

## Un punto de vista psicológico sobre religiosidad popular

Por Andrés TORNOS\*

### Notas preliminares.

Para que una cuestión pueda estudiarse con enfoque psicológico, esa cuestión tiene que definirse con cierta exactitud. Y por eso, para presentar aquí un enfoque psicológico sobre religiosidad popular, habría que empezar por aclarar qué clase de cuestión o de cuestiones se plantean al interrogarse sobre ella.

Ante todo está la explicación del hecho mismo: ¿en qué consiste la religiosidad popular?

Esta pregunta, si es que tiene una respuesta psicológica, es la última que puede contestar un psicólogo. No solamente porque él habría de empezar por los casos concretos y particulares, como corresponde a su metodología científico-positiva, sino además, y sobre todo, porque tendría que construir antes un modelo de análisis en que se mostrara significativo u operativo el término mismo de religiosidad popular. O diciéndolo de una forma concreta: no podría pronunciarse sobre religiosidad popular en general sin antes aclararse sobre la aparición y funcionamiento de la religiosidad popular en diversas sociedades, tiempos, ambientes culturales; pero, además, antes de hablar sobre las diversas formas de aparición y funcionamiento de la religiosidad popular, tendría que disponer de un conjunto organizado de variables, en relación con las cuales pudiera concretar algo del papel que desempeña la masa de conductas o actitudes que pretenden llamarse religiosidad popular.

Todo esto parece demasiado prolijo. Y sin embargo no es todo. Porque si quiere relacionarse la religiosidad popular con otras variables conductuales, sean, por ejemplo, actitudes, estereotipos, motivaciones, formas de interacción grupal, etc., hay que delimitar en alguna forma qué es lo que llamamos religiosidad popular: ¿es un conjunto de creencias? ¿Son unas prácticas rituales? ¿Son unas actitudes o formas de motivarse? ¿Es todo esto a la vez? ¿Se la puede mirar, más convenientemente, como a un sistema de roles?

---

\* Profesor en la Universidad Comillas.

## A. TORNOS

Tenemos, pues, tres cuestiones de método, cuyo tratamiento es imprescindible para hablar psicológicamente de religiosidad popular: una delimitación inicial de lo que se comprende bajo su nombre, unas hipótesis teóricas sobre los cuadros de interacción de variables en que puede ella intervenir, y una masa de datos concretos, a partir de los cuales puedan construirse los conceptos generales y las leyes de funcionamiento que aporten luz en el tema.

En realidad estas cuestiones no son independientes entre sí. Cualquier delimitación inicial se hace dentro de un contexto y de este contexto van a tomarse las variables con las que se relacionará la religión popular. En cuanto a los datos que obtendremos estudiando empíricamente la relación que media entre la religión popular y las variables de que depende o en las que influye, datos con que construiremos la definición científica y operativa de la misma religión popular, se corresponden paralelamente a los aspectos no científicos que han podido llamar inicialmente nuestra atención y nos han llevado a plantear el tema en su contexto cercano.

Esto apunta hacia la condición misma del saber psicológico, idéntico en su movimiento al de otros saberes experienciales: no tiene en realidad un acabamiento definitivo ni un comienzo indiscutible, sino que llega siempre a conclusiones aclarativas de los conceptos provisionales con que empezó, teniendo que replantear entonces los propios inicios y mejorar sus planteamientos, para obtener conclusiones más exactas. Y vuelta a empezar.

Quiero tener esto en cuenta para todas las reflexiones que voy a exponer. No pasarán de indicar algunos principios básicos. Y su valor operativo sólo podría corroborarse o rebatirse aplicándolos a una investigación experimental. Dividiré mi escrito en dos partes: la primera se referirá a la trayectoria de los estudios psicológicos sobre la religión en general y sobre religiosidad popular en particular, puesto que es partiendo de ellos como puede venir a decirse algo psicológicamente comprensible. En la segunda intentaré esquemáticamente: a) precisar el modelo teórico de las variables por relación a las cuales parece más definible y estudiable la religiosidad popular, desde un punto de vista psicológico; b) delimitar, en base a lo anterior, un concepto psicológicamente operativo de la religiosidad popular; c) enumerar, teniendo en cuenta lo anterior, algunas conclusiones y problemas referentes a la actual religiosidad popular, tal como ésta puede visualizarse desde el campo de la psicología.

### **Trayectoria de los estudios psicológicos sobre religión.**

Desde el primer momento quiero subrayar que lo poco que actualmente se trabaja en psicología de la religión, se profesa y pretende metafísicamente neutral. Esto no quiere decir que se afirme la posibilidad de una psicología absolutamente neutral y objetiva, sino algo mucho más sencillo y cercano: que a la psicología actual no le interesan los trabajos explícitamente orientados a decidir si la religión en general es falsa o verdadera, mala o buena, sana o enferma, etc.; todo esto lo percibiríamos

los psicólogos como moralizador y metafísico. Y también nos parecería metafísica y moralizadora la cuestión de si es imposible una psicología absolutamente neutral.

Desde hace algo más de cien años los psicólogos han ido concretándose más y más en estudiar conductas, en vez de cosas o entidades psíquicas. Y para estudiar cualquier tema, también el de religiosidad popular, tienen hoy que abordarlo por el lado en que se reduce a conductas o tiene que ver con ellas.

Pero están lejos los tiempos en que se daba por cosa fácil el establecer las unidades de conducta que podían servir de base para cada estudio. En el nivel del conocimiento hubo de superarse muy pronto la utilización única de la sensación simple como unidad de análisis, porque las percepciones de movimientos, formas y colores, impusieron en seguida la consideración de conjuntos o *gestalts* mucho más complejas. En el campo de lo tendencial perdió muy pronto interés el estudio del llamado acto de voluntad; incluso el de las necesidades psíquicas e impulsos sueltos; pues se impuso la consideración de motivaciones, actitudes y formaciones del inconsciente. Para la investigación de acciones y reacciones corporales hubo que desbordar las nociones primitivas de reflejos condicionados e incondicionados, hacia planteamientos sobre complejas secuencias de respuestas operantes y ejecución de roles. Y la misma noción de estímulo se ensanchó hasta comprender los patrones estimulantes y situaciones enteras.

Todo esto ha repercutido en el estudio psicológico de las conductas religiosas. Un tiempo se centró en unidades de análisis reducidas y aisladas, por ejemplo actos rituales, experiencias místicas o extraordinarias, vivencias de conversión, creencias, representaciones de la fantasía... Hoy tienden a particularizarse las cuestiones a la vez que se amplían las unidades de análisis y los enfoques: afiliación religiosa y salud mental, simbólica del inconsciente y religión, personalidad autoritaria y práctica religiosa, ideas parentales e interpretación de la fe...

El vuelco ocurrido para que llegara este cambio, ha sido enorme. De una psicología centrada predominantemente en actos, estudiados en sí mismos a base de datos de la conducta individual, se ha pasado a una psicología centrada en procesos y estructuras, muchas veces investigada desde el acontecer grupal. Como todo esto puede estudiarse dentro de contextos cualitativamente muy distintos y extensivamente mayores o menores, ha venido a ser inevitable que se resuelvan, conforme a lo que se desee saber, las dos cuestiones de método que arriba se apuntaron: la elección del contexto conveniente para que un determinado proceso resulte bien visible y la utilización acertada de unidades de análisis, que se correspondan con el contexto y con las posibilidades de investigación. Diciéndolo a través de ejemplos: lo mismo que la situación de psicoanálisis es el contexto en que pueden salir a luz las configuraciones del inconsciente, que se hacen impenetrables en las condiciones normales de introspección o en el laboratorio psicológico convencional, la práctica sociolitérgica es el contexto en que pueden aparecer los roles religiosos con los que uno se identifica, que no se perciben inquiriendo sobre vivencias sueltas. Y lo mismo que en el proceso psicoanalítico se requiere un tiempo para que vayan tomando forma y sur-

## A. TORNOS

giendo a luz las verdaderas defensas y las estructuras más profundas, también puede ocurrir que importantes cualificaciones de la conducta religiosa solamente aparezcan cuando dicha conducta se considere en una secuencia temporal relativamente dilatada. Esta secuencia temporal prolongada será entonces la unidad de análisis que hay que tomar, para conseguir una buena comprensión de lo buscado; no bastan las unidades pequeñas de análisis, que son las vivencias sueltas.

¿Cuáles son, pues, los contextos, que la actual psicología prefiere, en base a los resultados de su tradición investigadora, para clarificar las conductas religiosas? ¿Qué unidades de análisis ha encontrado más adecuadas?

Quizás lo más característico es actualmente la tendencia a enfocar la religión como hecho de cultura, en el que existen y del que existen los individuos: absorbiéndola, asimilándola, deformándola, rechazándola, recreándola, circundándola, etc., etc. Esto supone que implícitamente se afirma la necesidad de considerar un contexto social e histórico bastante amplio para la comprensión de las conductas religiosas. La cosa se nos hace fácilmente aceptable si consideramos, por ejemplo, lo distinto que era participar en unos ejercicios espirituales hacia el año 1955 (cuando en toda España las mismas empresas los organizaban y concedían los días libres necesarios, sin detrimento del sueldo), y participar en ellos el año 1977.

Este enfoque de la religión como hecho cultural se debió inicialmente, dentro de la psicología, al influjo de Freud. El intento de éste, que pretendía reducir la grandiosidad de las conductas más sublimes a las dimensiones generales de la psicología cotidiana, hubo de buscar y buscar, más allá de sus primeras observaciones sobre el parecido de algunas prácticas rituales y algunas conductas obsesivas. Solamente con el montaje de las hipótesis de Totem y Tabú, sobre los orígenes de las ideas sociales y morales, tuvo la sensación de haber encontrado un marco de referencias que permitiera comprender la lógica de lo religioso. Y ya nunca lo abandonó, ni siquiera cuando en "El Porvenir de una Ilusión" concibió unos planteamientos no edipianos para explicarla, en divergencia con todo el resto de sus publicaciones.

Cuando Allport y Fromm, en medio de la marea religiosa de la postguerra, divulgaron un planteamiento psicológico abierto y positivo para la religión, había consolidado ésta su inclusión entre las dimensiones culturales por las que el hombre se refiere al cosmos y al total de la historia. Aunque esa referencia pudiera adquirir connotaciones defensivas o negativas en las religiones cerradas. La sombra de la obra de Bergson sobre "Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión" había dado lugar a una reelaboración psicológica.

Estas orientaciones derivaban hacia el ensayo cosmovisional y casi confesional. Entre tanto iba siendo conocida la obra de Adorno sobre "la Personalidad Autoritaria" y sus análisis de la alta correlación entre estas personalidades y la mentalidad religiosa. Pero también había tenido lugar el *boom* de la psicología social, no poco relacionado con el movimiento de relaciones humanas de la empresa norteamericana.

## RELIGIOSIDAD POPULAR: PSICOLOGIA

na. Estructuras de grupos, roles, aprendizaje y cambio de roles, teoría de actitudes, se investigan y desarrollan febrilmente.

A los pocos psicólogos que siguen estudiando la conducta religiosa tienden a no bastarles las descripciones y análisis recibido. Este era bueno para explicar la distribución de las cargas pulsionales, la dinámica del inconsciente, los mecanismos de defensa... Pero nos quedaríamos cortos, tras el hallazgo del valor metodológico del estudio de los grupos, si no pasáramos más allá de aquel psicoanálisis. ¿Cómo surge lo religioso en los grupos concretos de hoy? ¿Cómo evoluciona?

Se produce un reencuentro de la antigua psicología del aprendizaje y del esquema estímulo-respuesta, pero con importantes cambios. Ahora se subraya que el individuo, en cuanto adiestrado en lo religioso por repetición de actos o con reforzamiento de ellos por satisfacciones provenientes del ambiente, está siempre asimilándose a ese mismo ambiente o resistiéndose a él, está adquiriendo un sitio y una función en su medio; autodefiniéndose y haciendo que otros le definan, en relación con categorías y estimaciones previamente existentes en el medio social. El niño que reza y el hombre que deja de ir a Misa o continúa yendo, están realizando conductas que caracterizan a su manera de encuadrarse en el grupo familiar y en el medio religioso o irreligioso en que viven.

Pero también el que se pregunta sobre la fe y la religión, o tiene experiencias límite, o se entrega a acciones militantes, concibe normalmente lo que hace y no hace, con relación a la sistemática social de las significaciones. Esto bastaría ya para construir un enfoque psicosocial de la conducta religiosa, aun cuando puedan aportarse casos especiales, en que lo secretamente originario puede prevalecer sobre lo social y grupalmente configurado. Y, construido dicho enfoque, los mismo casos de originalidad religiosa se interpretarán, más o menos acertadamente, como cuestiones en alguna dinámica de un grupo.

Adopción de roles; adquisición y desintegración de una determinada identidad social, con sus características; participación o resistencias ante la ideología de ambientes propios y ajenos; fenómenos de referencia y pertenencia a grupos... todo esto tenderá a cuestionarse al tratar de cualquier postura, práctica, creencias religiosas.

Esta es, más o menos, la orientación de los buenos estudios sobre conducta religiosa, en el ambiente de la actual psicología.

### **Psicología y religiosidad popular.**

Correspondería ahora describir, más en concreto, la situación de los trabajos sobre religiosidad popular. Creo que se pueden resumir en dos palabras: no existen. Al psicólogo toda religión le parece, eso sí, cultural; pero, puesto a clasificar esos sistemas de conductas culturales que son las religiones, creo que casi nunca llegaría a dividirlos en populares y no populares. Ante todo, por falta de interés.

## A. TORNOS

Esta falta de interés es relativamente fácil de entender. Desde el momento que la religión se concibe como hecho de cultura y personalidad, socialmente configurado, las divisiones que al psicólogo le interesan son las que se refieren a la religión sana y neurótica, autoritaria y creativa, introversiva y extroversiva, angustiante y defensiva; quizás inclusive la religión liberadora y opresora. Por otro lado, le interesan al psicólogo las divisiones según edades y sexos, según niveles de capacidad y preparación intelectual, según caracteres y temperamentos; últimamente también le interesan las formas de religiosidad según roles y funciones sociales, según funcionalidad y disfuncionalidad social en general.

Pero contraponer lo popular y lo no popular carece, hasta ahora, del estatuto de una cuestión científico-psicológica, aunque tal vez sea científico-política y pastoral. Careciendo de este estatuto, no ha suscitado el interés de los psicólogos.

Si no hay interés por la contraposición popular-no popular, es lógico que no exista un *consensus* psicológico sobre los rasgos indicativos de la religión popular, que servirían para hacer una definición o demarcación de lo que podría o querría aportar un psicólogo en el tema. Pues sin saber cómo aparece y actúa en su campo la religión popular, él apenas puede hacer otra cosa que formular preguntas.

### a) Modelo teórico para un encuadramiento psicológico de la religión popular.

Un tal encuadramiento debería relacionar a las conductas religioso-populares con las estructuras culturales en que subsisten; además, convendría que tomara como unidades de análisis las que se utilizan para el estudio de grupos, porque es en éstos donde lo popular se manifiesta adecuadamente.

En cuanto a *las estructuras culturales*, enumeraría los siguientes puntos de vista:

1) Para articular el mundo de la cultura, situando en él la religiosidad popular, no basta con diferenciar grupos que saben menos y grupos que saben más; porque la cultura no consiste en saber cosas.

2) Tampoco basta con diferenciar los que racionalizan menos de los que racionalizan más, porque el concepto psicológico de racionalización se refiere a un mecanismo de autojustificación que actúa en todos los grupos y es en este sentido como se ha mostrado operativo.

3) El psicólogo procuraría definir con indicadores empíricos las clases de racionalidad que existen en una cultura dada y en las contrastantes con ella. Pretendería que esas clases de racionalidad fueran religiosamente discriminativas, en relación con los problemas de fondo que se quiera investigar.

4) Probablemente pondría del lado de lo no popular varias formas de racionalidad que caracterizan a las élites más importantes (académica, económica, política, estética...).

5) Llamaría populares a las formas de religión que no se autointerpretan con arreglo a esas formas de racionalidad; pero eso no le bastaría.

6) Tendría que tener en cuenta el trasfondo de las preocupaciones que llevan a ocuparse de la religiosidad popular. Si lo que se quiere es esgrimir el interés por defender una cierta religiosidad popular para promover ocultamente posiciones o presiones de otro orden, el psicólogo tendría que redefinir y analizar, en su nivel psicológico, los grupos, intereses e ideologías que intervienen en el funcionamiento y percepción de los conjuntos de significación que constituyen, al nivel cultural, el substrato de las conductas religioso-populares.

En cuanto a las *unidades de análisis* con cuyo examen trabajaría bien un psicólogo para clarificar las conductas religioso-populares, tengo los siguientes puntos de vista:

1) Si hay una religiosidad popular, su existencia tiene que reflejarse en referencias y pertenencias a grupos (vg.: cofradías para organización de procesiones, audiencias de ciertas comunicaciones, participantes en ciertas ceremonias...). Un acercamiento psicológico a la religiosidad popular tendría que encaminarse por el conocimiento de estos grupos.

2) Para que estas pertenencias y referencias tengan un significado psicológicamente válido, tendrían que poder investigarse con indicadores verificables.

3) Delimitados los grupos más o menos difusos en que se concreta el ejercicio de la religiosidad popular, habría que aclarar sus estructuras, liderazgos, roles, objetivos, funciones patentes o latentes, creencias...

#### **b) Definición psicológicamente operativa de la religiosidad popular.**

Una definición es psicológicamente operativa si sirven para caracterizar una conducta relacionándola con variables significativas de su propio nivel científico, de modo que esta interrelación aclare o suscite cuestiones relevantes.

A mi entender, una definición de religiosidad popular dada en términos de grupos, estructuras de grupos, roles y funciones sociales, permitiría un progreso en la interpretación de la lógica de la conducta religiosa, en la interpretación de diversas formas de interacción social e identidad personal que ocurren entre nosotros, en un mejor planteamiento de diversos problemas teológicos y políticos y en aclararnos el actual interés por la religiosidad popular.

No poseo esa definición; pero opino que, si se quiere llegar a ella, habría de irse por los caminos que indico.

## A. TORNOS

### c) Temas para la actual reflexión sobre religiosidad popular.

1) No hay un enfoque psicológico operativamente validado para el estudio de la religiosidad popular.

2) Seguramente daría buen resultado caracterizar lo religioso-popular en base a dos criterios negativos: que sea algo que no se auto-interprete conforme a las racionalidades elitistas más corrientes y que no se construya por referencia a unos cuadros administrativos formalizados (eclesiales o políticos, por ejemplo).

3) El análisis de la religión popular debería iluminar la función que ella desempeña en la interacción de personas y grupos (problema grupos-personalidad) y precisar la parte que le corresponde en el devenir de las imágenes del mundo que se da el hombre para definirse y ser como es (problema cultura-personalidad).

4) El estudio sociológico y el estudio psicológico de la religión están ahora muy entrelazados. Los modelos teóricos de interpretación de variables y el proceso de esclarecimiento de funciones, que pueden hacerse en uno y otro campo, ganarían mucho con un mayor contacto interdisciplinar.

5) Es dudoso que aclaren la división entre lo popular y lo no popular los conceptos de clase y compromiso político, si es que lo popular no se define políticamente. Pero entonces es difícil que la psicología pueda hacer algo con ello: porque un concepto político supone una estructura política de todo el discurso y ésta no se corresponde con la estructura psicológica.

6) Sospecho que el fenómeno de la religiosidad popular tampoco se aclara si se le opone a religión urbana o a religión académica. Cuando se toman unas unidades de análisis adecuadas, aparece el carácter pervasivo de la religiosidad popular, infiltrado en muchos estratos y enclaves sociales.

7) No están nada claros los problemas a que precientíficamente nos referimos cuando empezamos a preguntarnos por la religiosidad popular.