entendido en términos de padecer intensas sensaciones de tristeza, sufrimiento, desaliento, desamor o traición, originados ya sea por la pérdida de alguien o por otra circunstancia; implica dejar de hallar sentido a la vida, perdiendo el deseo por vivirla. Pero además, esta narración, permite vislumbrar el reconocimiento de la muerte como el máximo sacrificio que alguien puede ofrecer a otro para demostrarle su amor, lo que ocasiona aún mayor dolor, si no se es valorado por éste en su justa medida.

Otra acepción de una muerte psicológica se descubre cuando refiere la forma en que la muerte de una de sus tías, impactó al esposo e hijos de ésta.

– Extrañé mucho a mi tía Celia por su forma de ser y las pláticas que teníamos; pero sobre todo me pesaba ver a sus hijos y esposo intentando *rehacer sus vidas* y acostumbrándose a su ausencia.

Al citar que tras una pérdida, los deudos de algún fallecido tienen que “rehacer sus vidas”, María Guadalupe asume que con esa muerte, la vida de ellos resulta minada, es decir, que de alguna forma también mueren. Sin embargo, en este caso no centra la muerte psicológica sólo en el sufrimiento, sino que al mismo tiempo incorpora la presencia de sensaciones de temor y desorientación, que en su conjunto producen la impresión de una desintegración del propio ser, así como de un extravío en el rumbo que indique algún sentido a la vida. Bajo esta perspectiva, volver a vivir significa lograr una reparación de la conformación del yo, que permita hallar nuevas expectativas y dirección para conducir la existencia.

Esta última interpretación de lo que para la narradora involucra esta expresión simbólica de la muerte, es confirmada en las siguientes líneas, en las cuales se ponen de manifiesto los pensamientos y sentimientos experimentados por ella durante los momentos próximos a la inminente muerte de su padre.

– Para mí era muy doloroso ver a mi padre postrado en una cama sufriendo, aunque al mismo tiempo me resistía a la idea de perderlo, porque *sabía lo mucho que representaba su presencia en mi vida*. Mi padre era mi *guía* y mi *compañero*... simplemente *mi padre*; *me inspiraba confianza, seguridad y ternura de un modo que nunca nadie lo ha hecho*.

Por mi miedo a perderlo, yo decía: "sin mi papá *me muero*", porque estaba aferrada a la idea de que no era posible que muriera, me parecía ilógico e injusto; además, no lograba imaginarme *cómo sería todo sin él, pues durante*

toda mi vida me manejé conforme a lo que él pensaba y consideraba conveniente.

Cabe destacar en primer lugar el significado que la figura paterna tenía en la vida de María Guadalupe, condensado éste en las palabras “guía y compañero”; a lo largo de su vida, su padre se había hecho presente protegiéndola y velando por ella, así como constituyéndose en un referente para gobernarse.

En gran parte debido a este vínculo, temía que al morir su padre, ella enfrentara el mismo destino; más queda claro que su preocupación no se centraba en aspectos corporales, sino psicológicos. La muerte en este contexto, consiste en padecer fuertes sensaciones de soledad, vulnerabilidad, inseguridad e incertidumbre, conjugadas con la percepción de estar incapacitado para dirigir la propia vida, generando un alto grado de angustia.

Como ha podido observarse a lo largo del presente capítulo, los significados construidos por María Guadalupe alrededor de lo que implican la vida y la muerte, congregan una multiplicidad de elementos, que al fusionarse, les confieren un alto grado de complejidad, al tiempo en que posibilitan su aplicabilidad a circunstancias muy diversas.

Así, lo primero que destaca en su interpretación es que para ella, los términos de vida y muerte no pueden ser comprendidos circunscribiéndose únicamente al plano material o terrenal, sino que debe incorporarse además el reconocimiento de un sentido espiritual y simbólico de éstas, tan trascendental como aquél al momento de configurar su existencia (así como de quienes comparten esta convicción).

Además, se observa que entre la vida y la muerte (en sus diferentes niveles de expresión) se halla establecida una relación dinámica de continuidad, a partir de la cual incluso, se posibilitan mutuamente; de manera particular, se admite que la

muerte material se convierte en la vía para transitar hacia una vida espiritual o simbólica.

Tales creencias fundamentales son aplicadas por la narradora tanto en el ámbito religioso como personal, a raíz de la gestación de distintas resignificaciones desde su propia subjetividad. De tal modo que, como se observará en lo subsiguiente, esta particular forma de entender y afrontar los procesos de vida y muerte, adquieren un alto grado de poder para incidir en la formación de su identidad.

4.2 VIDA Y MUERTE: RELACIÓN DINÁMICA Y SENTIDO DE CONTINUIDAD

Es bien sabido por quienes de alguna forma han tenido cercanía con la religión católica, que una parte importante de la identidad de ésta se halla cimentada en eventos y simbolismos asociados con el binomio conformado por la vida y la muerte, colocándolo como elemento central de varios de los dogmas que la definen.

Según esta doctrina, al principio de los tiempos Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, otorgándoles el privilegio de la vida eterna, ajena a cualquier tipo de privación o pesar; a cambio de lo cual, únicamente demandaba de ellos, obediencia y veneración absolutas. Pero ocurrió que Adán y Eva no acataron estos mandatos divinos y cometieron el llamado pecado original, tras lo cual fueron expulsados del Paraíso.

Como castigo por aquella inaceptable falta, no sólo Adán y Eva, sino también sus descendientes, fueron condenados desde entonces a habitar en la Tierra, en donde para expiar su pecado padecerían el dolor y el sufrimiento, el trabajo inclemente para ganarse el alimento y en última instancia, la muerte.

La reconciliación de los hombres con Dios, concretada en el perdón de sus pecados y consecuentemente, en la recuperación del don de la vida eterna, fue posibilitada de acuerdo con esta tradición, gracias a que Jesucristo dio su vida para ello. Jesucristo, hijo único de Dios, vino a la Tierra en cuerpo de hombre, padeció durante su estancia en ella y fue muerto; pero al tercer día, resucitó y ascendió a los cielos para vivir por siempre junto al Padre.

A partir de entonces, el alma de todo aquél que haya llevado una vida terrenal en Jesucristo, es decir, que se haya conducido conforme a su filosofía y mandamientos, al morir conquistará la vida eterna junto a él y el Padre; por el contrario, quien en vida terrenal le rechace, sufrirá una muerte eterna.

El dogma asociado con el pecado original y sus consabidas consecuencias, en combinación con el del sacrificio de Cristo, han adquirido un gran impacto en la construcción de la identidad de la comunidad católica (como de todas las cristianas), la cual posee características muy peculiares; a saber: una vocación de martirio que se manifiesta en muy diversas formas, así como la persistente preocupación por el apego a los códigos morales de ésta, pues es a partir de ellas que puede asegurarse el acceso a una vida eterna posterior a la terrenal.

En estas creencias además, se observa un profundo simbolismo que alude de manera continua a la idea de lo que representan la vida y la muerte desde el credo católico. La vida eterna (ubicada en un plano espiritual) es significada como el máximo don que Dios ofrece al Hombre; mientras que la muerte eterna, por el contrario, como el mayor castigo del que alguien puede ser objeto, tanto porque implica el tormento, como porque obliga al destierro de la presencia del Padre. Por otro lado, la vida y muerte terrenales, consignadas en un principio como castigo, se convierten ahora en prueba y camino, respectivamente, para lograr tener acceso al Paraíso.

En este marco de ideas, si bien la vida y la muerte son reconocidas en lo fundamental como entidades opuestas, en el fondo ninguna de ellas puede ser concebida sin aludir a la otra; pues en realidad, alrededor de éstas se han construido entramadas relaciones que hacen que incluso se otorguen sentido mutuamente. Así, en el catolicismo, la vida terrenal (con su respectiva dosis de sufrimiento) adquiere sentido, sólo en tanto se constituye en la vía para alcanzar la vida eterna tras la muerte: la muerte entonces, es la que le otorga valor a la vida; y la muerte, justamente lo que posibilita la vida eterna. Lo anterior sin duda, demuestra la existencia de un vínculo indisoluble de continuidad entre la vida y la muerte.

Ahora bien, ¿será viable suponer que así como los sentidos de continuidad e interdependencia otorgados a la vida y la muerte han contribuido a conformar la identidad de la comunidad religiosa católica, éstos tienen de la misma manera, la

capacidad de incidir en la conformación de la identidad personal de sus miembros? Si es así, ¿qué implicaciones tienen éstos en las formas de interpretar y enfrentar los eventos de la vida cotidiana?

Enseguida se ofrecen algunas reflexiones para intentar responder a estas preguntas de investigación.

Ya en el capítulo anterior se recogieron algunas ideas de cómo la narradora de su historia de vida, María Guadalupe, ha integrado a sus propias concepciones sobre la vida y la muerte (y con ello a su identidad), elementos característicos de los dogmas católicos, como resultado de su crianza al interior de una familia y una sociedad que profesan esta religión.

Sin embargo, aún faltan por descubrirse las maneras en que ella significa en lo individual estas enseñanzas respecto a la continuidad entre la vida y la muerte – a partir de la confluencia también de mecanismos subjetivos, producto de su historia personal –, conduciéndola a responder en determinado sentido en los diferentes momentos de su vida. Para ello, continuarán analizándose sus narraciones; intentando reconocer en el discurso, los significados, interpretaciones, conjeturas, conclusiones, etc., en relación con la vida y la muerte (en su carácter continuo y dinámico), tanto en su sentido material, como simbólico.

Algo que destaca enseguida en el caso de María Guadalupe, es que desde muy temprana edad ha tenido diversas experiencias cercanas con la muerte; la primera de ellas, como se verá a continuación, con un alto poder para iniciar a construir su existencia, no sólo para sí misma, sino además para los otros.

– Tengo muchos recuerdos de acontecimientos que han pasado a lo largo de mi vida, algunos tan vívidos como si hubieran ocurrido ayer, pero otros algo distorsionados, por el mismo paso del tiempo. Una de las primeras experiencias de las que puedo hablar es la de una caída que sufrí a la edad

de *tres años* desde una azotea del tercer piso; aunque conservo ese recuerdo como si lo hubiera vivido en un sueño, en realidad la mayor parte de lo que puedo yo decir al respecto es producto de la *reconstrucción que hacían mis padres y otros adultos años después cuando me lo narraban*, pues ciertamente, yo era muy pequeña.

Mi familia habitaba en una vecindad donde mi madre era portera. Sin calcular los peligros a que me exponía, me gustaba caminar por las bardas y por la azotea; en una de tantas ocasiones perdí el equilibrio y *caí desde un tercer piso* hacia un lavadero y de ahí a una mesa. Únicamente perdí el conocimiento y sufrí golpes superficiales; *milagrosamente no morí* en ese accidente, *lo que por mucho tiempo continuó sorprendiendo a la gente que me rodeaba*.

En cambio, cuando yo tenía 6 años mi papá sufrió una caída de esa misma azotea hacia el patio, un 24 de diciembre, lo recuerdo bien. Pero él sí se lastimó bastante, tuvo que ser hospitalizado por varios días en los que ni siquiera dejaban verlo. Después llegó a casa todo golpeado, morado e hinchado... irreconocible; me espanté mucho al verlo, tanto, que no quería acercármele.

El inexplicable hecho de haber salido ilesa de esa caída *determinó de alguna manera la forma en cómo la gente me veía*, cómo juzgaban mis actos y cómo interpretaban lo que pasaba en varias áreas de mi vida, incluso en la edad adulta. A decir verdad, al crecer yo en medio de esas circunstancias comencé a pensar que en efecto esa caída había dejado una huella imborrable en mi vida.

Con frecuencia escuchaba a las vecinas y a mis tías hacer malos presagios sobre las consecuencias de la caída. Decían que yo no podía haber salido bien librada del accidente, y que seguramente iba a terminar volviéndome loca por el golpe en la cabeza o bien, que jamás iba a poder tener hijos. *Llegaba a la casa gente que yo ni conocía, y religiosamente preguntaban “¿ella es Lupe? ¿cómo ha estado?, ¿qué ha pasado con ella?, ¿qué reacciones tiene?”*, como esperando oír efectos trágicos.

Yo fui creciendo con esas creencias y expectativas, lo cual me angustiaba y preocupaba de sobremanera; de hecho, cuando hacía cosas raras e inapropiadas o cuando sentía que no controlaba mis impulsos y emociones yo misma me decía "¿ya me habré vuelto loca?", causándome ello a su vez una mayor ansiedad. Todo se agudizó al iniciar mi pubertad, pues sostenían que lo que no se había manifestado a lo largo de todos esos años, inevitablemente lo haría al llegar mi primera menstruación. En realidad, aunque no ocurría nada de lo previsto por aquellas personas, siempre me quedaba la incertidumbre de lo que podía pasar en un futuro.

No puede considerarse fortuito el hecho de que el primer evento en su vida del que guarda memoria esté relacionado con la posibilidad de su propia muerte; por el contrario, debe admitirse como un indicador que sugiere el lugar central que en su vida ocupan los sucesos, ideas y creencias en torno a la muerte.

Aún cuando a decir de María Guadalupe, ese recuerdo fue construido a partir de las referencias hechas por otras personas y no como resultado de su propia conciencia, lo importante es que independientemente del origen de ese "recuerdo", ella lo ubica como un acontecimiento relevante para iniciar a estructurar y reconstruir su propia historia; es decir, considera que de alguna manera éste ha contribuido a conformar su persona.

Señala que a raíz de esa caída y de que no murió, las personas mostraron interés por conocerla, al tiempo en que se formaron una imagen de ella y se generaron expectativas respecto a su comportamiento, manteniéndola de alguna forma bajo su mira. Quizás si el accidente, y más aún el milagro de sobrevivir, no hubieran ocurrido, los demás no habrían volteado a verla de una manera tan especial, e incluso, ni siquiera se habrían percatado de su existencia: no habría "vivido" (en un plano simbólico) para ellos.

Pero lo más notable de esta trama es que la imagen de ella formada en los demás a partir de ese evento, tuvo eco en la que ella se comenzó a construir de sí misma, al empezar a observarse bajo esa perspectiva e interpretando sus propios actos a la luz de los otros, lo que pudo incidir en la definición de su personalidad.

La lectura de estos acontecimientos permite reconocer que ese evento cercano a la muerte, otorgó vida a María Guadalupe en varios sentidos. Primero, haciendo viable el que existiera para los demás, y después, contribuyendo a conformar su propia identidad, es decir, existir para sí misma. Así, ese evento lejos de minar su vida (simbólica), la posibilitó y potenció significativamente, exhibiendo la correlatividad y continuidad entre la vida y la muerte.

Por otro lado, cabe hacer notar que en su narración también hace referencia a lo milagroso detrás de su supervivencia a pesar del accidente, reiterando su idea de que un ser supremo (Dios) interviene para determinar el momento en que alguien ha de morir; tal vez, salvándola en esta ocasión, quizás porque tenía otro plan predestinado para ella.

Los relatos de los años posteriores de María Guadalupe vuelven a dar cuenta de la forma en cómo experiencias en torno a eventos de muerte, adquieren la capacidad de otorgar vida en un plano simbólico o subjetivo a quienes de ella participan; observándose nuevamente en un nivel personal, la concreción de uno de los dogmas fundamentales de la religión que practica, esto es, la confesión de la continuidad entre la muerte y la vida, según la cual, la muerte posibilita una vida que sin embargo, no corresponde al mismo orden de lo material.

Por ahora, se expondrá la transformación sobrevenida tanto en el apego hacia su padre, como en el significado de su figura, a raíz del acaecimiento de una muerte.

– De pequeña yo era una niña carismática y simpática, la gente se acercaba a mí para platicarme, jugar y hacerme caricias. De manera particular ocurrió con

un matrimonio que vivía en la misma vecindad donde nosotros, la señora Carolina y el señor Manuel. Ellos tenían dos hijos jóvenes y quizás por la nostalgia de uno pequeño *empezaron a buscar mi compañía*, pedían permiso a mi mamá para que estuviera a ratos en su casa y me trataban muy bien, *como si fuera parte de su familia*; me alimentaban, me vestían y me rodeaban de atenciones.

Poco a poco me convertí en una especie de *"hija adoptiva"*, *pues pasaba la mayor parte del tiempo en su casa e inclusive les llamaba "papá" y "mamá"*. *A mí me gustaba porque ahí encontraba cosas que en mi propio hogar no tenía*. En primer lugar, la exclusividad en las atenciones; y es que para entonces mi madre ya tenía dos hijas más a quienes cuidar (mis hermanas Sara y Teresa) y obviamente estaba cargada de responsabilidades que le impedían darme todo el espacio y el tiempo que yo deseaba. La señora Carolina, en cambio, estaba disponible siempre para mí. Además, *las condiciones económicas de esta familia eran mejores que las de la mía*; la casa estaba mejor acondicionada en cuanto a comodidades, la comida y la ropa que me daban eran de mayor calidad y hasta juguetes diferentes tenía.

Por supuesto que *yo terminé por sentirme como un miembro más de aquella familia; tanto, que si no estaba con ellos los extrañaba y ansiaba la hora de encontrarme nuevamente ahí*.

Así las cosas, pasaron algunos años. Nació mi hermana Juana e hice mi Primera Comuni3n. Yo seguía con los deseos *de estar con mi "familia adoptiva" y sin querer provocaba el distanciamiento de la verdadera*. Pero ocurrió que *mi papá comenzó a incomodarse con esa situación y a darse cuenta de que yo ya no quería estar en mi casa y de que a los señores los veía como padres y ya no a él y a mi mamá*. Decidió entonces prohibirme *tajantemente ir a visitarlos o tener cualquier tipo de contacto con la señora Carolina o el señor Manuel*.

Para mí fue muy difícil aceptar esa separación, *sentí mucho coraje y una gran tristeza por no poder seguir al lado de ellos*. *Cambió mi carácter y dejé de ser lo sociable, platicadora y animosa de antes, para convertirme en una chiquilla*

huraña y agresiva. Renegaba de mis padres, de mis hermanas y de las privaciones que sufría en mi casa; deseaba regresar a la vida que los otros me daban.

Sin embargo, no puedo dejar de admitir que *desde pequeña mis padres mostraron cierta predilección y favoritismo hacia mí, por ser la mayor* de sus hijos, lo cual se reflejaba en el hecho de que escogían para mí lo mejor en ropa, zapatos y juguetes. Lo mismo en el caso de mis tías maternas, con quienes conviví de manera cercana desde pequeña y siempre me mostraron mucho afecto, cuidado y comprensión, creo que más que a cualquiera de mis hermanos.

En este fragmento narrativo referente a la infancia de María Guadalupe, se observa que aún cuando sus padres profesaban hacia ella una inclinación particular (diferente a la que tenían hacia sus hermanos) y que le dotaban de satisfactores básicos y de algunos privilegios en la medida de sus posibilidades, eso no le resultaba lo suficientemente gratificante, como para desarrollarle un sentido de apego a su familia de origen. En cambio, al surgir la ocasión de ser objeto de los favores provenientes de una “familia adoptiva” (comodidad, atención, compañía, cuidado y cariño; que no hallaba del todo en la suya) se despierta en ella no solamente un intenso deseo por formar parte de esa otra, sino un verdadero sentimiento de pertenencia a ella.

Cuando su padre la obligó a romper con esa relación, lejos de sentir orgullo o gusto por saber que éste reclamaba su lugar (porque significaba algo para él y no quería perderla), sintió coraje y pesar por la pérdida que experimentaba, volviéndose retraída y hasta agresiva, pues esa decisión la hacía muy infeliz. Entonces, llegó al grado de renegar de su familia, incluido su padre, poniendo de manifiesto que en ese momento para ella, éste no representaba nada significativo en su vida, que era una mera condición que le había tocado casi por azar.

Sin embargo, habría un evento posterior – vinculado con una muerte, como se ha mencionado – que le haría cambiar radicalmente su postura frente a su padre.

– Yo tenía 11 ó 12 años de edad, cuando ocurrió un trágico incidente en mi vida que nunca podré olvidar. En ese tiempo vivíamos en la colonia de La Cruz. Mi bisabuela cuidaba de mí y mis hermanos, porque mi mamá tenía que salir a trabajar lavando ropa ajena; era rígida y estricta con nosotros, de modo que no nos dejaba salir a jugar a la calle, sino hasta que esta última llegaba a casa. Ese día no fue la excepción; mi mamá llegó de lavar como a las 5:00 de la tarde y yo salí con una amiga para dirigirnos hacia una panadería que quedaba a una cuadra de ahí.

Sin que ninguna de nosotras se diera cuenta, *mi hermano menor, llamado Antonio, y de tan sólo tres años de edad salió de la casa siguiéndonos*. Los vecinos comentaban que se detuvo en un puestecito a ver dulces o chucherías y enseguida cruzó la calle sin mirar hacia los lados para ver si no venía algún coche.

Yo estaba dentro de la panadería de espaldas a la calle. De pronto, en el reflejo del cristal de las vitrinas alcancé a ver un camión frenar, al mismo tiempo en que escuchaba el rechinar de las llantas y gritos de la gente que presencié el accidente. Todo sucedió muy rápido y casi por instinto volteé y salí para ver qué pasaba.

Una vez fuera, *lo primero que miré fue a mi hermano atropellado*, tirado en el suelo ensangrentado; el espectáculo era terrible. Lo que sentí era pavoroso y no sabía qué hacer, parecía que estaba en una pesadilla y pensaba que eso no podía estar pasando. Enseguida lo tomé y lo levanté, pero *él ya estaba muerto*; algunas personas me dijeron que lo dejará porque no debía moverlo, seguí sus indicaciones y me quedé llorando a su lado.

Fueron a avisarle a mi mamá del accidente, pero no le dijeron que el niño ya había fallecido. Casi de inmediato llegó muy asustada, y se puso muy alterada: gritaba como loca y lloraba por su hijo; tampoco sabía qué hacer. Todo se complicó porque aparte estaba en los últimos días de embarazo de

mi séptima hermana, Cuca. Llamaron a la ambulancia y a la policía, pero empezaron a correr rumores de que yo podría tener problemas con la justicia por no haberlo cuidado y por haberlo movido; para protegerme me llevaron a encerrar a mi casa y narraron los hechos como si mi hermana menor hubiese sido quien acompañaba al niño. Una vez en mi casa *no podía dejar de pensar en mi hermano y en la tragedia que acababa de ocurrir; me sentía muy culpable por no haberme dado cuenta de que iba detrás de mí. Por ser el más pequeño, todos lo queríamos mucho, era simplemente "el niño"; no puedo en realidad explicar con palabras lo que significaba para todos nosotros. Me aterraba además, imaginar cómo iba a reaccionar mi padre conmigo, si me iban a echar la culpa, si me iban a regañar.*

Al momento del accidente mi padre se encontraba trabajando y no había modo de avisarle; exactamente en la esquina donde pasó todo, él se bajaba todos los días del camión que lo traía de La Merced. Ya eran las 7:00 de la noche y todavía no recogían el cuerpo de mi hermano; al pasar mi padre por ahí, vio una bola de gente, pero aunque se preguntó qué podía haber sucedido, no se acercó y se dirigió a casa sin sospechar nada. De camino hacia allá, se encontró con unos vecinos, quienes se encargaron de darle la noticia. Yo ya no vi cuando llegó a donde estaba mi hermano, pero yo creo que también para él fue una impresión muy fuerte.

A cargo de mi padre se hicieron los arreglos legales y funerarios correspondientes. Estoy consciente de que se veló al niño y que lo fuimos a enterrar, pero a pesar de que estuve presente en esos momentos, no logro recordar detalles al respecto y francamente no deseo hacerlo porque me causa mucho daño. Tengo una especie de laguna mental en torno a esos días y lo que ocurrió; siento que desde entonces, tal vez yo misma ya me ponía una especie de caparazón frente a las cosas que me lastiman.

Debido al impacto que mi madre sufrió por la pérdida repentina de su hijo, se presentaron serias complicaciones en su embarazo y el parto se adelantó; estuvo hospitalizada varios días –ya ni siquiera estuvo presente en el velorio y entierro-, pero finalmente ella y mi hermana se recuperaron.

Igual recuerdo muy vagamente el día que llegaron del hospital. Lo que sí creo, es que en cierta forma este nacimiento contribuyó a que la familia en general no pensará tanto en la muerte de mi hermano, sirviendo tal vez como alivio para superar –en la medida de lo posible- la tragedia, pues siempre es una alegría recibir un nuevo bebé en casa.

Después de lo sucedido, en mi familia nunca se habló abiertamente de aquella muerte, ¡nunca!; inclusive ninguno de mis padres se acercó a mí para preguntar lo que sentía y mucho menos para regañarme por mi descuido. Yo agradezco infinitamente que jamás me hicieran un reclamo o me culparan, ni siquiera con un gesto, por el accidente de mi hermano, sino que en realidad se mostraran muy comprensivos.

A causa de ese inconsciente voto de silencio que todos sobreentendimos, reservé sólo para mí todo el dolor y sufrimiento que la muerte de mi hermano me causó; ni siquiera con mi prima Consuelo, con quien era tan apegada, me atrevía a hablarlo. No sé cómo fui superando ese trauma. *Durante mucho tiempo me sentí culpable porque como hermana mayor sientes el peso de la responsabilidad que tienes por procurar el bienestar de tus hermanos, y en ese momento fallé porque debí haberme dado cuenta de que el niño salió de casa buscándome a mí y no a otra persona.*

A mi corta edad yo no sabía cómo manejar mis sentimientos. *Recuerdo que me volví temerosa de todo; me preocupaba que mi papá me regañara por algo que hiciera mal y me esmeraba por complacerlo en todo momento y actuar como se debía; también me daban miedo la oscuridad, las escenas violentas, estar sola, y no sé qué otras cosas más. Tenía una constante sensación de temor que ni antes ni ahora me explicaba, de hecho hasta la fecha me angustia estar sola y la oscuridad.*

Lo primero a distinguir en esta narración, es que María Guadalupe significa la muerte de su hermano como una experiencia que forma parte de SU propia vida; poniendo con ello de manifiesto que un evento como la muerte adquiere la capacidad de movilizar múltiples estados y procesos subjetivos en las personas que se hallan

involucradas con el fallecido. Con lo anterior, admite que lo sucedido con su hermano incidió de alguna manera en la construcción de su identidad.

Enseguida, se advierte el hecho de que asume la total responsabilidad por la muerte de su hermano y por el sufrimiento causado a su madre y a su padre, interpretando que fue su descuido y su negligencia, pero peor que eso, su insensibilidad ante el carisma que emanaba hacia el vulnerable pequeño (dado que “la iba buscando a ella y no a otra persona”), lo que la ocasionó. Sintió entonces que lo que “había hecho” era sumamente grave, llevándola a culpabilizarse a sí misma por cometer “un gran pecado”, y en consecuencia, a conjeturar que se merecía un castigo de la misma intensidad que su falta.

Y es que otra de las características que definen a la religión católica, se ubica en la incorporación de categorías morales radicales y polarizadas, que se aplican para justipreciar el proceder de alguien, tales como *bueno-malo*, *pecado-santidad* (ya que en esencia sólo existen dos fuerzas: la *divina* y la *satánica*), tanto como para determinar las consecuencias que éste merece, como *castigo-premio*, *cielo-infierno*.

A pesar de su corta edad, María Guadalupe ya había aprehendido estas categorías y asimilado que no existe posibilidad de regatear su aplicación, y tras sentirse “pecadora”, de inmediato comenzó a experimentar un intenso temor por la condena de que sería objeto por parte de su padre; si bien, no le preocupaba tanto una sanción física, como una psicológica. Le angustiaba pensar que la culparían, la regañarían y seguramente, que la dejarían de querer: que moriría simbólicamente para sus padres y que por lo tanto, sería enviada a un “infierno”; lo cual no sólo fue aterrador, sino que se constituyó en un importante detonador para la conformación de su identidad.

La experiencia anterior permite de este modo, reconocer una de las maneras en que las polaridades morales derivadas de los dogmas católicos mediatizan la construcción de significados y referentes en sus fieles, mismos que se movilizan para

generar formas particulares de enfrentar diferentes situaciones. En este caso, provocando una importante tensión al interpretar que sólo existen dos destinos: el cielo o el infierno (incluso en un plano simbólico), y traduciéndose a la vez en modos prescriptivos de actuar, con la finalidad de evitar lo adverso.

En realidad, sus padres nunca le reprocharon lo sucedido, pero tampoco le otorgaron un “perdón” explícito que le ayudara a entender que todo fue un accidente; en cambio, guardaron silencio, lo cual, no obstante, ella agradece e interpreta como un signo de comprensión, aún cuando reconoce que se generaron secuelas importantes en su desarrollo emocional, volviéndola una persona temerosa e insegura hasta la fecha.

Explica también, que el temor de ser desaprobada por su padre, trascendió la inmediatez del evento ocurrido, y que continuó de ahí en adelante. Por lo anterior, adoptó actitudes de profundo esmero por agradarlo y por despertar una imagen positiva frente a él, siendo su estrategia por un lado, el comportarse de manera impecable en todo momento, y por el otro, abstenerse bajo cualquier circunstancia de objetar o contradecir sus ideas o juicios, aún cuando fueran infundados e incluso, necios. Admite además, que ninguno de sus hermanos era tan obediente y leal con su padre, como lo era ella –quizás porque ninguno de ellos albergaba procesos internos similares que les obligaran a actuar así–.

– Mi padre tenía un carácter firme y complicado; era enojón, estricto, desesperado y obstinado; las cosas se tenían que hacer a su modo, si decía que algo era verde y era rojo, todos debíamos aceptar que era verde sin discutir nada. Por lo mismo, *nunca me atrevía a contradecirlo, ni a contestarle o rezongarle: invariablemente, yo era la más cobarde y obediente de mis hermanos; no me atrevía a hacer cosas, para evitar que se enojara conmigo o me golpeará*. En toda mi vida sólo me pegó en dos ocasiones, dicen que cuando yo tenía tres meses de edad y alrededor de los 15 años, pero en realidad yo no le daba motivos, pues *procuraba ser una hija modelo*. Mi madre

sí llegó a golpearme varias veces, sin embargo a mí me preocupaba y *me dolía bastante más saber que él estaba disgustado conmigo.*

Me hacía sentir muy bien saber que mi padre se sentía orgulloso de mí y que me consideraba su preferida; frente a otras personas siempre se refería a mí como su hija más obediente, tranquila y responsable, jactándose de mis cualidades. Mis hermanas se molestaban al escuchar cómo me halagaba en sus comentarios, pero aunque causaba la envidia y celos de ellas, yo continuaba mostrando rectitud en mis actos, no sólo con mi papá, sino con el resto de mis familiares.

Poco a poco, y gracias a su empeño, logró ocupar un lugar especial en los afectos de su padre y despertar su orgullo y predilección por ella. Pero al mismo tiempo, María Guadalupe desarrolló un intenso amor por él, lo que conjugado con su necesidad casi obsesiva por ser correspondida, sin duda generó un lazo inquebrantable y particular entre ambos.

– Aún con la forma tan reservada de mostrar mis sentimientos, yo sentía un *especial afecto por mi padre y una fuerte necesidad por sentirme querida y aceptada por él.* Creo que *no fallé en mi afán* por hacer que se sintiera orgulloso de mí; como ya dije antes, él se expresaba muy bien de mí ante los demás, me trataba diferente a mis hermanos y hasta me atrevo a decir que era correspondida en mi apego en tanto era su hija favorita.

Así, el amor y devoción que llegó a profesarle a su padre alcanzó grandes dimensiones, hasta llegar a convertirse en la figura más importante en su vida, según lo indica un relato de cuando él estaba por morir:

– Para mí era muy doloroso verlo postrado en una cama sufriendo, aunque al mismo tiempo me resistía a la idea de perderlo, porque *sabía lo mucho que representaba su presencia en mi vida.* Mi padre era mi guía y mi compañero...

simplemente mi padre; me inspiraba confianza, seguridad y ternura de un modo que *nunca nadie lo ha hecho*.

El análisis de las experiencias narradas, pero sobre todo, de la interpretación que de éstas construye la narradora, permite descubrir la manera en cómo la figura de su padre adquirió valor –vida simbólica– para ella, tras el surgimiento del temor a ser castigada por él con una muerte simbólica, es decir con su desprecio y desamor, que creía merecer por la terrible falta cometida alrededor del fallecimiento de su pequeño hermano. Así, se reconoce nuevamente la interdependencia entre la vida y la muerte para otorgarse sentido mutuamente: en este caso, observada en el hecho de que una muerte material despertó el temor de una muerte simbólica, posibilitando este último, una vida simbólica.

Por otro lado, también se comprueba el poder que adquiere el acaecimiento de una muerte material, como generador de diversas construcciones subjetivas, que a su vez detonan complejos procesos psicológicos que contribuyen a conformar la identidad de un individuo. Y es que sin duda, María Guadalupe no habría sido la misma persona que en la actualidad es, si no hubiera tenido que enfrentarse a las vivencias mencionadas; pero más aún, si no las hubiera elaborado en su subjetividad como lo hizo, para crear mecanismos de respuesta ante ellas.

En efecto, son frecuentes los testimonios de personas que a partir de sufrir una experiencia cercana a la muerte resignifican su propia vida y la de otros, evidenciando que la vida adquiere sentido ante la muerte.

Como una muestra más de la tesis anterior, a continuación se explora la relación de María Guadalupe con su madre.

– Mis padres son originarios de Aguascalientes; mi madre es la mayor de sus hermanos y quedó huérfana de padre desde muy pequeña, por lo que ella y su familia fueron a vivir con sus abuelos maternos.

Ambos se conocieron siendo muy jóvenes. Mi padre decía que ya desde entonces mi mamá le gustaba mucho, que la buscaba y le rogaba que correspondiera a sus intereses, pero que *ella siempre adoptaba una actitud de indiferencia y hasta de rechazo hacia él.*

Al final, mi madre decidió aceptar a mi padre, pero ella siempre sostuvo que *no fue de ninguna manera el amor o el cariño hacia él lo que la condujo al matrimonio*, sino más bien, el temor a las amenazas de que en su momento fue objeto su familia.

Ella cuenta que la familia de mi padre (no creo que en sí él, sino tal vez sus hermanos mayores) amenazaba de muerte a su hermano Juan si no se casaba con la hermana de ellos, pues ya estaba embarazada, y aseguraban que era de mi tío. Aprovechándose de que uno de ellos pertenecía al ejército y de la ignorancia de la familia de mi madre, pudieron cumplir su propósito y casar a mi tío Juan con mi tía Socorro.

En resumen, mi madre dice que la situación entre ambas familias se hizo tan tensa que *no tuvo más remedio que casarse con mi padre* porque amenazaban a mi tío Juan, aunque no logro entender con exactitud las razones por las que ella se sintió presionada a aceptar esa relación; me imagino que quizás lo hizo para evitar que le hicieran lo mismo o para proteger a mi tío.

Como consecuencia de las circunstancias en las que mis padres contrajeron matrimonio, *tuvieron entre ellos un sinfín de problemas*. Yo, por ejemplo, no recuerdo una sola vez en la que de niños hayamos salido todos como familia; íbamos a pasear ya sea con mi papá o con mi mamá, pero nunca con los dos. La razón era que *mi madre no quería salir con él* y prefería hacerlo con mi abuelita, andaba con ella a todas partes; ya en el último de los casos, iba con mi abuela y mi papá, pero jamás sola con él.

Mi papá se quejaba constantemente de los desplantes de mi mamá, porque según él, quería presumirla en la calle (puesto que era muy bonita) y ella se negaba a acompañarlo; y es que *él en cambio, la adoraba y se mostraba*

atento y cariñoso todo el tiempo. En casa, por supuesto, ella continuaba con sus actitudes de indiferencia y rechazo.

Yo crecí escuchando a mi madre renegar de su matrimonio, decía que se había sacrificado al casarse con mi padre y que eso la había hecho muy infeliz. Eso me molestaba muchísimo e inclusive la llegué a retar diciéndole: "sí, cómo no, ¡mira tus 8 sacrificios!" (pues somos 8 hijos); francamente no entendía por qué si decía no querer a mi papá, seguía con él y continuaba teniendo hijos.

A causa del desamor que sufría mi padre, éste tomó actitudes y conductas inconvenientes como emborracharse, irse de parranda, faltar a casa por las noches y hasta buscar la compañía de otras mujeres. De hecho, siguió consumiendo el alcohol en exceso hasta que se le desarrolló una cirrosis.

Recuerdo que toda la vida escuchaba a mi madre quejarse por la falta de compromiso de mi padre para con las necesidades de la familia; según yo recuerdo, él sí cumplía en el plano económico (en la medida de sus posibilidades), pero ella sostenía que no. Al oírla, *no podía evitar decirme a mí misma que era ella más que nadie, quien fomentaba esa situación*; además, no creía posible que ella se hubiera sentido obligada a casarse con mi padre, pues yo siempre he tenido la imagen de él como de una persona noble, amable y honesta, inclusive sostenía muy buenas relaciones con la familia de mi madre, lo que no habría sido posible tras las supuestas rivalidades en que se dio el asunto de la boda.

Desafortunadamente, creo que estas circunstancias en que se vio envuelta la historia de mi familia durante todo ese tiempo *afectaron la imagen que me comencé a formar con respecto a mi madre*, si bien me parecería injusto dejar de reconocer la infinidad de virtudes que ha manifestado a lo largo de toda una vida. Aún con todo respeto, me atrevo en este espacio a hablar de algo que nunca he comentado con nadie, pero que sin embargo durante mucho tiempo me ha inquietado bastante.

Ya he dicho antes, que cuando salíamos con mi mamá, mi papá no nos acompañaba. Pues resulta que *había un tipo que donde anduviéramos, ahí se*

aparecía como si nos estuviera persiguiendo; ya fuera que estuviéramos de compras, de paseo e inclusive si nos mudábamos de colonia, él se hacía presente. ¡Estamos hablando de que esta situación duró años!, y aunque aclaro que en ningún momento lo vi siquiera platicando con mi mamá, tampoco recuerdo haberla visto a ella que le hiciera algún reclamo o que mínimo se incomodara ante sus insolencias. La última vez que vi a aquel hombre fue en una ocasión en que venía detrás de nosotros, tal y como solía hacerlo, cuando de repente se acerca una señora y le reclama a mi madre en voz alta algo que no alcancé a entender bien; me imagino lo que le pudo haber dicho, pero no quiero aventurarme a sacar conclusiones.

A mí me dolía y me molestaba ver lo que estaba pasando con mi madre. No sé si desde que aquello estaba reciente, pero la verdad es que he llegado a pensar que tuvo algo que ver con ese señor. Por más que lo pensaba, me seguía pareciendo absurdo el hecho de que al notar que un tipo desconocido la estaba rondando a ella y a sus hijos, no hubiera sido capaz de reclamarle y más aún hubiera terminado por permitirlo. Cualquiera mujer en su lugar lo habría ahuyentado, si no existiera otro interés de por medio; por experiencia propia puedo decir que existen un sinnúmero de estrategias de las cuales una se puede valer para alejar a los hombres mal intencionados; sólo basta marcarles tus límites con plena decisión y no les queda más remedio que dejarte en paz. Pero mi mamá no hacía nada... ¿qué puedo yo pensar?

– A pesar de las frecuentes disputas que se suscitaban entre mis padres debido a las faltas que supuestamente mi papá cometía, *para mí, él jamás dejó de representar una figura de autoridad, respeto y cariño, sino por el contrario, me esmeraba en actuar conforme a sus códigos de disciplina, religiosidad, decencia y respetabilidad. Con frecuencia me lamentaba por las condiciones de vida en las que se veía inmerso, y responsabilizaba a mi madre por ello; renegaba del hecho de que se hubiera casado con él sin amarlo, porque de esa forma le arruinó la existencia, puesto que se volvió como era a causa de la tristeza y despecho del que era objeto tras sus*

desprecios. Pienso que mi padre debió sufrir mucho al estar con una mujer que no lo quería ni lo valoraba.

– Siendo ya adultas, en una charla con mis hermanas, ellas expresaron tener la misma inquietud que yo tocante a mi madre, *llegando a la conclusión de que en realidad sí existió una relación amorosa con aquel señor*. Yo por mi parte, no dije nada, sino que me limité a escucharlas por no hablar mal de ella. Lo que sí resultaba obvio entre nosotras, era el descontento común; incluso un día una de mis hermanas estaba tan molesta que se atrevió a gritarle y reclamarle diciéndole que *cómo era posible que hablara tanto de Dios, de la Iglesia y de los valores, si fue capaz de engañar a su marido con otro*. Mi madre, por supuesto, siempre lo negó hasta con lágrimas en los ojos, pero francamente *no se me ocurre qué otra cosa puedo pensar a juzgar por las apariencias...* no sé si fue verdad ni quiero saberlo.

En mi interior me esfuerzo por dejar a un lado todas esas experiencias desagradables y dolorosas, pues pienso que en mi afán por revivirlas sólo creo obstáculos en el camino hacia la felicidad que tanto añoro. Hace algún tiempo empecé a leer un libro titulado "El Niño Perdido", pero me llevaba a recordar situaciones dañinas y opté por dejarlo; se lo regalé a mi hermana explicándole que prefiero dejar el pasado en el pasado y preocuparme por el presente y el futuro. *Cada día que pasa me esfuerzo por abandonar los rencores que pudiese sentir hacia mi padre, mi madre o cualquier otra persona, así como por aceptar las cosas que han sobrevenido, sean positivas o negativas.*

Por ejemplo, *de mis padres procuro buscar las cualidades* que en innumerables ocasiones han demostrado tener, todas ellas de enorme valor para mí, ya que contribuyeron (y continúan haciéndolo) en mi formación personal al brindarme aprendizajes y modelos de actitudes, conductas, y sobre todo de valores que han guiado mi vida como mujer, esposa y madre.

– *Mi madre me enseñó todo lo que una madre te debe enseñar, desde cosas prácticas como lavar, planchar, cocinar, coser y atender a los hijos, hasta cuestiones morales y de convivencia. Para ella, al igual que para mi papá, la familia siempre ha estado en primer plano; nos ha educado para querernos, apoyarnos y respetarnos mutuamente entre hermanos; aún hasta la fecha promueve la cercanía familiar e insiste en que debemos frecuentarnos a pesar de vivir en rumbos diferentes. Creo que sus lecciones han rendido frutos significativos, ya que sobre todo con mis hermanas llevo una excelente relación, nosotros nunca peleamos, sino que platicamos y aclaramos los problemas; jamás nos hemos dejado de hablar a causa de un disgusto, como ocurre con muchas familias.*

Mi madre también era muy trabajadora y responsable. De alguna manera, debido a las dificultades con mi padre, tuvo que salir a trabajar y asumirse como proveedora, papel que, debo decir, siempre desarrolló con sumo esmero y capacidad en la medida de sus posibilidades, preocupándose por su hogar sin tregua alguna. Para sus hijas es ejemplo de autosuficiencia y compromiso en la aspiración por sobresalir y mejorar por uno mismo y sus seres queridos, al enseñarnos a ser ambiciosas y no conformarnos con lo que tenemos, lo mismo con el soporte del marido que sin él.

En los párrafos anteriores, es posible entrever que la imagen que María Guadalupe se ha formado en torno a su madre está determinada, quizás en mayor medida, por la relación que ésta mantuvo con su padre, que con ella directamente como hija. Destaca que al intentar hablar de lo que aquella le ha representado en su historia de vida, ocupa, proporcionalmente hablando, bastante más espacio en explorar su condición como mujer y esposa, que como su madre.

De hecho, no hace ninguna referencia a experiencias o eventos particulares en donde ambas se hayan vinculado persona a persona y por lo tanto, hayan construido algún tipo de relación entre ellas. Entre las aportaciones que su madre ha hecho a su vida, menciona únicamente las enseñanzas sobre cuestiones prácticas

en asuntos cotidianos de una mujer ama de casa, así como otras de orden moral; sin embargo, termina involucrando en ese proceso a todos sus hermanos, como si no hubiera alguna particularidad respecto a ellas dos en ese universo.

Cuenta ampliamente, cómo fue testigo del desprecio que su madre sentía por su padre, el cual alcanzó niveles extremos con su infidelidad. Se observa que la interpretación que hace de estos hechos la conduce a responsabilizar a su madre por la amargura y desdicha que aquél experimentó en vida; desde su perspectiva, ella fue culpable de la muerte simbólica de su padre, y más aún, de la material, pues el alcohol que ingirió como medio para calmar su sufrimiento, le desencadenó una cirrosis.

Dado que su madre dañó profundamente a su padre, justamente la persona más importante para ella, y con quien ha logrado mayor identificación, María Guadalupe se encuentra obstaculizada para amarla (en ningún momento menciona un sentimiento de afecto o cariño por ella), aún cuando le reconoce múltiples cualidades de fortaleza y valentía como madre y mujer: es decir, no logra adquirir vida simbólica para su hija, a pesar de estar físicamente e inclusive haberle engendrado y dado vida.

En este juicio y condena que la narradora elabora en su interior en torno a su madre, es posible advertir una vez más la mediación de las polaridades morales católicas mencionadas con anterioridad. En correspondencia con los significados construidos, el actuar de su madre sólo puede ser calificado en dos sentidos, ya sea en términos de santidad, o de pecado; dominando como ya se observó, la percepción desde este último. Y dado que el pecado se castiga con la muerte y el infierno, María Guadalupe (muy probablemente sin hacerlo consiente) reelabora y aplica en su propia subjetividad las consecuencias que desde su fe resultan ineludibles.

Hacer que la madre de María Guadalupe viva para ella en un sentido amplio, es decir que logre significarle en un plano afectivo y sea incorporada positivamente

en su existencia, al parecer sólo será posibilitado tras su inminente muerte material, como lo exhibe en los siguientes relatos.

– Entre otras cosas, algo que sin duda *me ha hecho valorar lo que significa mi madre en mi vida, es saberla tan enferma y tan cerca de la muerte. He sentido un temor real de perderla* y que me pase como con mi papá, que se murió y nunca le demostré mi amor; *no quiero quedarme con culpas.*

Desde hace unos seis años, mi madre padece una enfermedad respiratoria progresiva e incurable, que cada día se le complica con otros padecimientos. *Verla mal y saber que llegará el momento en que ya no la tenga conmigo, me han hecho dejar atrás el pasado con todos sus rencores y resentimientos,* porque si pongo en una balanza las experiencias negativas y las positivas que me ha dado, estas últimas pesan mucho más; entonces, no vale la pena vivir con cosas que te hacen daño a tí y a los demás. *A veces todavía siento culpa por haberme atrevido a juzgarla y pienso que he sido una total desgraciada con ella.*

–También *me preocupa que no sepa cuánto la quiero y cuánto me hace falta hasta que ya no esté.* A mi padre sí sé cuánto lo quise, quizás porque ya no está. *A mi madre la quiero, pero no sé si más o menos que a él, y me asusta pensar que me daré cuenta hasta que ya no la tenga.*

La narradora reconoce que la proximidad de la muerte de su madre le ha hecho replantearse el significado de ella en su vida, orillándola a valorar más su presencia y a revelar su amor por ella. Pero además, considera que es posible que solamente tras su ausencia física, sea capaz de descubrir cuán importante era y es para ella.

Ahora bien, retomando el sentido simbólico que en la religión católica se da a la muerte, quizás sea más factible señalar que no es que tras la muerte de su madre

María Guadalupe “descubra” el significado real que tenía para ella, sino que justamente sería su muerte lo que detonaría procesos subjetivos que le “dotarían” de significado, haciendo patente una vez más la capacidad de la muerte para dar vida a alguien. Es decir, es probable que solamente tras su muerte física, su madre logre vivir simbólicamente para ella.

De hecho, es común en nuestro contexto socio-cultural observar que la muerte material adquiere por sí misma la capacidad de santificar a las personas fallecidas, generándose en los que quedan vivos, distintas manifestaciones de exaltación, magnificación y hasta invención de cualidades en el ausente, en ocasiones sin un verdadero sustento en el comportamiento mostrado por éste en vida.

4.3 VIVIR EN... PARA NO MORIR

Otro de los pilares sobre los cuales descansa la doctrina católica se basa en la idea de que la vida terrenal no es dada por Dios al hombre para su satisfacción y complacencia en términos materialistas y banales, sino que ésta representa una prueba para lograr acceder (al morir) a una vida mejor, en la que se gozará por siempre de su presencia, lejos de privaciones y sufrimientos.

Como se señaló en el capítulo anterior, la promesa de la vida eterna con que Dios favorece al hombre es una conquista obtenida gracias al sacrificio de su hijo Jesucristo, quien vino a la Tierra para vivir, morir y resucitar por la salvación de la humanidad. Sin embargo, para esta religión, cada persona es responsable de su propia salvación; si alguien desea que tras morir, su alma sea merecedora del cielo y los privilegios espirituales que éste supone, deberá entonces observar en vida, la filosofía y mandamientos de Dios y Jesucristo. De esta forma, “Vivir en Cristo”, se convierte en una condición indispensable para alcanzar la vida eterna, pues al final de los tiempos, todos los muertos resucitarán para ser juzgados.

Pero por otro lado, esta “Vida en Cristo” no solamente tiene el poder de construir el camino hacia la salvación después de la muerte. El permanecer libre de pecado, también se constituye en sí mismo, como un medio para dar sentido y trascendencia a la vida terrenal, al otorgar paz y felicidad a quienes se conducen con amor a Dios y a su prójimo.

En oposición, rechazar a Dios y sus ordenanzas trae como consecuencias perder su bondad y misericordia, así como un estado de insatisfacción y desdicha, que bien podría equipararse a la muerte o el infierno (aún en existencia terrenal) en un sentido espiritual.

Es un hecho que uno de los deseos primarios que caracterizan la esencia del ser humano es el de vivir por siempre, quizás en mayor medida en un sentido

espiritual o simbólico, pues se admite lo efímero y perecedero de lo terrenal. Entonces, se torna sustancial reconocer las implicaciones que para las personas creyentes, tienen estos dogmas respecto a las vías para lograr la vida eterna, en su forma de enfrentar la vida y la muerte, descubriendo a la vez los procesos psicológicos que en lo individual intervienen en ello.

En la Historia de Vida sobre la cual gira el presente trabajo, su protagonista señala que sus creencias religiosas tienen sus raíces en la educación brindada por sus padres:

– Mi padre era muy devoto y mi madre lo es hasta la fecha. Con frecuencia nos hablaban sobre las enseñanzas de Dios y nos aconsejaban para que nos portáramos como él lo ordena; es decir, que fuéramos decentes, piadosas, modestas, honradas, dignas y respetables.

– Mi padre poseía una gran calidad humana, y constantemente se afanaba en inculcarnos el respeto por la demás gente, así como los valores de la amistad y de la familia; por ello exigía de nosotros, sus hijos, conductas intachables.

María Guadalupe admite que la intervención y ejemplo de sus padres contribuyeron a formar en ella el tipo de comportamiento agradable a Dios, destacando el amor al prójimo, la humildad y la honorabilidad. Antes bien, en repetidas ocasiones, a lo largo de sus narraciones, deja entrever que en gran medida lo que motivaba su apego a tal código de conducta, no era precisamente el reconocer detrás de éste un mandato divino o el conservar un interés por estar en gracia con Dios, sino la presencia de una necesidad imperante de ganarse el amor y orgullo de su padre, la figura afectiva central de su vida.

Tras la muerte de su hermano, menciona – me volví temerosa de todo; me preocupaba que mi papá me regañara por algo que hiciera mal y *me esmeraba por complacerlo en todo momento y actuar como se debía.*

– A pesar de las frecuentes disputas que se suscitaban entre mis padres debido a las faltas que supuestamente mi papá cometía, para mí él jamás dejó de representar una figura de autoridad, respeto y cariño, muy por el contrario, me esmeraba en actuar conforme a *sus códigos de disciplina, religiosidad, decencia y respetabilidad.*

– Aún con la forma tan reservada de mostrar mis sentimientos, yo siempre he sentido *un especial afecto por mi padre y una fuerte necesidad por sentirme querida y aceptada por él.*

– De chica nunca me atrevía a contradecirlo, ni a contestarle o rezongarle: invariablemente, yo era la más cobarde y obediente de mis hermanos; *no me atrevía a hacer cosas para evitar que se enojara conmigo o me golpeará.*

Me hacía sentir muy bien *saber que mi padre se sentía orgulloso de mí y que me consideraba su preferida; frente a otras personas siempre se refería a mí como su hija más obediente, tranquila y responsable, jactándose de mis cualidades.*

De este modo, para la narradora, conducirse convenientemente se convirtió en un medio para ganarse el amor de su padre y poder disfrutar de la paz y felicidad que su presencia le daba (lo que bien podría llamarse, un “cielo simbólico”); ella significó, en un nivel subjetivo, que si deseaba vivir simbólicamente para él, debía sujetarse a sus mandamientos -“vivir en él”-, o de lo contrario, sería castigada con la “muerte” y el “infierno”.

De hecho, asume los códigos de “disciplina, religiosidad, decencia y respetabilidad” como propios de SU padre, y no tanto como parte de un conjunto de ordenanzas dictadas por Dios para orientar la conducta del hombre. Incluso, algunos de los valores promovidos por la religión católica adquieren mayor sentido y poder, cuando es su padre quien los defiende:

– En congruencia con el tipo de creencias y valores que mis padres nos inculcaron desde pequeños, para ellos resultaba sumamente importante que nosotras, sus hijas, nos mantuviéramos vírgenes hasta el matrimonio. Nunca nos lo decían abiertamente, pero empleaban frases que muy a su estilo nos daban a entender *sus deseos*.

Sobre todo, *mi padre nos decía, y hasta nos rogaba que no le fuéramos a fallar*, porque una de sus máximas ilusiones consistía en que nos casáramos puras y vistiendo con orgullo el vestido blanco. Hablaba de que *siempre quería mantener la frente en alto* y con el sombrero a media frente (por cierto, él usó sombrero toda su vida), más no abajo, con la cabeza agachada debido a la vergüenza por la deshonra de alguna de sus hijas.

Era tal el afán por que no le falláramos, que incluso recuerdo varias ocasiones en que llagaba borracho a la casa, a la una o dos de la mañana, y a esa hora nos despertaba, nos sentaba a la orilla de la cama y empezaba a sermonearnos diciéndonos que nos cuidáramos de cometer errores irreparables, que nos casáramos bien y que, por favor, *lo único que nos pedía, era que no lo fuéramos a decepcionar*. No se necesita hacer mucho esfuerzo para imaginarse cómo me sentía yo cuando a mi papá se le ocurría hacer ese tipo de cosas; *me cansaban sus palabras y me tapaba fastidiada los oídos mientras pensaba en lo absurdo e inútil de éstas, pues de antemano yo ya sabía que, en efecto, no le iba a fallar*. Yo adoraba y respetaba con gran esmero a mi padre y me daba orgullo asumir que de verdad le iba a cumplir en sus deseos... y así fue.

Mi madre por su parte, también guardaba firmes creencias con respecto a la virginidad y el matrimonio legitimado por las leyes de los hombres y de Dios. Al igual que mi padre, aprovechaba cualquier oportunidad para aconsejarnos y educarnos bajo ese mismo tipo de valores, recurriendo muchas veces hasta al chantaje emocional; ella, por ejemplo, era muy dada a decir que si cualquiera de nosotras le fallaba, verdaderamente se moriría de la pena y la decepción, lo que sin duda en su momento sí fue un motivo importante para hacer caso de sus enseñanzas.

Las palabras de mi madre, sin embargo, no siempre adquirirían para mí el mismo valor que las de mi padre, pues las sospechas que me surgieron sobre su relación con aquel tipo misterioso habían afectado su imagen frente a mí. Sin que pudiera evitarlo, cuando ella nos advertía sobre la importancia de darnos a respetar con los hombres y de portarnos con decoro, yo experimentaba una serie de emociones y sentimientos encontrados que restaban valor a lo que decía, y terminaba por poner en tela de juicio su autoridad moral para aconsejarnos de no caer en ese tipo de errores; inclusive llegando a pensar: "¿cómo se atreve a hablarnos así de Dios, de la Iglesia y de la forma en que nos tenemos que comportar, si ella misma actúa en contra de todo lo que predica?".

Conservar la virginidad hasta el matrimonio se convertía entonces, en una ofrenda para su padre (no para Dios), así como en una oportunidad para fortalecer el orgullo que sentía por ella. En cambio, romper con ese precepto significaría un agravio personal hacia él, el cual le causaría profunda pena, decepción y deshonor (con las consabidas consecuencias que minarían el amor profesado hacia su hija).

Por el contrario, las mismas demandas, pero provenientes de su madre, eran calificadas como carentes de legitimidad, al considerar que aquella no poseía ninguna autoridad moral para suplicarlas, ya que sus actos no correspondían con su discurso. Cabe decir, por otro lado, que sin duda en este juicio que hace de su madre también intervienen factores de orden social y cultural, determinando expectativas

diferenciadas respecto a lo calificado como aceptable para un hombre y para una mujer.

Así, aún cuando su padre ostentaba algunos vicios y mostraba conductas sexuales socialmente inapropiadas, sus peticiones para mantenerse virgen hasta el matrimonio, era vistas como un signo de honorabilidad; mientras que las su madre, eran interpretadas como un chantaje hipócrita.

Lo anterior vale decir, pone de manifiesto que no son las creencias religiosas por sí mismas las que se convierten en poderosos referentes para orientar la conducta de los miembros de determinada comunidad, sino que en este proceso intervienen importantes factores sociales, pero sobre todo, psicológicos particulares a cada individuo.

En el caso de María Guadalupe, fue la devoción hacia su padre y la necesidad de saberse viva para él, lo que contribuyó a conformar su identidad respecto a la forma de conducirse en los diferentes momentos de su vida: la promesa del “cielo paterno” (quizás antes que el ofrecido por Dios) le produjo “vivir en él”, es decir, actuar conforme a lo que él predicaba sin reserva alguna, aún en su vida adulta.

– Del mismo modo que lo hacía cuando yo era más joven, *mi padre continuaba educándome para ser una mujer y una esposa sin tacha todavía en mi edad adulta*. Recuerdo que en los primeros meses de casada, Javier, mi esposo, me decía que fuéramos a visitar a mis suegros, pero a mí no me gustaba porque me sentía incómoda; así que me negaba y me iba a la casa de mis padres, donde era obvio que me agradaba más estar. Al ver que cada uno tomaba caminos diferentes y que mi esposo se iba con mi suegra hasta tres días seguidos mientras yo me estaba en la mía, *mi padre me regañaba y me obligaba a cumplir con mis compromisos de casada*. Decía que ninguna mujer debía poner pretextos (como lavar, planchar, el cansancio, el aburrimiento, o cualquier otro) para no salir con su marido, pues es obligación

suya ir a donde él vaya. Me advertía sobre lo que le pasó a él con mi madre, señalando que se sentía muy mal cuando ella rechazaba acompañarlo, ya que quería presumirla ante los demás y que los reconocieran como una pareja. Como siempre, las *palabras de mi padre eran ley para mí* y terminaba por aceptar que tenía toda la razón para llamarme la atención.

Se ha mencionado ya a lo largo de los dos últimos capítulos, la compleja red de procesos psicológicos vinculados con la vida y la muerte simbólicas que la narradora ha movilizado en torno a la figura de su padre. Primero, que al sentir el temor de “morir” para él, re-significó lo que éste le representaba afectivamente, otorgándole con ello, vida simbólica. Después, que al mismo tiempo en que su padre vivió para ella, deseó fervientemente vivir también para él, anhelando ocupar un lugar especial en sus pensamientos y en sus sentimientos. Y finalmente, que para intentar conquistar el “cielo paterno” y evitar ser condenada a la “muerte” (como castigo a un pecado que creyó haber cometido), recurrió a actuar con una fe ciega conforme a lo que indicaba su padre, es decir, a “vivir en él”.

Desde esta perspectiva, el conjunto de experiencias y subjetividades sobrevenidas al interior de la relación con su padre, han contribuido a conformar la identidad personal de María Guadalupe de manera tan profunda, que ella termina por depositar el sentido de su propia vida en la guía y apoyo que él le proporcionaba. Por lo anterior, al encontrarse próxima la muerte material de su padre, comienza a inquietarse también por la de ella misma; si bien, en un sentido simbólico.

– Por mi miedo a perderlo, todos los días le rogaba a Dios que no se lo llevara y que me permitiera tenerlo más tiempo a mi lado, no me importaban las condiciones en que él se encontraba, es decir que estuviera tan enfermo y hubiera que atenderlo día y noche sin descanso. Prefería tenerlo en una cama de hospital, sufriendo, que aceptar que se fuera y nunca más volver a verlo. Yo decía: *“sin mi papá me muero”*, porque estaba aferrada a la idea de que no

era posible que muriera, me parecía ilógico e injusto; además, *no lograba imaginarme cómo sería todo sin él, pues durante toda mi vida me manejé conforme lo que él pensaba y consideraba conveniente.*

De hecho, en estas líneas reconoce que su padre representaba para ella una especie de fuente de vida, y presupone que tras su muerte, se sucedería muy probablemente otra, en el orden de lo simbólico, en una parte de ella; pues perdería el rumbo, la motivación y la fortaleza para continuar subsistiendo.

Otra de las aristas del temor ante su propia muerte simbólica fue experimentada poco antes de que su padre falleciera: se trata, como se observará a continuación, de la pena de saberse ausente para él, de sentir que dejó de ocupar un lugar especial en su interior; lo cual, quizás, ha hecho aún más difícil esta pérdida.

– Un día antes de que falleciera fui a verlo, pero él ya estaba muy mal, casi no veía ni se daba cuenta de lo que ocurría a su alrededor. Al llegar le pregunté, "¿quién soy?" y me dijo "Lupe"; pero *me di cuenta de que no me reconoció y que me estaba confundiendo con otra persona.* Le dije, "¿cuál Lupe?" Y me contestó "Lupe, la de Cristina", una hermana de mi papá. Me confundió con una prima y no me dijo como siempre lo hacía: "eres tú", dando por hecho algo obvio. *Sentí una enorme tristeza de verlo así y de que no hubiera reconocido que yo estaba ahí acompañándolo.*

En esos momentos yo sentía que lo quería muchísimo, pero también me sentía atada para demostrarle mis sentimientos. Yo estaba perfectamente consciente de que mi padre iba a morir pronto en ese hospital y ese mismo día tuve una enorme necesidad de darle un beso... y no me atreví; lo pensé mucho tiempo, me acercaba y estaba a punto de dárselo cuando se me hacía un nudo en la garganta, me daban ganas de llorar y me retiraba. Me despedí sin darle ese beso, sin saber que esa sería la última vez que lo vería con vida.

Al siguiente día me fui a trabajar a la fábrica y estando ahí recibí una llamada telefónica, me parece recordar que por parte de mi hermana, informándome de la muerte de mi padre. Al enterarme *lloré muchísimo y sentí una profunda tristeza por su ausencia; me dio melancolía porque un día antes no me reconoció, y arrepentimiento por no haberle dado un beso cuando lo deseaba... en fin, experimenté una serie de sentimientos y emociones difíciles de explicar con palabras: coraje, desesperación, soledad, angustia y un agudo dolor, que me hacían sufrir intensamente.*

En lo personal, *me ha resultado muy difícil aceptar la muerte de mi padre y aprender a vivir sin él, todavía a la fecha siento a veces que me hace mucha falta. Trato de pensar que él me acompaña y me protege en todo momento; sigo siendo muy temerosa al encontrarme a solas en algún lugar, incluso en mi casa, pero me tranquilizo pensando que no estoy sola y que mi papá está conmigo. De hecho para mí él sigue vivo y nunca me abandonará.*

Definitivamente la pérdida de mi padre es la más dura con la que me he tenido que enfrentar.

María Guadalupe coloca, así, en un mismo nivel, tanto el dolor ocasionado por el hecho de perder físicamente a su padre, como el dolor por imaginar la posibilidad de que él haya muerto sin tenerla presente, es decir, que haya dejado de estar viva para él. Tal vez, en varios sentidos, la dificultad para hacer frente a esta muerte se conjugó con la angustia de experimentar su propia muerte simbólica, un temor presente en ella, prácticamente desde que tiene memoria.

Señala finalmente, que tras ese suceso ha tenido que “re-aprender” a vivir; proceso en la cual, sin embargo, aún se ve en la necesidad de apoyarse en la esperanza de que él sigue acompañándola y orientándola para conducir su vida.

Pero, así como la observancia de los preceptos de Dios y Jesucristo representa una vía inexorable para alcanzar la vida eterna; en la religión católica,

también el ostentar una fe absoluta en aquéllos y en su carácter divino y supremo, tiene la capacidad de posibilitarla. Incluso, sin importar que el comportamiento en vida de alguien no haya correspondido con lo que Dios ordena, basta con que al morir ocurra un arrepentimiento de los pecados y que se le reconozca sincera y libremente, para ser acreedor a una vida eterna junto a él.

En este sentido, la fe en Dios se constituye en un elemento tan poderoso para dar vida, como el actuar conforme sus ordenanzas. Y del mismo modo en que este dogma moviliza múltiples manifestaciones colectivas entre los que pertenecen a la comunidad religiosa católica, a nivel individual genera expresiones particulares, según la interpretación que la propia subjetividad de cada quien produce.

Quizás la formación religiosa que tuvo María Guadalupe haya influido en la aplicación de este credo en una de las demás áreas de su vida: la amorosa.

– Cuando yo tenía 16 años empecé una relación con un novio que quise muchísimo, de nombre Silvano. Él era de Jalisco, ranchero, brusco, fornido, velludo, de barba cerrada y con unos brazotes, aunque güero; lo que me atraía enormemente. *Al principio, yo lo subestimaba porque él y su familia eran de provincia (y yo ya toda una ciudadina) y decía “ah, nopalito”, como diciendo es ingenuo y lo puedo manejar como yo quiera.*

Le hacía ver su suerte. Primero *me rogó muchísimo para que yo aceptara ser su novia; casi casi le hice sentir que le hacía un favor al aceptarlo.* Y ya luego, siendo pareja, iba a verme a mi casa y me encontraba con mis amigos y yo no los dejaba por ir a verlo, no me importaba que me viera, ni que se sintiera mal, ni nada.

Una hermana de él, llamada Victoria, se hizo novia de un hermano de mi mamá, y mi tío le decía a ella: “oye, no dejes que tu hija Lupe ande por acá y por allá con el novio y luego con los amigos, porque yo tengo algo serio con Victoria y va a pensar que yo hago lo mismo que mi sobrina”.

Pero con el tiempo, Silvano me fue ganando. Era muy atento, comprensivo y cariñoso conmigo; decía que me quería muchísimo y que siempre lo haría. Yo llegué a adorarlo; duramos 7 años juntos y ya era mi novio formal frente a toda la familia. En ese tiempo mi tío se casó con Victoria y tuvieron 2 niñas; a la segunda la bautizaron mi abuela materna y Silvano, posteriormente a mí me la dieron para confirmar, con la idea de que los 2 fuéramos padrinos de la niña y compadres de sus papás, dando por hecho que en un tiempo nos casaríamos.

Si bien María Guadalupe sentía atracción física por Silvano, señala que en un principio lo consideraba indigno de ella y que por lo mismo, no le manifestaba ningún tipo de consideración. Sin embargo, el muchacho, lejos de abandonar sus intenciones de conquista, se mantuvo firme y paciente hasta recibir una oportunidad, misma que en el fondo era más una prueba o un ejercicio de altivez por parte de la chica, para satisfacer su ego, al contar con un pretendiente incondicional.

En realidad, fueron las muestras constantes de devoción y súplica por parte de Silvano, las que con el paso del tiempo la motivaron a favorecerlo con su presencia y amor. Al observar que, en efecto, representaba para él un afecto especial que se traducía en atenciones y promesas de contemplación eterna, se despertaron en ella sentimientos de intenso amor.

Lo anterior, pone en evidencia que la entrega ciega e incondicional, así como la veneración (elementos centrales de la fe), son capaces de obtener vida (en este caso simbólica) como beneficio. Así como la fe, en la doctrina católica, se convierte en un medio para alcanzar el amor de Dios y el acceso a la vida eterna, también en las construcciones subjetivas de María Guadalupe, que determinan el sentido de su vida personal, la “fe” y la entrega absoluta a ella, son elementos detonadores de su amor.

Además, de la misma forma en que Dios exige de los hombres constantes pruebas de fe para continuar otorgándoles su misericordia, la narradora incorpora a sus propios esquemas, que la “vida” obtenida por la “fe” no está garantizada de manera permanente, sino que requiere ser refrendada para continuar con su vigencia, o de lo contrario se corre el riesgo de perderla.

– Antes de pedir mi mano a mis padres, Silvano me dio el anillo de compromiso y se fue a trabajar a Estados Unidos para ahorrar dinero y amueblar la casa (había que procurar a la señorita y darle lo mejor). Me mandaba el dinero y yo ya tenía estufa, recámara y otros muebles. Además, cada semana me escribía una carta, llegando yo a juntar muchísimas; tantas que para organizarlas tenía que numerarlas.

A su regreso de Estados Unidos, lo primero que hizo fue ir a pedirme, acompañado por toda su familia. Silvano y yo les dijimos que *queríamos casarnos en tres meses y así quedó*. Estábamos en febrero, pasarían marzo, abril y en mayo sería la boda.

Sin embargo, ocurrió que *como al mes tuvimos un pleito de novios*, muy tonto y ni siquiera me acuerdo bien por qué fue. *Creo que hizo un comentario sobre mí que no me gustó*. Como siempre, yo *me puse en mi plan de digna; me enojé, no le hacía caso cuando me buscaba y pensaba: “que me ruegue”*. Mis tías y hermanas hacían cosas para provocar que nos encontráramos, íbamos a misa a la hora que él iba, íbamos a fiestas y justo teníamos que pasar por donde él estaba con sus amigos y así por el estilo.

A pesar de las múltiples muestras que previamente Silvano había dado de su amor por María Guadalupe, bastó un sólo gesto de su parte que pusiera en entredicho su idolatría por ella (al hacer un mal comentario sobre su persona), para que fuera interpretado como un acto de pérdida de “fe”. La consecuencia entonces, consistió en ser castigado con el desprecio (muerte simbólica), obligándolo a reconquistar el privilegio de vivir para ella.

Muy probablemente, la narradora admitía para sí, que continuaba siendo el objeto de amor y devoción para Silvano, pero quería reafirmar su posición frente a él, sin importar el tiempo que pasara para volver a estar juntos.

– Una vez que había feria en la colonia porque era la fiesta de San José, mi tía Victoria me mandó que llevara a sus hijos. Yo sabía que lo hacía con toda la intención de que me lo encontrara. Y así fue, pero yo lo veía y lo evitaba, *él andaba detrás de mí, me hablaba y yo me volteaba; así me la pasé, pavoneándome y dándome mi paquete; me hice la orgullosa y no le hablé. Dije: “que sufra, hasta que yo quiera le voy a hacer caso y lo voy a perdonar”.*

Entre tanto, se pasaron los tres meses para la boda, y pues obvio no se dio nada. *Como al medio año Silvano dejó de buscarme, imagino que se cansó de rogarme tanto y que yo lo desairara.* Pasaron los meses y no supe ya nada de él. Por supuesto *yo de orgullosa nunca lo busqué.*

Después me enteré de que ese día de la feria, el canalla se amarró a otra chica, se llamaba Teresa; yo la conocía porque un tiempo dimos doctrina juntas en la iglesia.

Como al año de no saber nada de él, *me enteré por mi tía que se iba a casar,* entonces no sabía con quién, hasta que un día por coincidencia me encuentro a esta chica en el camión. Yo venía de trabajar con mi hermana Teresa y ella venía en el asiento de atrás con una amiga (que por cierto yo también conocía) y le iba platicando que se iba a casar en poco tiempo con Silvano; que sabía que él había tenido una novia con la que se iba a casar pero que habían terminado. Le dijo que no sabía quién era la ex, sólo que era familia de su cuñada Victoria.

Yo venía escuchando todo; mi hermana y yo sólo nos veíamos. Mientras, yo pensaba: “eres tú”, pero no me atrevía a voltear, aún cuando me moría de la curiosidad por saber quién era. De repente, volteé rápido; ella, al reconocermme, me saludó efusivamente: “¡Lupe!” y yo le contesté muy parca: “Hola, Teresa”. También saludé a la amiga que iba con ella. *Yo estaba helada,*

descompuesta por la rabia y la decepción. No sé cómo pude platicar con ellas de cómo estaban y eso que se dice en esos casos.

Yo me puse muy mal, me dolía muchísimo. Me preguntaba cómo era posible que hubiera olvidado lo que decía sentir por mí. No entendía que mientras yo me moría por él, él se iba a casar con otra.

Después de que se casó, yo me la pasaba llorando en mi recámara. Sacaba la carta número 1, la leía y yo lloraba diciendo: "es que aquí dice que me quería tanto, que era el amor de su vida"; y era llorar y llorar. Y así era con la carta 2 y luego la 3 y la 4, hasta que volvía a regresar a la primera. Era llorar todo el día.

Mis tías me decían que saliera, que buscara a mis amigas; me invitaban aquí y allá, pero yo les contestaba que no tenía ganas de nada. Y me quedaba llorando con mi alterón de cartas y *recordando tanto que me decía que me iba a querer por siempre*, y lo bien que lo había demostrado.

Destaca que aún cuando hubieran transcurrido meses sin saber de Silvano, nunca cedió a buscarlo; quizás, porque culturalmente no era bien visto que como mujer tomara la iniciativa (pues tenía que ser decente), y se veía obligada a adoptar una actitud pasiva y esperar a que él diera el primer paso. Pero también es posible que imaginara que tarde o temprano aquél insistiría en su perdón, o bien que supusiera que su pérdida no le importaría de sobremanera, por lo que toleraba con bastante serenidad la separación.

Fue hasta que se enteró de que se iba a casar con otra mujer, y con ello, que la había suplantado como depositaria de su admiración y deseo, que se sumió en profunda tristeza y desconsuelo, que se incrementaron al sentirse engañada ante la promesa no cumplida de ser venerada por siempre. El hecho de que existiera una tercera persona fue para ella una muestra contundente de que había muerto simbólicamente para él (ya no la idolatraba) y que le había quitado el poder para

darle vida, lo que le despertó sensaciones de estar emocionalmente muerta, es decir, sin motivación, sin ilusión y sin esperanza.

Cabe reconocer, por otro lado, que una vez más, fue la cercanía con la muerte la que agudizó el sentido que para María Guadalupe tenía el amor de Silvano, pues hasta antes de sentirlo perdido desconocía la fuerza que él había adquirido para darle vida a ella. Tal vez nunca antes deseó tanto estar viva para él, como después de saberse ausente.

– En ese tiempo yo vivía con mi tía Lupe, porque me mudé con ella cuando mi abuelita estaba muy enferma, y ya que murió me quedé ahí. Un día que llegué de trabajar, me encontré con que me había roto todas mis cartas, yo creo que ya la había cansado. Me puse histérica y le pregunté por qué había hecho eso. Me dijo que ya era tiempo de que superara lo de Silvano, que no podía pasármela llorando por él, que tenía que *rehacer mi vida*; me preguntó además, si no me daba pena que Victoria (hermana de él) me viera cómo estaba y que fuera y le dijera, que de seguro aquél andaba dándose gusto por saber que sufría, mientras yo no paraba de llorar. Creo que *le supo llegar a mi orgullo e inicié a sobreponerme*.

En efecto, la narradora reconocía que la pérdida de Silvano significaba una muerte simbólica para sí misma; sin embargo, significó que permanecer en ese estado no se justificaba si la persona que la causaba ya no era merecedora de su sacrificio, en tanto ya no la colocaba como objeto de su amor y adoración. En consecuencia, decidió vivir nuevamente.

4.4 EL JUICIO FINAL

En capítulos anteriores se ha discutido lo imprescindible que en la religión católica resulta ser la obediencia de los mandamientos de Dios y a la profesión de la fe, como medios para lograr acceder a la vida eterna en El Paraíso.

El proceso que esta doctrina prevé para llevar a cabo la determinación respecto a si alguien es merecedor ya sea del cielo, o bien, del infierno, se centra en llamado Juicio Final; mismo que es entendido bajo dos diferentes, pero complementarias, perspectivas.

Por un lado, se cree que al sucederse la muerte terrenal de una persona, ésta será sometida en lo inmediato a un primer juicio por parte del Señor, durante el cual éste sopesará su fe y comportamiento manifestados durante la vida terrenal, para a partir de ello, sentenciar consecuentemente el futuro de su alma.

Pero además, se espera que al llegar el fin del mundo, todos los muertos (justos y pecadores) resuciten para enfrentar el Juicio Final. No se sabe cuándo ni cómo ocurrirá, sólo se está cierto de que Jesucristo vendrá por segunda vez a la Tierra y entonces, a través de él, Dios revelará la verdad sobre los actos de cada uno de los hombres y les retribuirá con la vida eterna en su reino, o con el castigo eterno lejos de él.

Esta advertencia es clara y contundente; con ella, Dios exhorta a los hombres hacia la conversión, pues al prevenirles que cada una de sus obras será considerada al momento de ejercer su justicia divina, espera que aquéllos, aún por temor, se conduzcan durante su vida terrenal hacia la perfección y santidad, en la ruta que él ha trazado.

María Guadalupe, muestra, una vez más, la manera en que ha incorporado a sus propias creencias, los dogmas de la religión que profesa, como legado del contexto social y familiar en el que se desarrolló. Afirma:

– Dicen que hay infierno y que hay cielo, y también creo en ellos; depende de cómo actúes a lo largo de tu vida para irte a uno o a otro. Todos vamos a entregar cuentas al Señor y también va a haber resurrección.

Su discurso, en apariencia sencillo, encierra en el fondo profundas implicaciones. Primero, que mantiene una fe plena en lo que la Iglesia (si bien no lo refiere literalmente, es posible inferir que hace alusión a ésta) “dice”; que aún sin contar con evidencias perceptibles objetivamente a alguno de los sentidos, admite como verdadero lo que aquélla declara. En este caso particular, manifiesta creer en la existencia de espacios distintos al terrenal, a donde se va al morir el cuerpo; así como en la resurrección.

Enseguida, asume que en efecto, el comportamiento mostrado durante la vida terrenal determina el destino del alma; ya sea para irse al cielo, o para dirigirse en el sentido opuesto, que es el infierno. Pero, deja entrever que al obrar mal, el castigo no se reduce a ser lanzado al infierno, sino que previo a ello se enfrenta la vergüenza de responder (quizás, cara a cara) ante Dios, haciéndose responsable cada quien por sus actos.

Señala además, que todos los hombres, independientemente de su condición (social, económica, política, intelectual, etc.) en la Tierra, van a ser juzgados por Dios, otorgándole con ello, la condición de ser superior a cualquiera: para ella, él es la máxima autoridad en el Universo.

Ahora bien, en capítulos previos se descubrió que en el caso de María Guadalupe -en su propia subjetividad-, no fue la fe en Dios, así como tampoco el miedo a su justicia, lo que le motivó a manifestar comportamientos compatibles con los mandamientos de éste. Entonces, ¿existe algún indicativo de que las creencias en el cielo, el infierno y el juicio final, hallan reflejo en el terreno de lo práctico?, es decir, ¿de que estas creencias delinear, en algún sentido, su manera de enfrentar situaciones presentes en su vida?

Las siguientes líneas ofrecen algunos indicios para revelar el modo en que estas creencias, al ser instauradas en la identidad de la narradora, son empleadas por ella como recurso para resolver conflictos internos añejos, en particular con su madre.

– Antes, al recordar el asunto de mi madre con ese señor que siempre andaba detrás de nosotros, me enojaba mucho y sin querer descargaba el coraje contra ella (en el trato, en la mirada, en críticas); pero ahora puedo manejar esas emociones. Antes, la juzgaba en silencio y decía: ¿por qué habla tanto de Dios, si no se ha comportado bien?, ¿por qué se sentía con el derecho de celar y reprochar a mi padre, si hacía prácticamente lo mismo?; ahora trato de comprenderla, preguntándome lo que ella sentía. Yo no sé exactamente qué problemas tenía con mi papá, ni cómo era él a solas con ella. Imagino que no ha de ser nada agradable estar casada con alguien a quien no quieres, sea cual sea la razón que te haya llevado a eso.

Es cierto que aún sigo juzgando mal a las mujeres que engañan a sus maridos, pero procuro entender sus razones, y pienso que no han de ser las únicas responsables de los problemas en su matrimonio.

Lo más importante para mí, ha sido reconocer que yo soy yo, y que yo respondo ante Dios por mis actos; así como los demás van a responder por los de ellos. A mí no tiene por qué afectarme lo que haga otra mujer; si engaña o no a su marido. Cada quien su vida.

Así, con mi mamá, he reconocido que debo respetarla, porque si cometió errores, a ella le corresponde rendir cuentas y pagar por ellas, pero ante Dios, no ante mí, porque yo no soy nadie. Yo por mi lado, voy a pagar por lo que le estoy haciendo a ella. He logrado perdonarla porque finalmente si hubo algo, yo nunca lo vi, en todo caso a ella le toca pagar sus propias cuentas. Mi madre va a entregar cuentas de sus actos ante Dios y yo de los míos: ya entendí eso.

Al inicio, María Guadalupe reconoce la magnitud del rencor -difícilmente disimulable- que albergaba por su madre, a raíz de su presunta infidelidad; mencionando además, que un agravante de su comportamiento, lo constituía su aparente falsa moral, pues actuar incongruentemente con lo que pregonaba, era tanto o más reprochable que la misma falta.

Pero enseguida, menciona que en la actualidad ha cambiado su actitud e intenta comprenderla y ser empática con los motivos y circunstancias que la orillaron a actuar como lo hizo; inclusive, es capaz de otorgarle un “voto de confianza”, al admitir que quizás tuvo algún tipo de justificación para su infidelidad. Manifiesta también que, aun cuando no ha logrado del todo dejar de juzgar mal a las mujeres que cometen adulterio, admite que lo que hagan otras, no debe ser su asunto.

Al reflexionar en torno a lo que, desde su punto de vista, le ha posibilitado sosegar el coraje y la indignación originados por los actos de su madre, alude al reconocimiento de la existencia del juicio final para cada uno de los hombres al final de la vida terrenal, como potencializador de este proceso.

Como ya se mencionó, de acuerdo con esta creencia, cada persona es la responsable única de sus propios pecados y deberá rendir cuentas de ellos frente a Dios; pase lo que pase, nadie escapará a su justicia divina, y todos deberán asumir

las consecuencias de sus actos. En el caso de su madre, ya le tocará a ella hacer frente a lo que corresponda, pero no aquí en la Tierra ante a los hombres (incluida ella), sino ante Dios, el único con la autoridad para juzgarla.

A partir de recapacitar en torno a ello, la narradora logra despersonalizar el agravio del que por mucho tiempo creyó ser objeto; significando entonces, que con su actuar, su madre no le ocasionó daño ni a ella ni a su padre, sino que cometió un pecado en contra de Dios, siendo a la larga, ella misma, la única perjudicada.

Al tiempo en que admite su absoluta falta de autoridad para juzgar a su madre, reconoce que ella (como cualquier otra persona) está también sujeta a juicio divino. Así, si uno de los mandamientos de Dios indica el respetar y honrar a los padres por encima de cualquier circunstancia, continuaría cometiendo grave pecado si persistiera en su crítica y recelo hacia su madre.

Por lo tanto, si no desea ser castigada con el infierno, María Guadalupe debe eliminar cualquier sentimiento y pensamiento negativo hacia su madre; pero además, debe acatar su desautoridad para juzgarla, pues de lo contrario, pecaría también de soberbia.

Antes de concluir, señala que ha logrado perdonar a su madre, por un lado, porque su pretendida infidelidad no le consta, pues nunca fue testigo ocular de ella; y por el otro, porque en caso de haber ocurrido, ya pagará sus cuentas frente a Dios. En este punto, no sorprende que la narradora coloque en un mismo nivel de validez y contundencia ambos argumentos como catalizadores en el proceso para posibilitar la superación de este conflicto interno.

Sin embargo, la creencia en el Juicio Final no ha sido el único elemento del catolicismo que ha contribuido para que María Guadalupe logre asimilar y resolver lo sucedido en la historia con su madre. Enseguida, hace mención de una ceremonia de tipo religioso que también le ha facilitado este avance.

– Siento que *he logrado superar bastante los rencores del pasado para con mi madre, gracias a que participamos en una Oración del Perdón*. Lo hicimos hace aproximadamente dos años; mi madre ya llevaba un tiempo enferma y tuvo una fuerte recaída. Nos lo sugirió una señora que conocemos de la iglesia y que hace oración; nos dijo que mi madre iba a morir sola (es clarividente y ve cosas más allá), lo que nos sorprendió mucho y nos hizo recapacitar sobre nuestros actos, porque no es posible que con tantos hijos pudiera ocurrir algo así.

La Oración del Perdón la realiza un grupo de la Renovación del Espíritu Santo que tiene el don de la oración. *Consiste en reunir a los integrantes de una familia; en medio de oraciones y cantos, cada uno se dirige a los demás -en particular a alguien si lo necesita- para expresarle lo que siente por él y pedirle perdón por el daño que le ha causado. Yo le pedí perdón a mi madre y ella me lo pidió a mí* por lo que inconscientemente o conscientemente nos hemos hecho la una a la otra; mientras, *yo pensaba en que lo que quería que me perdonara era el haberla juzgado y criticado, sin embargo, no era necesario decirlo, pues el perdón es incondicional. Después de la oración todo queda en paz, ya no se dice ni se piensa nada. Todos mis hermanos estuvieron ahí.*

A partir de esa experiencia mi actitud con mi madre cambió. Yo antes pensaba mucho en el pasado y no sólo me lastimaba a mí misma, sino que la lastimaba a ella; ahora que nos hemos perdonado, vemos que no vale la pena continuar sufriendo por algo que ya pasó, que está en el pasado, más vale vivir y disfrutar el presente y el futuro.

De hecho, en esta narración vuelve a manifestarse la movilización de procesos psicológicos como resultado de la cercanía de un evento de muerte; destacando en primera instancia, los relacionados con la necesidad de la narradora de resolver los conflictos con su madre, y enseguida, lo casi milagroso que resulta la reciente aparición de una verdadera posibilidad de lograrlo, pues hasta antes de ello, se encontraba emocionalmente incapacitada para perdonarla.

Dentro de la religión católica, el perdón de los pecados antes de morir se instituye como una condición indispensable para lograr el acceso al cielo y a la vida eterna, por lo que contempla mecanismos para otorgarlo a sus fieles; a saber, el sacramento de la confesión, aunque también, como se observa, la celebración de rituales como la Oración del Perdón.

En el otorgamiento del perdón por parte de un sacerdote durante la confesión, es en esencia la persona que se encuentra cercana a la muerte quien se ve beneficiada, al lograr el consuelo de sentirse en paz con Dios y de saber asegurada su entrada al cielo (si bien, al mismo tiempo permite a sus seres queridos sentir alivio por ella); mientras que en actos como la Oración del Perdón, los privilegios espirituales e incluso psicológicos son accesibles a todos los participantes.

Para el caso de María Guadalupe, esta ceremonia constituyó el medio milagroso para potenciar el perdón hacia su madre, condición indispensable para permitirle “darle vida eterna” en un plano psicológico. Este perdón le proporcionó sin duda un estado extraordinario de paz interior al liberarse de una pena que la agobió por tantos años; pero sobre todo, le detonó un proceso de resignificación de la figura de su madre.

CONCLUSIONES

El ejercicio interpretativo llevado a cabo antes, durante la construcción de la Historia de Vida de la narradora, permite derivar en la elaboración de varias conclusiones que resultan útiles para abonar al cumplimiento de los objetivos que orientan el presente trabajo. Las primeras de ellas respecto a la correspondencia existente entre los planteamientos dogmáticos que institucionaliza la Iglesia Católica, y aquéllos que sus fieles incorporan a sus creencias y concepciones para mirar e interpretar su realidad.

En el discurso de María Guadalupe, de inmediato se advierte un claro paralelismo entre las representaciones que alberga en torno a la muerte y los principios teológicos asociados a ella (como la existencia de la vida después de la muerte, el cielo, el infierno, el juicio final, la resurrección, el designio divino, el pecado, etc.), y los dogmas que predica la religión católica. Más aún, es posible reconocer que tal apropiación ha sido producto de la mediación del contexto familiar y social en que se desarrolló, incidiendo en ella a través de las enseñanzas comprendidas en las prácticas y tradiciones religiosas en que se ve exhortada a participar a lo largo de su vida, así como de la observancia de estos preceptos en el seno del hogar, en donde ocuparon parte esencial de las pautas de educación.

Lo anterior en un sentido amplio, es factible de ser reconocido como una evidencia de la vasta capacidad que la sociedad posee para incidir en la formación de los individuos que la integran; y en particular, de la alta eficiencia de los mecanismos que la Iglesia Católica pone en marcha para hacer llegar sus mensajes evangelizadores y adoctrinadores a sus fieles, siendo tal influencia concretada en la cosmovisión que aquéllos construyen y en función de la cual, actúan y significan los eventos que ocurren alrededor suyo.

Sin embargo, entre los hallazgos más significativos surgidos de la presente investigación se encuentran aquéllos que permiten observar una multiplicidad de

procesos psicológicos que se ven involucrados en la apropiación que la narradora hace de estas pautas religiosas, y fundamentalmente, en la forma en que las interpreta y aplica al enfrentar distintas situaciones de su vida cotidiana, pues se convierten en uno de sus principales referentes para orientar su actuar.

En efecto, el hecho de que desde temprana edad, María Guadalupe haya tenido que enfrentarse a constantes y variadas muertes de personas cercanas, con seguridad le despertó la necesidad psicológica ineludible de encontrar explicaciones para intentar comprender y aceptar el fenómeno de la muerte; experiencias tales que en este caso se han constituido en importantes catalizadores para posibilitar la significación de los dogmas católicos en relación con la muerte, pues a la luz de sus vivencias, éstos han adquirido mayor sentido y fuerza.

En términos elementales, poseer cualquier tipo de creencias y que éstas se traduzcan en la manifestación de determinados comportamientos, resulta ser en sí mismo un indicativo de que han penetrado en la configuración de la identidad de un individuo; premisa que sin lugar a dudas sustentaría la idea de que las creencias católicas que los fieles de esta religión desarrollan sobre la muerte, ciertamente contribuyen a esbozar su identidad colectiva y personal.

Pero, para el fin que ocupa al presente trabajo es preciso profundizar en un análisis que contribuya a reconocer en lo concreto, la manera en que dichos dogmas religiosos se reinterpretan en lo subjetivo para incidir como ya se sabe, en la conformación de la identidad de quienes se han formado en ellos; identidad que por lo demás, trasciende el plano religioso, para revelarse en las distintas esferas de su vida.

En este orden de ideas, un primer elemento doctrinal que destaca entre los que adquieren la capacidad de movilizar procesos subjetivos a raíz de su reinterpretación personal, es el que se refiere a la convicción de que la vida, como la muerte, no se circunscribe meramente a la aplicación de criterios de orden material.

Admitir que la muerte-vida también poseen un significado espiritual, simbólico y emocional que no precisa ir de la mano con el componente físico, abre a María Guadalupe múltiples posibilidades de interpretación y aplicación de esta noción frente a situaciones personales: así por ejemplo, se convierte en un medio que le ayuda a satisfacer necesidades emocionales tras una pérdida o a expresar sentimientos de tristeza y desolación, aunque también le plantea la posibilidad de morir simbólicamente para otros y le detona otra serie de procesos psicológicos para salvaguardarse de ello.

En la religión católica, el hombre se sabe cercano a la muerte y su más grande anhelo es vencerla para alcanzar la vida eterna junto al Padre, quien le exige para hacerlo merecedor de ella, entrega y obediencia absolutas. En la Historia de Vida, cuando la narradora fue objeto de un intenso temor ante la amenaza latente de perder el amor y protección de su padre (figura esencial para cualquier ser humano), se valió de este principio para enfrentar tal situación, pues quizás era el único referente del que contaba para ello, interpretando en su propia subjetividad que si deseaba “vivir” para él, debía someterse con fe ciega tanto a su persona, como a sus códigos morales y de comportamiento.

En repetidas ocasiones se observa que no fue precisamente el deseo de agradar a Dios lo que la hizo desde pequeña conducirse según los preceptos católicos, sino el temor a “morir” para su padre terrenal y la consecuente necesidad de complacerlo; con lo que pone en evidencia la intervención de poderosos factores psicológicos en la apropiación e interpretación de las pautas religiosas.

Además, puede reconocerse la manera muy particular en que la lectura personal que realiza de este dogma católico incide en la constitución de su identidad, tornándose a raíz de aquella significación, obediente, sumisa, decente y entregada, según los valores de su padre; características que se convierten en sello distintivo de su personalidad, incluso después de la muerte de éste.

Otra de las afirmaciones católicas que ha adquirido alta significación para configurar la existencia de la narradora, es la relativa a la noción de continuidad entre la vida y la muerte; según la cual, esta última se convierte en la vía que Dios señala para acceder a la vida eterna junto a él en el Paraíso. Un elemento central en esta idea refiere que sólo podrá accederse a la vida verdadera tras la muerte; aspecto que es reinterpretado en lo subjetivo por María Guadalupe, para posibilitarle en varias circunstancias cruciales de su historia, dar vida simbólica a ciertas personas con quienes había enfrentado conflictos internos importantes.

Destaca por supuesto, el caso de su madre, cuya inminente muerte le ha detonado (como nunca antes otra condición pudo hacerlo) procesos psicológicos que le hacen revalorar su figura, para reconocerle sus múltiples virtudes y hacerla objeto de sus afectos – en un sentido simbólico, hacer que realmente adquiriera vida frente a su hija –; fenómeno comúnmente observado en la sociedad mexicana, en donde la muerte santifica a las personas.

Por último, partiendo de la premisa de que un indicativo útil para reconocer los componentes que integran la identidad de un sujeto, se encuentra en la manera en que enfrenta y resuelve sus conflictos, resulta oportuno subrayar en este trabajo la interpretación que para ello elabora la narradora en torno al dogma del Juicio Final del que todo hombre será objeto al morir.

Tener la certeza de que Dios es el único investido de autoridad para juzgar los actos de las personas, y que cada quien llegado el momento, ante él hará frente a las consecuencias de sus pecados cometidos en vida; se erige como el recurso más poderoso para que María Guadalupe sea capaz de atender su necesidad primordial de reconciliación con su madre. Y es que, a partir de comprender las implicaciones de esta afirmación católica, logra despersonalizar los agravios e inclusive deshacerse de la responsabilidad que por lealtad a su padre, asumía tener para hacerle justicia; con lo que está en condiciones de aceptar lo pasado.

Este aprendizaje, según lo indica, ha sido trasladado hacia su visión respecto a la forma de conducirse por parte de otras mujeres, siendo ahora más respetuosa y empática con las condiciones que las conducen a cometer actos de infidelidad a sus esposos; asimismo, le ha hecho comprender que es más importante voltear a examinar su propio actuar para mejorarlo, que juzgar el de los demás.

Intentar recuperar en este apartado de conclusiones la totalidad de experiencias que en la Historia de Vida construida, dan cuenta de la intervención de procesos subjetivos en la interpretación y apropiación de las doctrinas católicas, resultaría en el planteamiento de información que podría tornarse repetitiva, toda vez que en el capítulo anterior se ha dedicado amplio espacio para tal fin; de modo que, los párrafos anteriores muestran sólo los ejemplos más significativos en relación al tema en cuestión.

En todo caso, los resultados obtenidos de la presente investigación revelan de manera contundente que no es el contenido de las revelaciones teológicas institucionalizadas por la Iglesia Católica (aún con lo eficientes que muestran ser sus mecanismos de evangelización), lo que por sí mismo adquiere la capacidad de constituirse en referentes esenciales para cimentar la formación de la cosmovisión de sus fieles; sino que en ello también intervienen, quizás en un mismo nivel de alcance, múltiples procesos psicológicos que resultan en actos interpretativos personales de aquellos dogmas, para en su conjunto, orientar el actuar de los individuos.

Asimismo, puede sostenerse que al incluir la religión católica profundos simbolismos asociados con el tema de la muerte como parte sustancial de sus doctrinas, y formando alrededor de ella un complejo entramado sobre el cual construye su propia identidad; las concepciones y significados que de la muerte y la vida se forman sus fieles, en efecto inciden en la configuración de su identidad a nivel personal (mediando en ello, como se mencionó, procesos subjetivos particulares).

Y es que, de un modo evidente, a lo largo de la Historia de Vida se observa la forma en que las creencias albergadas por la narradora en relación con la muerte y los principios teológicos asociados a ella, son recurrentemente reinterpretadas para orientar y dar sentido a su vida en distintos ámbitos, no sólo en lo tocante a lo religioso; penetrando en la conformación de su identidad.

Ahora bien, antes de finalizar esta exposición, es de suma relevancia recordar que aun cuando el trabajo ha girado en torno a la historia de vida de una narradora, las conclusiones derivadas de éste, pueden ser aplicadas para esbozar una representación global de lo que ocurre en la apropiación, significación y aplicación de los contenidos de la fe católica por parte de sus creyentes; lo anterior, en virtud de que como se reconoció en el planteamiento de las premisas epistemológicas que sustentan la metodología utilizada, la comprensión de la subjetividad de un individuo operada en su historia personal, se constituye en una vía para conocer la realidad social de la que forma parte.

Sin embargo, al mismo tiempo, habrá de admitirse que el tratamiento de un tema de tal trascendencia para la comprensión de los distintos procesos que tienen lugar en la conformación de sociedades e individuos, requiere de ser continuado, para lograr reconocerlo en toda su magnitud y complejidad; siendo éste, apenas un humilde aporte para avanzar en dicha tarea, desde una disciplina que requiere incluso de adoptarlo como un genuino objeto de estudio.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves Lozano, Jorge E. (1999). Un enfoque metodológico de las historias de vida. *Proposiciones*, 29, 45-51, http://www.sitiosur.cl/publicaciones/Revista_Proposiciones/PROP-29/13ACEVES.DOC
- Apud, Ismael. (2009). Racionalismo y secularidad. La religión desde la teoría antropológica, Freud y Nietzsche, http://letrasuruguay.espaciolatino.com/apud/racionalismo_y_secularidad.htm
- Apud, Ismael. (2011). Magia, ciencia y religión en Antropología Social. De Tylor a Levi-Strauss. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 30, <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/30/ismaelapud.pdf>
- Arfuch, Leonor. (2010). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. pp. 203-246.
- Avendaño Amador, César R. (1999). *Psicología y religión: tensiones y tentaciones*. Bogotá: Ediciones Kairós - UNAM Campus Iztacala.
- Beltrán Celi, William Mauricio. (2007). La sociología de la religión: una revisión del estado del arte. En Beltrán, Celi, William Mauricio y Tejeiro, Clemencia, *Creer y Poder Hoy*, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 75-94, <http://www.bdigital.unal.edu.co/7941/1/williammauriciobeltran.20072.pdf>
- Berger, Peter L. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairos.
- Berger, Peter L. (2005). Pluralismo global y religión. *Estudios Públicos*, 98, 5-18, www.cepchile.cl/%2Fdms%2Farchivo_3532_1761%2Fr98_berger_pluralismo_global.pdf

- Bertaux, Daniel. (2011). El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. *Acta Sociológica*, 56, 61-93, [http://www.revistas.unam.mx/index.php /ras/article/view/29458](http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras/article/view/29458)
- Bourdieu, Pierre. (1999). Una interpretación de la sociología de la religión de Max Weber. En Bourdieu, P. *Intelectuales, Política y Poder*. Buenos Aires: Eudeba. pp. 43-63.
- Bourdieu, Pierre. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, XXVII, 29-83, <http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Pierre%20Bourdieu.pdf>
- Ceballos Ramírez, Manuel. (1996). Iglesia católica, estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación. *Revista Frontera Norte*, 8, 15, 91-106, http://www2.colef.mx/FronteraNorte/articulos/FN15/4f15_Iglesia_catolica_Estado_y_sociedad_en_Mexico.pdf
- Cornejo, Marcela. (2006). El Enfoque Biográfico: trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas. *Psykhe*, Vol. 15, No. 1, 95-106, http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S071822282006000100008&script=sci_arttext
- Cornejo, Marcela, Mendoza Francisca y Rojas Rodrigo. (2008). La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico. *Psykhe*, 17, 1, 29-39, <http://www.scielo.cl/pdf/psykhe/v17n1/art04.pdf>
- Correa, L. Rosario. (1999). La aproximación biográfica como una opción epistemológica, ética y metodológica. *Proposiciones*, 29, 35-44, http://www.sitiosur.cl/publicaciones/Revista_Proposiciones/PROP29/12CORREA.DOC

De Gaulejac, Vincent. (1999). Historias de vida y sociología clínica. *Proposiciones*, 29, 89-102, http://www.sitiosur.cl/publicaciones/Revista_Proposiciones/PROP-29/15GAULEJAC. DOC

De la Torre, Renée. (2005). El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical. *Revista Universidad de Guadalajara, Dossier Pierre Bourdieu. Intelectual del siglo XX*, <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug-24/bourdieu5.html>

Durkheim, Emile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal Editor.

Espinosa, Mariana Esther. (2010). Pierre Bourdieu y el hecho social religioso. Análisis de su obra y apropiaciones desde el trabajo histórico y etnográfico. *Trabajo y Sociedad*, XIV, 15, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S151468712010000200008&script=sci_arttext

Estruch, Joan. (1973). Peter L. Berger. Para una teoría sociológica de la religión. *Papers Revista de Sociología*, 1, 184-187, <http://www.raco.cat/index.php/Papers/article/view/24488>

Franca-Tarragó. (2008). *Psicología de la Experiencia Religiosa*. México: Prensa Médica Latinoamericana. Cap. 2.

Freud, Sigmund. (1967). *Tótem y tabú*. México: Alianza.

Freud, Sigmund. (2001) *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Madrid: Alianza.

Freud, Sigmund. (2002). *El porvenir de una ilusión*. Barcelona: RBA Coleccionables.

Fromm, Erich. (1984). *El dogma de Cristo*. México: Paidós.

Fromm, Erich. (1990). *Psicoanálisis y religión*. México: Nueva Imagen.

García Chiang, Armando. (2004). Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, VIII, 168, <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-168.htm>

García Chiang, Armando. (2007). De la década de los ochenta al primer lustro del Siglo XXI. Panorama de los estudios sobre lo religioso en México. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, XII, 745, <http://www.ub.edu/geo-crit/b3w-745.htm>

Garma Navarro, Carlos. (1997). Perspectivas en la investigación de la religión. *Revista Nueva Antropología*, XV, 051, 105-117, <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/159/15905108.pdf>

Girola, Lidia. (1999). Talcott Parsons hoy: el individualismo institucionalizado y las asociaciones. *Revista Sociológica*, 14, 40, 15-34, <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/4002.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Página Oficial, www.inegi.org.mx

James, Williams. (2006). *Las variedades de la experiencia religiosa*. México: Lectorum.

Jung, Carl Gustav. (1994). *Psicología y religión*. México: Paidós.

Kornblit, Ana Lía. (2007). *Metodologías cualitativas en Ciencias Sociales: modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 15-33.

- Krause, Mariane. (1995). La investigación cualitativa: un campo de posibilidades y desafíos. *Revista Temas de Educación*, 7, 19-39, <http://es.scribd.com/doc/7061393/Krause-M>
- Martín Huete, Felipe. (2010). Antropología teológica y teología inductiva en Peter L. Berger. La teologización de la conciencia moderna. *Veritas*, 22, 205-225, <http://www.scielo.cl/pdf/veritas/n22/art09.pdf>
- Moreno, Alejandro. (1987). El método de la historia de vida. En Martínez Miguel (compilador), *Comportamiento Humano. Nuevos métodos de investigación*. México: Trillas. pp. 241-266.
- Moreno, Alejandro. (2003). Historias de Vida e Investigación, <http://prof.usb.ve/miguelm/historiasdevida.html>
- Mueller, F. L. (1992). *La psicología contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 33-45.
- O'dea, Thomas. (1978). *Sociología de la religión*. México: Trillas. pp. 72-79.
- Parker, Cristian. (1995). La Sociología de la religión y la modernidad: Por una revisión crítica de las categorías durkhenianas desde América Latina. *Revista Sociología y Religión*, 13, <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociadadyreligion/sr13/sr13parker.pdf>
- Pérez Ramírez, Salvador. (2010). Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa. *Revista Frontera Norte*, 22, 44, <http://www.scielo.org.mx/pdf/fn/v22n44/v22n44a12.pdf>
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), redinvestigareligionmexico.blogspot.com

- Robertson, Roland. (1980). *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 428-447.
- Rodríguez Zamora, José Miguel. (1986). Max Weber, sociología de la religión. *Revista de Ciencias Sociales*. <http://www.revistaciencias-sociales.ucr.ac.cr/resena-max-weber-sociologia-de-la-religion/>
- Saler, Benson. (1997). E. B. Tylor and the Anthropology of Religion. *Marburg Journal of Religion*, 2, 1, <http://archiv.ub.uni-marburg.de/mjr/pdf/1997/saler1997.pdf>
- Sánchez Cárdenas, Julio. (2002). Antropología, cultura y religión. *Focus*, 1, 1, http://focus.bayamon.inter.edu/a1_n1/Juliofin.pdf
- Sharif Kovalskys, Dariela. (2005). La identidad de género en tiempos de cambio: una aproximación desde los relatos de vida. *Psykhé*, 14, 2, 19-32, http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S07182282005000200002&script=sci_arttext
- Suárez, Hugo José. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria, *Relaciones*, XXVII, 18-27, <http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Hugo%20Jose%20Suarez.pdf>
- Talcott Parsons. (2006). *Christianity and Modern Industrial Society*. http://books.google.com.mx/books/about/Christianity_and_Modern_Industrial_Socie.html?id=0qK1kwEACAAJ&redir_esc=y
- Tomasini Bassols, Alejandro. (2011). La religión en México: 1960-2010. www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/ENSAYOS/Religion.pdf
- Udis-Kessler, Amanda. (2001). *Marx and Weber on Religion*. http://web-grin.nell.edu/courses/soc/f01/soc295-02/marx_weber.html

Viqueira, Johán Vicente. (1975). La psicología de W. James (1842-1911), en *idem.*, *La psicología contemporánea*. México: Torre de Babel. Cap 5.

Weber, Max. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Santillana. pp. 5-38, 73-93.

Weber, Max. (2009). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.