

Michael Argyle

Conducta religiosa



Biblioteca de Ciencia e Historia de las Religiones

PAIDOS

Colección Pocket

1

GRANDES ÉPOCAS E IDEAS DEL PUEBLO JUDÍO

Serie dirigida por

LEO W. SCHWARZ

I. Iejezkel Kaufmann: LA ÉPOCA BÍBLICA. II. Ralph Marcus: LA ÉPOCA HELENÍSTICA. III. Gerson D. Cohen: LA ÉPOCA TALMÚDICA. IV. Abraham S. Halkin: LA ÉPOCA JUDEO-ISLÁMICA. V. Cecil Roth: LA ÉPOCA EUROPEA. VI. Salo W. Baron: LA ÉPOCA MODERNA.

2

Rudolf Bultmann
EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

3

J. Trachtenberg
EL DIABLO Y LOS JUDÍOS

4

Alan Richardson
LA BIBLIA EN LA EDAD
DE LA CIENCIA

5

Louis Dupré
LOS CATÓLICOS Y LA
ANTICONCEPCIÓN

6

Jules Isaac
LAS RAÍCES CRISTIANAS
DEL ANTISEMITISMO

Colección Menor

1

Leo Baeck
LA ESENCIA DEL JUDAÍSMO

2

G. Stephens Spinks
INTRODUCCIÓN A LA PSICO-
LOGÍA DE LA RELIGIÓN

3

Paul Tillich
LA ERA PROTESTANTE

4

Joachim Wach
EL ESTUDIO COMPARADO
DE LAS RELIGIONES

5

Michael Argyle
CONDUCTA RELIGIOSA

6

M. Eliade y J. Kitagawa
METODOLOGÍA
DE LA HISTORIA
DE LAS RELIGIONES

7

Ananda Coomaraswamy
BUDA Y EL EVANGELIO
DEL BUDISMO

Colección Mayor

1

William James
VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

2

A. Loisy
LOS MISTERIOS PAGANOS Y
EL MISTERIO CRISTIANO

3

J. Klausner
JESÚS DE NAZARETH

4

Salo W. Baron
HISTORIA SOCIAL Y RELIGIOSA DEL PUEBLO JUDÍO

5

A. J. Heschel
LOS PROFETAS

Colección Menor

5

MICHAEL ARGYLE

CONDUCTA RELIGIOSA



EDITORIAL PAIDÓS

BUENOS AIRES

Título del original inglés
RELIGIOUS BEHAVIOUR

Publicado por
ROUTLEDGE & KEGAN PAUL
Londres

(International Library of Sociology and Social Reconstruction)

Versión castellana
MÁXIMO SIMINOVICH

1a. edición, 1966

Supervisión
MARSHALL T. MEYER

Para

Miranda, Nicholas y Rosalind

Impreso en la República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley N° 11.723
© Copyright de todas las ediciones en castellano by

EDITORIAL PAIDÓS

S. A. I. C. F.

Í N D I C E

PREFACIO	Págs. 9
I. PSICOLOGÍA Y RELIGIÓN	11
II. MEDICIONES E ÍNDICES	15
III. ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LOS DATOS	23
Estudios estadísticos versus estudios individuales (23). Diseños de investigación (26). Significación estadística (28). Extensión y forma de la relación (31). La generalidad de los resultados (33). Interpretación causal (34).	
IV. ACTIVIDAD RELIGIOSA EN GRAN BRETAÑA Y LOS EE. UU., 1900-1957	38
Gran Bretaña (38). Estados Unidos de Norteamérica (44). Comparación de la actividad religiosa en Gran Bretaña y EE. UU. (52).	
V. FACTORES AMBIENTALES	58
Actitudes de los padres (58). Influencias educacionales (62). Afiliación a grupos sociales (67). Experiencia bélica (71). Reuniones evangelistas (74).	
VI. RELIGIÓN Y EDAD	82
Niñez (3-10) (83). Adolescencia (10-18) (84). Adultos jóvenes (18-30) (91). Adultos mayores (después de los 30 años) (93).	
VII. DIFERENCIAS ENTRE LOS SEXOS	97
Diferencias entre los sexos según distintos criterios (97). Diferencias según el sexo en distintas sectas (103).	
VIII. DIFERENCIAS INDIVIDUALES EN LOS RASGOS DE PERSONALIDAD Y LAS ACTITUDES	108
Actitudes políticas (109). Prejuicio racial (112). Sugestionabilidad (114). Autoritarismo (117). Inteligencia y rendimiento (123). Delincuencia y suicidio (128).	
IX. RELIGIÓN Y PERTURBACIÓN MENTAL	134
Neurosis (135). Psicosis (141). Trastornos mentales en los líderes religiosos (144). "Psicosis experimental" provocada por drogas (147).	

X. SEXO Y MATRIMONIO	158
Actividad sexual (158). Status marital (161). Adaptación marital (162). Actitudes sexuales (164).	
XI. FACTORES SOCIOLÓGICOS	168
Clase social (168). Grupos minoritarios (174). Diferencias urbano-rurales (175). Desorganización social (176). Prosperidad económica (178).	
XII. TEORÍAS DE LA CONDUCTA Y LA CREENCIA RELIGIOSAS	182
Introducción (182). Teoría del aprendizaje social (186). La religión como respuesta a la frustración (188). Religión y conflicto (199). La teoría de que Dios es una figura paternal imaginaria (208). La teoría de las neurosis obsesiva (211). Teorías de la necesidad cognitiva (215). Teorías fisiológicas (219). Conclusión (222).	
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	229

PREFACIO

ESTE libro es un estudio de la psicología social de la religión en Gran Bretaña y Estados Unidos, desde 1900. He tratado de establecer una base de hechos empíricos firmes recurriendo a una variedad de fuentes estadísticas, tales como registros de iglesias, reseñas sociales y estudios psicométricos. Estos datos revelan cómo la conducta y la creencia religiosas varían según los factores de personalidad, la edad y el sexo, las experiencias ambientales, las clases sociales y otras variables. Se hizo entonces un intento de poner a prueba, utilizando esos hallazgos, diversas teorías psicoanalíticas y otras sobre la religión.

Estoy profundamente agradecido a las siguientes personas por haber leído y criticado diversos capítulos: John Annett, Instituto de Psicología Experimental, Oxford; Reverendo Geoffrey Beck, ministro de la Iglesia Congregacional de Summer-town, Oxford; David Butler, miembro del Nuffield College, Oxford; Roy Davis, profesor de psicología, Oxford; B. A. Farrell, profesor de filosofía, Oxford; Dr. Max Grünhut, profesor de criminología, Oxford; Dr. Harry Kay, profesor de psicología experimental, Oxford; Dr. John Mogey, profesor de sociología, Oxford; R. C. Oldfield, profesor de psicología, Oxford; Dr. A. N. Oppenheim, profesor de psicología, Escuela de Economía de Londres; Dr. Christopher Ounsted, psiquiatra de niños, Park Hospital, Oxford; Harold Solomon, Instituto de Psicología Experimental, Oxford; Dr. R. H. Thouless, profesor de psicología educacional, Cambridge; Dr. Michel Treisman, Instituto de Psicología Experimental, Oxford.

También han sido una gran ayuda las sugerencias y críticas de mis alumnos y de las numerosas personas que intervinieron en los debates durante las conferencias que pronuncié sobre estos temas. Debo agradecer también a Janet Burnett-Brown por haber dactilografiado los sucesivos borradores.

Las personas que enumero a continuación han tenido la gentileza de proporcionarme estadísticas, informaciones y datos: Dr. Max K. Adler, Departamento de Investigaciones, Odham's Press Ltd.; Norman Bailey, profesor de biometría, Oxford; Dr. Henry Durant y William Gregory, Instituto Británico de Opinión Pública; N. J. W. Hagger, Junta Central de Finanzas de la Iglesia de Inglaterra; Dr. E. H. Hare, Hospital Maudsley; K. E. Hyde, profesor de educación, Universidad de Birmingham; Dr. Benson Y. Landis, Oficina de Investigación e Inspección, Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo, EE. UU.; Dr. G. E. Lenski, profesor adjunto de psicología, Universidad de Michigan; Harold Lydall, director de investigaciones, Instituto de Estadística, Oxford; Dr. Jack L. Michael, Departamento de Psicología, Universidad de California, Los Angeles; Dr. Erik Routley, Mansfield College, Oxford; Dr. Hannah Steinberg, profesor de psicología y farmacología, University College, Londres; Canón. Mervyn Stockwood, vicario de la Gran Iglesia Santa María, Cambridge; Robert Stokes, Junta de Información de la Iglesia, Westminster; Dr. G. E. Swanson, profesor adjunto de psicología, Universidad de Michigan; Reverendo Dr. A. R. Vine, secretario general del Consejo Federal de la Iglesia Libre; A. T. Welford, Miembro del St. John's College, Cambridge.

MICHAEL ARGYLE

CAPÍTULO I

PSICOLOGÍA Y RELIGIÓN

MUCHOS INVESTIGADORES que me han precedido en este campo han combinado el interés en la psicología de la religión con el deseo de apoyar, o más comúnmente de atacar, la religión. Los lectores de sus obras han quedado reconfortados o inquietos, según el enfoque que adoptaba el autor. El público a quien he hablado de estos temas se ha interesado más frecuentemente por las consecuencias religiosas de los descubrimientos que por los descubrimientos mismos. Esto es bastante absurdo; los psicólogos no son más expertos en lo que atañe a la existencia de Dios que los teólogos en la teoría del aprendizaje o los críticos de arte en la naturaleza del átomo. Los psicólogos se han apartado de su cometido específico: descubrir las generalizaciones empíricas o las leyes que rigen las creencias, conducta y experiencias religiosas, a la vez que encontrar las teorías o los mecanismos que expliquen estas leyes. Las creencias del psicólogo no pueden afectar sus observaciones, a menos que engañe, de manera que no existe una clase especial de psicólogo, el "psicólogo cristiano", que sería simplemente un psicólogo que tiene ciertas creencias. Quien esté interesado en las creencias de los psicólogos puede consultar la página 66, donde se dan los porcentajes de psicólogos y otros científicos que sustentan diversas creencias.

Hay dos clases muy diferentes de problemas relativos a la religión. El psicólogo y el sociólogo científicos se dedican sola-

mente a estudiar las causas o condiciones empíricas de los fenómenos religiosos. No se ocupan de los problemas referentes a la verdad de las creencias, la validez de las experiencias o la utilidad de los rituales; éstos son problemas que incumben a los teólogos. Con esta división del trabajo el tema podría estar bien fundamentado. Sin embargo, algunos psicólogos, por ejemplo Leuba (1925), pensaron que al demostrar que los fenómenos religiosos obedecían a causas naturales probaban que las creencias religiosas carecían de fundamento. Son muchos los que se inclinan a hacer tal inferencia. Hay algunos casos paralelos en los que es más fácil deslindar los problemas relativos a las causas de los problemas relativos a la veracidad de las creencias — como por ejemplo la creencia de que los negros son menos inteligentes que los blancos—. Se conocen algunas de las condiciones causales que provocan esta creencia, pero esto nada nos dice en cuanto a la exactitud de la misma. Investigaciones de tipo muy diferente han suministrado testimonios con respecto al segundo problema. En el caso mencionado la creencia es empíricamente verificable, mientras que las creencias religiosas no pueden verificarse de una manera directa. Farrell (1955) sugirió que éstas son más similares a la creencia en las hadas, y en este caso se abandona la creencia por una explicación causal de la misma, porque no hay otros fundamentos. Sin embargo, una persona religiosa alegaría que *hay* otros fundamentos para las creencias religiosas; en este caso se parecen más a la primera clase de creencia mencionada, y el descubrimiento de las causas es ajeno a consideraciones de verdad o falsedad.

La mayor parte del material de esta obra se refiere a las diferencias individuales entre los hombres, en lo que atañe a actividades religiosas. Es sabido que algunas personas son religiosas y otras no, y que la gente es religiosa de distintas maneras. Nuestro trabajo ha consistido en sistematizar estas diferencias individuales. Podrían darse muchas interpretaciones teológicas del hecho de que hay diferencias individuales en la

religión, pero es difícil captar cómo puede afectar al problema reducirlas a generalizaciones empíricas.

Se supone comúnmente que la conducta humana obedece a leyes, que puede predecirse por medio de leyes psicológicas y ser explicada en términos de procesos psicológicos. En algunos campos de la conducta, las leyes se conocen y las predicciones pueden hacerse realmente. Sin embargo, cunde la alarma cuando se aplica el mismo procedimiento a los fenómenos religiosos. ¿Pero alguien ha podido pensar seriamente que las creencias y experiencias religiosas eran una serie de acontecimientos fortuitos, sin relación con causas naturales? Es interesante que muchos de los que creen que las conversiones son realizadas por Dios sin ayuda alguna dispongan que los convertidos potenciales sean expuestos a la máxima presión social, a la persuasión y a factores emocionales.

Como se verá después, si se conocen ciertos antecedentes y se posee alguna información acerca de la personalidad de un sujeto determinado, se podrá predecir con relativa exactitud si frecuentará la iglesia regularmente o no. Supongamos que fuera posible en un futuro cercano dar una explicación psicológica satisfactoria de los principales fenómenos religiosos. Si esto se lograra, ambas partes podrían estar satisfechas. Las personas religiosas podrán decir que éstas son las condiciones necesarias para llegar al conocimiento de Dios; las no religiosas dirán que ésta es la explicación total y que no necesitan hipótesis adicionales. Ambas partes pueden reconocer que sus posiciones son producto de ciertos procesos psicológicos, pero ambas pueden aceptar el conocimiento de estos procesos puesto que se ha llegado al mismo mediante procedimientos científicos.

Los descubrimientos psicológicos pueden influir, sin embargo, de otra manera en nuestra actitud hacia la religión: podría considerarse que algunos resultados empíricos desacreditan la religión. Si por ejemplo se hallase que sólo los lunáticos o los imbéciles tienen creencias religiosas, o que éstas son o fueron producto de la frustración sexual, se consideraría sin lugar a dudas que esto es desfavorable para la religión. Sin embargo,

como lo ha demostrado admirablemente William James, juzgamos el valor de los estados mentales no sobre la base de sus antecedentes orgánicos, sino "porque nos causan un deleite inmediato... o porque creemos que tendrán resultados importantes para nuestra vida" (1902, págs. 7 y sigs.).

Deducimos que la investigación psicológica no puede revelarnos nada acerca de la verdad, validez o utilidad de los fenómenos religiosos: son problemas éstos que deben resolverse de otras maneras. Por el contrario, puede pretenderse que los resultados de este tipo de investigación sean pertinentes para la práctica religiosa. Primero, puede utilizarse la información acerca de las condiciones que favorecen la religiosidad. Quienes desean promover la religión pueden provocar estas condiciones, y otros pueden hacer lo opuesto. Segundo, se han hecho descubrimientos sobre la influencia de la religión en otras dimensiones de la conducta: se ha demostrado por ejemplo cómo las campañas de renovación de la fe aumentan el número de trastornos mentales (si bien reducen el alcoholismo) y que mucha gente de iglesia es reaccionaria en política y tiene prejuicios raciales. Sería deseable que se evitara establecer algunas de estas correlaciones con la religión. Tercero, el conocimiento de las leyes empíricas que rigen la conducta religiosa puede ayudar a comprender fenómenos que son la causa de una inquietud indebida, como los considerables cambios cuantitativos y cualitativos que se producen en la actividad religiosa con la edad, y la elevada proporción de mujeres en algunos grupos religiosos.

CAPÍTULO II

MEDICIONES E ÍNDICES

PARA ESTUDIAR las causas y las correlaciones de cualquier clase de actividad humana es necesario primeramente poder medir o por lo menos calificar esa actividad de alguna manera. Ciertas personas son más religiosas que otras; se requiere alguna escala a lo largo de la cual pueda distribuirse a la gente que es más o menos activa. Además, la actividad y las creencias religiosas de la gente toman formas diferentes, de manera que probablemente se necesitará una cantidad de escalas diferentes. Se puede opinar que ser religioso es un estado complejo que no admite medición. Sin embargo, todo lo que se propone es el uso de índices o criterios mediante los cuales clasificar a la gente como más o menos religiosa, de diversas maneras. Las "medidas" implicadas probablemente no se parecerán a las de las ciencias físicas: la mayoría de las medidas psicológicas se toman en las denominadas escalas ordinales en las que la gente está colocada según un orden de calificación, aunque no se conocen las distancias de escala entre ellos. En este capítulo serán descritos los índices más importantes de actividad religiosa y en cada caso se considerarán dos temas: en qué medida el índice es satisfactorio como criterio de la actividad religiosa, y cuál es el grado de exactitud de la medición, referida a la conducta real, en contraposición a la conducta sobre la cual simplemente se informa.

Ser miembro de la Iglesia es un índice muy empleado. Como

índice es más bien inaceptable porque nos dice muy poco acerca del grado de actividad de una persona o las creencias que tiene. Algunos miembros pueden haber perdido el entusiasmo aunque sigan inscriptos en los registros; otros pueden ser muy entusiastas pero nunca llegan a ser miembros de la iglesia. Se utiliza con frecuencia este índice para el estudio de los cambios que se producen a lo largo del tiempo, ya que se dispone de registros que datan de muchos años atrás. Sin embargo, los criterios para considerar a una persona miembro de la Iglesia tienden a cambiar con el tiempo: en los Estados Unidos, por ejemplo, algunas iglesias ocultaban el aumento de miembros antes de 1936 para evadir los impuestos, mientras que en los primeros años del siglo algunas iglesias protestantes no contaban a los niños y otras ¡ni siquiera a las mujeres! (páginas 44-45). Debe tenerse cuidado al hacer comparaciones entre las sectas, dado que los criterios varían de iglesia a iglesia. La Iglesia Católica sustenta un criterio muy amplio y considera que son miembros de ella todos los bautizados en la fe católica que viven en la zona. La Iglesia Anglicana cuenta a los comulgantes de Pascuas, probablemente varias veces el número de comulgantes de un domingo normal. Otras iglesias protestantes incluyen sólo a los mayores de 13 ó 14 años que por su esfuerzo han sido aceptados como miembros e incluidos en la nómina de la iglesia. Habitualmente, la estadística de los miembros de la Iglesia se estudia mediante los registros, que se basan en los informes de cada clérigo y se publican en los anuarios de cada iglesia. Estos están resumidos en el *Whitaker's Almanack* para Gran Bretaña y en *The Yearbook of American Churches* para EE. UU. Las cifras se remontan hasta 1900 y antes aún. Otro modo de realizar la estadística consiste en interrogar a los integrantes de una muestra de una encuesta social, si son miembros de la iglesia. De este modo se obtienen estimaciones amplias. En 1954, en los EE. UU., el 79 % de los interrogados en una encuesta Gallup declararon ser miembros de la iglesia (Rosten, 1955, pág. 239), mientras que las estadísticas de aquel año totalizaban solamente el 60,3 % (*Anuario*, 1955). Esta últi-

ma cifra alcanzaría aproximadamente al 70 % si se tiene en cuenta que la mayoría de los niños de los protestantes no son considerados como miembros de la iglesia¹. Esto ocurre probablemente porque la gente tiende a exagerar sus actividades religiosas, la asistencia a la iglesia por ejemplo, como veremos más adelante, y porque el término "miembro de la iglesia" es bastante vago y puede confundirse con la asistencia ocasional a la iglesia o con la "afiliación".

La frecuencia de asistencia a la iglesia es otro índice valioso. Comparado con el de ser miembro de la iglesia tiene la ventaja de que es igualmente significativo para diferentes fechas y sectas. Por otra parte, se puede alegar que la Iglesia Católica ejerce mayor presión para la asistencia que otras iglesias. Puede haber gente que simplemente observa las formas externas de la religión para guardar las apariencias o no alterar sus relaciones, pero que carece de creencias o sentimientos religiosos. No puede esperarse que estas personas sean activas en otras formas de culto más privadas, como orar o leer la Biblia. La manera habitual de estudiar la actividad religiosa manifiesta es preguntar a la gente con qué frecuencia concurre a la iglesia. Probablemente convenga ser más específico y preguntarles si fueron a la iglesia el último domingo; una pregunta concreta en estos términos da menos lugar a distorsiones — en una encuesta inglesa (Odham, 1947) se observó que la gente que decía ir a la iglesia "semanalmente" en realidad no asistía siete domingos por año como término medio—. En el caso de la concurrencia a la iglesia también es posible contar la cantidad de gente que asiste a la misma, tarea que realizaron Rowntree y Lavers (1951) en York y High Wycombe, y Stockwood (1953) en Bristol. Desgraciadamente, no disponemos de resultados de entrevistas o encuestas comparables para esas mismas ciudades, pero se realizaron cuatro encuestas nacionales casi simultánea-

¹ Puede suponerse que el 90-95 % de los protestantes norteamericanos tienen más de 13 años (Rosten, ob. cit., pág. 219); si los niños tuviesen la misma tasa que los adultos, el porcentaje de la población que es miembro de la iglesia sería del 70 en vez del 60 %.

mente. Los resultados de los recuentos y de las encuestas se resumen en la Tabla I.

TABLA I. *Asistencia a la Iglesia, declarada y contada*

Gran Bretaña, c. 1950

	<i>Iglesia Anglicana</i>	<i>Católicos Romanos</i>	<i>No con- formistas</i>	<i>Otros</i>	<i>Total</i>
<i>Encuestas Sociales</i>					
Odham (1947) (Gran Bre- taña)	4,25	4,5	3,2	2,4	14,4
B.I.P.O. (1948) (Gran Bre- taña)	5,6	3,0	5,8	1,1	15,5
B.I.P.O. (1957) (Gran Bre- taña)	—	—	—	—	14,0
					14,6
<i>Recuento Directo</i>					
Rowntree (1951) (York)	4,3	4,5	3,9	—	16,7
Rowntree (High Wycombe)	2,2	2,0	5,7	—	9,9
Stockwood (1953) (Bristol)	4,9	—	4,7	—	—
Promedio	3,8	3,25	4,8	—	11,9

Estas cifras son muy difíciles de interpretar. Los *recuentos* de asistencia son probablemente demasiado elevados, ya que son sumas de los cultos matutinos y vespertinos: de acuerdo con los resultados de Odham, el 8 por ciento de la concurrencia se compone de segundas visitas, de manera que el 11,9 % debe reducirse más o menos al 11 %. En segundo lugar, los dos primeros recuentos se realizaron en ciudades pequeñas, que tienen una concurrencia superior al promedio (págs. 175-177). En cambio, los recuentos no incluían la concurrencia a mediados de semana, aunque la pequeña diferencia entre la concurrencia declarada y la concurrencia contada, respecto de los católicos, que van más a la iglesia durante la semana que otros, no concuerda con esto. Parece probable que las encuestas dan un porcentaje mucho mayor de concurrencia de la que hay realmente.

Orar en privado y otras formas de conducta religiosa privada pueden determinarse por la respuesta a la preguntas, pero no convalidarse con las observaciones directas de la conducta. Como índice de actividad genuinamente religiosa este criterio particular es bueno, porque hay menos probabilidad de que interfieran motivos no-religiosos; como índice de medición no es satisfactorio por la imposibilidad de control y la probabilidad de exageración. Lo que se pregunta generalmente es la frecuencia con que se dicen las oraciones; las respuestas pueden resultar más aclaratorias si se pregunta también la duración de esas plegarias. Es difícil interpretar las muy elevadas frecuencias que se declaran — alrededor de 46 % de los ingleses informan que oran diariamente, aunque menos del 15 % concurre semanalmente a la iglesia.

Las actitudes hacia la religión o hacia la iglesia proporcionan otro índice. Se entiende por "actitud" en qué medida una persona es favorable o desfavorable a la organización o serie de prácticas, a juzgar por sus expresiones verbales. Algunos autores emplean el término "actitud" para referirse principalmente a la conducta manifiesta; en este caso las mediciones verbales deben ser convalidadas o controladas con otras más directas. Sin embargo, como las actitudes son invariablemente medidas en mediciones verbales, y como las actitudes medidas de esta manera difieren con frecuencia de la conducta real, conviene probablemente tratarlas independientemente. La objeción que se puede hacer a las actitudes como índice de actividad religiosa es que una persona puede ser muy favorable a la religión sin tener la creencia ni ejercer las prácticas. Hay algunos testimonios de que esto no sucede con frecuencia. La importancia de las actitudes reside en que se han hecho progresos considerables con medios de medición perfeccionados — ésta es una de las formas más eficaces de medición en psicología—. Se emplean comúnmente varios tipos de escala de actitudes; en cada clase se formula una serie de preguntas y de las respuestas puede obtenerse un índice que representa la actitud total del sujeto. Una de las escalas de actitud más conocidas es la que

idearon originalmente Thurstone y Chave (1931) para actitudes hacia la iglesia. Otra escala que se emplea mucho es el cuestionario de valores de Vernon-Allport (Allport y Vernon, 1931) que compara la fuerza relativa del interés en lo religioso, estético, social, político, económico y científico. Como mediciones, las escalas de actitud son superiores al empleo de simples preguntas, pues se ha encontrado que las respuestas a éstas son inestables; al variar ligeramente la forma de la pregunta se han obtenido respuestas muy diferentes. Además, el procedimiento de las escalas de actitud asegura que hay realmente una dimensión psicológica por medir; por ejemplo, si aparecen elevadas correlaciones entre todos los ítems, como en un test de inteligencia, puede suponerse que ésta es una variable de cierto interés psicológico.

Las creencias pueden considerarse como una clase especial de actitud en la cual las proposiciones que se emplean para interrogar al sujeto si está de acuerdo o en desacuerdo son simples proposiciones verificables ("¿hay tigres en la India?"), o tienen similar construcción gramatical, aunque una lógica distinta ("¿hay ángeles en el Cielo?"). Las creencias específicas sólo pueden determinarse formulando simples preguntas y tiene importancia que se empleen las palabras exactas. Es importante que las encuestas no sean comparadas, a menos que el mecanismo de las preguntas sea idéntico. Por el contrario, las mediciones totales del grado en que una persona acepta las creencias religiosas ortodoxas pueden obtenerse mediante la preparación de listas de ítems sobre el modelo de las escalas de actitud. Kirkpatrick (1949) y otros idearon series de ítems para medir la "religiosidad". Éstas consistían en preguntas que abarcaban un amplio campo de creencias convencionales y tenían un elevado grado de validez interna. El empleo de preguntas que no exigen una respuesta categórica puede ser aclaratorio: Gorer (1955), por ejemplo, pedía a los interrogados que describiesen cómo imaginaban la otra vida. Las respuestas a este tipo de preguntas requieren que se las codifique o clasifique antes de poder obtener resultados estadísticos. Esas preguntas también exi-

gen más tiempo para contestarlas. Lo más común es dar una serie de alternativas definidas, aunque ocurre con frecuencia que las personas "complicadas" encuentran difícil concordar con alguna. Leuba (1929) se vio en la imposibilidad de dar algún resultado en aquella parte de su encuesta a eminentes eruditos, que se refería a las creencias de los filósofos porque éstos no podían comprender las preguntas o estar de acuerdo con ninguna de las respuestas. El tipo de pregunta que se formula en la forma siguiente: "¿Cree usted en Dios? *Sí. No. No sé*" puede ser mejorada especificando diferentes formas o grados de creencia. La experiencia previa con preguntas indefinidas puede ser útil para el desarrollo de las alternativas mencionadas. "Dios" significa cosas muy diferentes para diferentes personas, de manera que las categorías demasiado escuetas suelen ser equívocas.

En la investigación se han utilizado también otros índices a los cuales nos referiremos más adelante. *El empleo profesional*, como el de clérigo, empleado de la iglesia, estudiante de teología, etc. puede aceptarse presumiblemente como un buen índice, aunque la psicología de estas personas puede ser distinta de la del adepto entusiasta. *Las experiencias religiosas*, aunque relativamente raras, son de gran interés y algunos creen que tienen mucha importancia. Este índice excluirá por cierto a muchos que son religiosamente activos en otros sentidos. Finalmente hay dos índices sociológicos —*Contribuciones a los fondos de la iglesia* y *Publicaciones de artículos sobre religión*—. El primero, por supuesto, debe ser rectificado en cuanto a cambios en el valor real y el nivel de los sueldos. Un índice adecuado es tal vez la donación media por cabeza como porcentaje del sueldo medio. Hart y otros (1933) analizaron las publicaciones en sus estudios de los cambios que se producen a lo largo del tiempo. Puede objetarse que las publicaciones sólo reflejan las opiniones de una pequeña minoría, aunque por supuesto editores y autores tienen que estar atentos al negocio, y hasta cierto punto dar al público lo que consideran que éste necesita. En algunos análisis las publicaciones periódicas fueron consideradas de acuerdo con la magnitud de su circulación,

de modo que el índice final incluye una cierta medida de la cantidad de gente que realmente lee los artículos.

Hemos considerado una variedad de índices de la actividad religiosa. Es interesante considerar hasta qué punto son medidas de una misma cosa, y hasta qué punto son independientes. Varios investigadores han validado escalas de actitud comparándolas con la frecuencia de la concurrencia a la iglesia (Thurstone y Chave, 1929); y Welford, en un trabajo no publicado, halló que el logaritmo del porcentaje de concurrencia a la iglesia estaba relacionado linealmente con la actitud favorable hacia la misma. También realizó un análisis factorial de diversos índices de actividad religiosa, hallando que todos eran correlativos y que la concurrencia a la iglesia se aproximaba más al factor general, por lo cual puede ser considerado como el mejor índice individual de actividad religiosa.

También es posible examinar el agrupamiento de los resultados en diferentes índices para individuos particulares o grupos. Se verá más adelante, por ejemplo, que las mujeres son especialmente activas en el culto privado y no lo son en el culto público (págs. 97-105) y que los ancianos tienen una creencia muy arraigada en la otra vida (págs. 92-94). Tales diferencias son de gran interés teórico, como se verá en el Capítulo XII.

CAPÍTULO III

ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LOS DATOS

ESTUDIOS ESTADÍSTICOS VERSUS ESTUDIOS INDIVIDUALES

EN ESTE LIBRO nos interesan únicamente las investigaciones estadísticas de la conducta y de las creencias religiosas, en las cuales se comparan las actividades de gran número de personas. No nos dedicamos a estudios de casos que exigirían un estudio más intensivo de individuos aislados. En este capítulo se señalarán los alcances y limitaciones de cada clase de investigación.

En una encuesta estadística se tasan o miden una cantidad de personas según diversas dimensiones o características. Algunas de estas dimensiones medirán el nivel de creencia o actividad religiosa, otras pueden ser mediciones de variables de la personalidad, como la inteligencia, o variables sociológicas como la clase social. Las relaciones entre las dimensiones religiosas y las demás son entonces estudiadas mediante diversos métodos estadísticos que revelan la extensión y forma de las relaciones empíricas entre ellos.

El enfoque estadístico recién delineado ha sido criticado por aquellos que prefieren los estudios de los casos individuales. Los psicólogos que tienen una orientación clínica opinan que el empleo de características generales no nos dice bastante acerca de la estructura única de las personalidades individuales. Hay

diferentes clases de estudios de casos: estudios psicoanalíticos, realizados sobre la base de las notas del analista, las cuales dan interpretaciones de los síntomas del paciente considerados como mecanismos inconscientes; hay estudios de casos más rigurosos, realizados en la Clínica Psicológica de Harvard, en los que se utilizan ampliamente los puntajes de los tests y la información acerca de la carrera del individuo (cf. Smith, Bruner y White, 1956). En cada caso se dan reseñas detalladas de los mecanismos que causan las creencias y otras características de una persona. Smith, Bruner y White (*op. cit.*) objetan que las meras correlaciones con los rasgos de la personalidad, la clase social y demás no muestran los complejos mecanismos de causalidad o los diferentes procesos que actúan en diferentes personas.

Antes de criticar el enfoque del estudio del caso, veamos hasta dónde pueden llegar esas críticas. El método que adoptaremos en este libro consiste en establecer primero todas las relaciones estadísticas detalladas entre la conducta religiosa y todas las variables ligadas a la misma, sin tener en cuenta porqué deben ser como son. Luego presentaremos diversas teorías que explican esas relaciones estadísticas; en estas teorías se hallarán sugerencias acerca de los mecanismos responsables de los resultados estadísticos. Dichas teorías serán probadas por el éxito que logran al explicar una amplia escala de datos, se harán predicciones con ellos y se examinará el testimonio para observar hasta dónde se confirman. El hecho de que los mecanismos sean distintos en diferentes personas puede encararse de la manera siguiente: es evidente que la gente es religiosa de manera muy diferente y parece probable que diferentes procesos son responsables de ello. Se sugerirá que ciertas teorías son especialmente aplicables a determinados tipos de actividad religiosa. Así confiamos en llegar a un número limitado de las teorías más importantes o de los mecanismos responsables de la actividad religiosa, junto con detalles de las clases de personas a las cuales son principalmente aplicables.

Las ventajas positivas de las encuestas estadísticas sobre los estudios de casos pueden enumerarse brevemente. 1) Los estu-

dios estadísticos pueden establecer que dos variables están empíricamente relacionadas; pueden establecer ciertas variables como causas de la conducta religiosa y otras como correlativas de ésta. Los estudios de los casos pueden dar sugerencias esclarecedoras pero no dan normalmente un testimonio concluyente de causalidad; esto requiere la comparación de una cantidad suficiente de ejemplos a fin de descartar la acción de la influencia del azar (Argyle, 1957, págs. 38 y sigs.). 2) La extensión y forma de la relación empírica entre las variables puede descubrirse, con frecuencia, como se hace en las ciencias físicas. Pueden hacerse las predicciones correspondientes acerca de las creencias religiosas de una persona una vez conocidos sus puntajes en algunas otras variables. Si se conocen las creencias de los padres de una persona, así como la edad y el sexo de ésta, puede hacerse una buena predicción; el conocimiento de ciertos caracteres de la personalidad permite aún una exactitud mayor. 3) Mediante el trabajo estadístico se establece la generalidad de los resultados, mientras que los estudios de los casos de necesidad se refieren a individuos aislados. Cada uno de estos puntos será considerado más detalladamente en la última parte de este capítulo.

El método del estudio de un caso adolece del defecto de no poder demostrar la causalidad, de no revelar la amplitud de las relaciones empíricas y de no ofrecer un testimonio de generalidad. Además, no permite verificar la presencia de los complejos mecanismos postulados y con frecuencia puede inventarse una cantidad de procesos alternativos para explicar la conducta del individuo. ¿Cómo se puede saber entonces algo de los individuos sobre la base del conocimiento estadístico? La respuesta es que, así como podemos predecir las creencias religiosas de un individuo con cierta exactitud mediante el conocimiento de las variables causales más importantes, también podemos inferir que los mecanismos cuya operación ha sido verificada para este subgrupo particular se aplicarán también al mismo. Cuanto más divididos están estos subgrupos, mayores son las probabilidades de que sean más exactas tales inferencias.

Hay otra manera de estudiar a los individuos, aunque se encuentre aún en los comienzos. La acción de la causalidad puede demostrarse empíricamente para un individuo aislado, estudiando una secuencia de ocasiones en las cuales se hizo actuar al agente causal y luego se lo retiró para verificar si la conducta esperada se producía regularmente². La presencia de un mecanismo explicatorio para un individuo también puede ser verificada; pueden hacerse predicciones según la teoría, y cada predicción es verificada de la manera rigurosa recién sugerida. La diferencia entre estudios estadísticos de individuos y de grupos reside simplemente en que en el primer caso se estudia una serie de hechos para una persona y en el segundo se estudia el mismo hecho para una cantidad de personas (Cattell, 1946).

DISEÑOS DE INVESTIGACIÓN

Experimentos. — En un experimento controlado el investigador somete a los sujetos a diferentes condiciones experimentales y observa los efectos. Este tipo de estudios es casi desconocido en el campo de la religión. El método es inadecuado, no sólo porque es indeseable cambiar las actitudes o creencias de la gente respecto de asuntos tan fundamentales, sino porque los efectos serían minimizados en las condiciones artificiales de los experimentos. En realidad, se realizaron una o dos investigaciones experimentales de los efectos de la propaganda y la formación de normas sobre las actitudes religiosas, en las cuales se obtuvieron los resultados usuales.

Los *experimentos naturales* abarcan el estudio de la conducta antes y después de algún cambio de circunstancias impuesto externamente, aunque no por el mismo experimentador. Se estudiará, por ejemplo, el hecho de que muchos hombres rezan cuando se ven expuestos al peligro en una batalla o las creencias de quienes han sido despojados de sus bienes. En estos casos

² Alternativamente podría hallarse una correlación entre el agente causal y la respuesta religiosa.

se debe tener la seguridad de que los individuos no han sido elegidos de alguna manera y de que se han descartado los efectos de los cambios de edad; es una dificultad general en los experimentos naturales la imposibilidad de mantener constantes las variables extrañas. Tal vez la consideración más importante sea asegurarse de que las situaciones fueron realmente impuestas externamente y no elegidas por los interesados, porque en este caso entrarían en juego las variables de personalidad.

Las *encuestas sociales* son una de las fuentes más importantes de material estadístico para nuestros propósitos. Se entrevista o se le dan cuestionarios a una muestra representativa de la población que se desea estudiar. Si sus integrantes son voluntarios, no serán representativos de la mayoría de la población, aunque las diferencias de grupo dentro de la muestra pueden ser siempre interesantes. Una de las encuestas de mayor interés realizadas en Gran Bretaña (Gorer, 1955) comprendía a personas que se ofrecieron voluntariamente a llenar un formulario. Pueden aplicarse consideraciones similares si sólo un pequeño porcentaje devuelve sus cuestionarios. En el capítulo anterior mencionamos otra fuente de error en las encuestas: la tendencia de la gente a dar respuestas que agradarán o impresionarán al encargado de la entrevista. Este error se manifiesta en la tendencia a exagerar la actividad religiosa. El tamaño normal de la muestra para las encuestas nacionales es de 2.000 aproximadamente; el grado de exactitud es por supuesto mayor cuanto mayor sea la muestra, y para que el error se reduzca a la mitad la muestra debe ser cuatro veces mayor³. Se emplean diversas clases de muestreo, que abarcan generalmente la *estratificación* o división de la población por edad, sexo y clase social, con la correcta proporción de sujetos que respondan en cada división. Las encuestas sociales proveen información directa acerca de la variación de las creencias según la clase social, la edad, el sexo y cualquier otra variable incluida en la encuesta.

El *uso de registros* es un método un tanto similar a la en-

³ Con una muestra de 2.000, hay una probabilidad de 100 : 1 de que el error sea inferior al 3 % en cualquier sentido.

cuesta social, excepto que la información ya ha sido reunida y generalmente se refiere más directamente a la conducta real que a actitudes y creencias. Los registros que más nos interesan son los de inscripción en las iglesias, cuyos errores fueron considerados en el capítulo anterior.

Los *estudios psicométricos* incluyen la administración de tests psicológicos a personas de puntos de vista religiosos diferentes. Esto se hace con frecuencia comparando los puntajes de los tests de unas cincuenta personas que aceptan las creencias ortodoxas, con los de otras cincuenta que rechazan enfáticamente estas creencias. En tales investigaciones es importante que los grupos contrastados sean equiparados en otras variables pertinentes, como la edad y el sexo, que no son objeto de estudio. En otras investigaciones se compara simplemente a una gran cantidad de personas mediante diversos tests y cuestionarios; todos los instrumentos de medición pueden ser entonces correlacionados juntos en pares, para descubrir cuáles están asociados juntos. Esto no garantizará que las variables se mantienen constantes, aunque sea posible hacerlo estadísticamente calculando *correlaciones parciales* entre dos variables mientras se mantiene constante una tercera.

Los *estudios estadísticos* de otras clases utilizan métodos similares, pero diferentes variables. Por ejemplo, pueden hallarse correlaciones entre las actitudes religiosas de una cantidad de sujetos y las de sus padres. Este tipo de plan es correcto, pero la interpretación causal de todos los estudios puramente estadísticos es difícil, como se verá después.

SIGNIFICACIÓN ESTADÍSTICA

La significación estadística de un descubrimiento empírico es la probabilidad de que represente una relación causal genuina y que no sea un producto de factores del azar. Si es significativo al nivel del 1 %, esto quiere decir que en un centenar de estudios de este tipo este resultado sólo ocurrirá una vez por

azar, es decir, que es una relación de 100:1 contra un resultado casual. Es importante calcular la significación estadística en las ciencias sociales, porque cualquier serie de fenómenos es no sólo producto de las variables que se investigan, sino también de otros factores incontrolados y desconocidos que producen variación entre los sujetos. Suponiendo que estas otras variables actúen al azar *entre* nuestras condiciones, así como *dentro* de ellas, habrá claramente diferencias debidas a las mismas. Los resultados experimentales deben ser suficientemente grandes en relación con esta variación de error para que estemos seguros de que no se debe simplemente a una de estas fluctuaciones.

Es convencional aceptar resultados significativos al nivel del 1 %, aunque también ofrecen interés los resultados al nivel del 5 %. Para cada clase de investigación hay *tests estadísticos* que permiten calcular el nivel de importancia de los resultados. En un estudio experimental la diferencia entre los medios de los grupos experimentales y de control debe ser suficientemente grande en relación con la variación dentro de cada grupo. Se usa generalmente el test "t" (Snedecor, 1946, pág. 75) cuando se abarcan unidades de medición iguales; de lo contrario se recurre a diversos métodos no paramétricos (Smith, 1953).

En los estudios psicométricos y otros correlativos, en los cua-

TABLA 2. *Significación de las Correlaciones*

<i>Cantidad de sujetos</i>	<i>Nivel 5 %</i>	<i>Nivel 1 %</i>
10	0,63	0,77
25	0,40	0,51
50	0,27	0,35
100	0,20	0,25
500	0,09	0,12
1.000	0,06	0,08

(De Fisher y Yates, 1938)

les se halló la asociación entre dos variables, se calcula cierta clase de coeficiente de correlación. Cuando los datos cumplen ciertas presunciones puede emplearse una correlación "producto-momento": ésta varía en magnitud de 0 a 1, de la independencia completa a la asociación completa. La tabla 2 muestra la magnitud que debe tener el coeficiente para ser significativo, para determinado número de objetos. Puede verse que para mayor número de objetos son significativas correlaciones mucho menores.

En las páginas siguientes no se darán los niveles de significación, aunque todos los resultados informados serán significativos; el lector puede remitirse a esta tabla para controlar la significación de cualquier correlación particular.

TABLA 3. *La Significación de las Diferencias entre Porcentajes*

Número bajo de sujetos en cada grupo ⁴	Diferencia de nivel 1 %	Porcentajes signifi- cativos al nivel 5 %
1,000	5 ½ (3)	4 (2)
500	8 (4)	5 ½ (3)
250	12 (6)	9 (4)
100	19 (9)	13 (7)
50	28	19

(Aplicanse los porcentajes entre paréntesis cuando los porcentajes que se comparan son < 10 ó > 90 %. Calculado por Zubin 1939.)

En los estudios del tipo de encuesta social los resultados se presentan como porcentajes de diversos grupos de personas dedicadas a diversas actividades o que tienen diversas creencias. Para tales resultados es necesario hallar la significación de la diferencia entre un par de porcentajes. La tabla 3 muestra las diferencias significativas para diferente número de sujetos en cada categoría.

⁴ Esta tabla fue calculada suponiendo que los grupos son de igual magnitud. Cuando hay gran disparidad, las cifras darán sólo una aproximación.

EXTENSIÓN Y FORMA DE LA RELACIÓN

Algunas variables están más estrechamente asociadas que otras con la actividad religiosa —por ejemplo, la edad, el sexo y los caracteres de la personalidad de una persona son de mayor valor predictivo que el hecho de que viva en la ciudad o en el campo y que sea obeso o delgado— aunque éstas también son pertinentes. Todas estas variables están *significativamente* relacionadas con el nivel de las actividades religiosas de una persona, pero el primer grupo está más *fuertemente* relacionado estadísticamente y puede presumirse que son agentes causales más poderosos. Los dos conceptos de la importancia y la extensión de una relación están por supuesto vinculados como se ve en la tabla 2; cuanto más elevada la correlación más probable es que sea significativa. Sin embargo, supongamos que estudiando una gran cantidad de sujetos se ha encontrado que dos variables son muy importantes; puede decirse entonces que una está más altamente relacionada que la otra con la variable dependiente.

La manera habitual de comparar la influencia de diferentes variables consiste en calcular cuánto se considera de la *variancia* de la *variable* dependiente. La variancia es un índice de la magnitud de variación en los resultados de una cantidad de sujetos. Si un grupo de personas va a la iglesia dos veces por mes la variancia será menor que para un grupo en el que algunos fueron una vez por día y otros no fueron nunca. La variancia se calcula como el promedio de los cuadrados de las desviaciones de un número de puntajes, a partir del puntaje medio, o $\frac{Sx^2}{N}$ donde x es la diferencia entre un resultado y el resultado promedio. Cuando se expresa de esta manera, la variancia N tiene la utilísima propiedad de que las partes de la misma debidas a diferentes variables son aditivas. Si consideramos la asistencia a la iglesia de hombres solamente o de

mujeres solamente, la variación en los resultados se reduce considerablemente — se ha reducido por aquella parte de la variancia que se debe a las diferencias de sexos—. De esta manera es posible determinar el porcentaje de variancia debido a cada variable considerada.

Cuando los resultados de una encuesta se expresan como una correlación, la variancia tomada puede calcularse elevando al cuadrado la correlación y multiplicando por cien: $r^2 \times 100$ (Snedecor, 1946, pág. 185). Así una correlación de 0,3 corresponde al 9 % de la variancia total y una correlación de 0,8 al 64 %. Cuando los resultados expresan en porcentajes las diferencias entre grupos, éstas pueden expresarse como una correlación, calculando un coeficiente ϕ , que expresa la correlación entre dos variables dicotómicas (Guilford, 1950, pág. 339). Elevándolo al cuadrado puede hacerse, como antes, un cálculo de la variancia. Así, si el 43 % de los hombres y el 78 % de las mujeres informaron que oraban en privado (pág. 99) esto puede expresarse como una correlación ϕ de más o menos 0,35, lo cual a su vez indica que aproximadamente el 10 % de la variancia se debe a diferencias de sexo. Un procedimiento alternativo para calcular el peso relativo de las distintas variables que influyen en los porcentajes es la regresión múltiple. Sin embargo, esto puede ser aplicado sólo a los resultados de una investigación en la cual se estudian los efectos de todas las variables; en este libro hemos tomado los resultados de una cantidad de estudios sobre cada variable, para obtener los descubrimientos más representativos.

Hemos supuesto hasta ahora que las variables están directamente relacionadas una con otra, es decir que los aumentos en una son acompañados por constantes aumentos proporcionales en la otra. No siempre es así. La tabla 17 muestra los cambios que tienen lugar en las creencias religiosas, según la edad. Es de gran valor tener una información tan precisa que muestra, no sólo que dos variables están *significativamente* asociadas, sino la forma de la función empírica mediante la cual están

conectadas. Habría sido muy desacertado deducir un coeficiente de correlación en tal caso, aunque la variancia con que se cuenta puede ser calculada de otra manera.

LA GENERALIDAD DE LOS RESULTADOS

Así como necesitamos saber que un resultado es *significativo* y conocer la *extensión* y la forma de la relación, necesitamos conocer la *generalidad* de los resultados obtenidos. Si un estudio se basa en los estudiantes de psicología de segundo año de una universidad determinada, las conclusiones pueden ser significativas y mostrar un alto grado de relación, pero aún necesitamos saber si sirven para personas de otras razas y clases sociales, para diferentes regiones geográficas y en distintos períodos de la historia. Este libro está consagrado en gran parte a mostrar en qué medida son generales los diversos resultados y cuánto varían en distintas circunstancias.

Las encuestas sociales y los estudios que se apoyan en registros tienen por objetivo informar adecuadamente acerca de la conducta o de las creencias de todos los miembros de la población estudiada. Los resultados estadísticos basados en tales datos serán generalmente aplicables a la población estudiada en la fecha de la encuesta. Siempre que ha sido posible, intentamos informar los resultados de Gran Bretaña y de los Estados Unidos, tomando distintas fechas a partir de 1900, para dar una idea de la magnitud de variación en los resultados hallados y mostrar el grado de generalidad que tienen. Por el contrario, los estudios psicométricos y otros correlativos no intentan un muestreo de todos los miembros de una población, sino descubrir relaciones significativas entre variables en un grupo de sujetos que son accesibles, muy a menudo estudiantes. No hay indicios de que las actitudes o creencias de los sujetos sean representativas de una población más amplia, pero se confía en que las correlaciones que se han hallado también se hallarán para cualquier otro grupo de sujetos. En la medida de lo po-

sible, hemos tratado de citar varios estudios paralelos realizados con diferentes sujetos, para comprobar hasta dónde se pueden repetir las correlaciones encontradas. Esto no siempre es posible: por ejemplo, todos los estudios sobre la relación entre creencias y C.I. son de niños estadounidenses o estudiantes y fueron realizados desde 1928 (pág. 124). La correlación negativa encontrada puede reflejar simplemente las condiciones culturales prevalecientes, que hacen suponer que los intelectuales jóvenes son radicales. (Smith y otros, 1956.) En términos generales debe esperarse menos variación en tales relaciones estadísticas que en el nivel real de la actividad religiosa y esto fue lo que se halló.

En cierto modo la limitación de nuestro estudio a Gran Bretaña y los Estados Unidos durante el período 1900-1957 restringe la generalidad de las conclusiones a las que llegamos. No se pretende que los mecanismos que actúan aquí sirvan por ejemplo para los santos del medioevo, para las religiones primitivas o las orientales. Debemos contentarnos con asegurar que los resultados tengan la generalidad máxima dentro del período y la zona estudiada.

INTERPRETACIÓN CAUSAL

En un estudio experimental no hay duda de que la variable experimental es la "causa" de los cambios en las variables dependientes, en el sentido de que los cambios en la primera son seguidos por cambios en la segunda. No sucede esto en las encuestas sociales o los resultados correlativos. Cuando se encuentra que las personas religiosas tienen un porcentaje menor de actividad sexual que otras, hay en general tres posibles direcciones de causalidad. Puede ser que las personas que son religiosas por otras razones tengan menos desahogo sexual como consecuencia de las enseñanzas de la iglesia; o que la gente que por alguna razón tiene una vida sexual restringida pueda hacerse religiosa mediante un mecanismo sustitutivo; puede

haber también algún tipo de personalidad que, como resultado de una determinada dinámica, tenga un elevado nivel de actividad religiosa y un bajo nivel de actividad sexual.

En este caso particular no se dispone de medios satisfactorios para decidir cuál es la interpretación correcta, pero hay algunos criterios que pueden aplicarse algunas veces. 1) Si una de las dos variables no cambia con el tiempo (como el sexo y el aspecto corporal), o varía de manera sistemática (como la edad), resulta evidente que no puede ser una variable dependiente sino que debe ser la variable causal. Por supuesto no es la edad o el sexo como tal el agente causal, sino que una condición íntimamente asociada con ellas es la responsable. Las diferentes teorías para explicar los resultados señalan diferentes variables asociadas. 2) Si una variable está situada en el tiempo antes que la otra, puede presumirse que la primera es causal. Por ejemplo, se interpretará que la correlación entre las creencias religiosas de los sujetos y sus padres se debe a las creencias paternas o a cierto rasgo de personalidad asociado que influye en las creencias del niño, si las creencias de los padres fueran determinadas antes que el niño tuviese creencias. Sin embargo, si son medidas simultáneamente no puede descartarse la posibilidad de una influencia recíproca. 3) Otro método de inferir la probable dirección de causalidad es ver cuál posibilidad concuerda más con otros resultados y se adecuará mejor a un sistema teórico. Por ejemplo, el reducido desahogo sexual de las personas religiosas puede atribuirse a la influencia sobre ambas variables del conflicto del superyó con los instintos, y esto concuerda con otros varios resultados empíricos (págs. 201-203). 4) En algunos casos se emplea un método que consiste en hacer deducciones de los informes de sujetos que han buscado las razones de sus actos mediante la introspección. Este método puede conducir a error, dado que el mecanismo puede ser en parte inconsciente, y con frecuencia no se refleja exactamente en las racionalizaciones que llegan a la conciencia.

El problema causal se vuelve más complejo si consideramos simultáneamente dos posibles variables causales. No hay difi-

cultades si las dos variables son estadísticamente independientes, pero si están correlacionadas, el análisis original es insuficiente. Supongamos que al realizar un estudio se encontrase que las personas religiosas pertenecen más frecuentemente a las clases altas y también que son más conservadoras en política. Resulta entonces que las personas de las clases altas son también más conservadoras, es decir, que las dos variables están correlacionadas. Se realiza otro análisis y se comparan los puntos de vista políticos y religiosos de cada clase social; se encuentra que no hay tendencia de la gente religiosa a votar por los conservadores cuando se mantiene constante la clase social⁵. En este caso diríamos que el resultado original según el cual la gente religiosa era más conservadora es un resultado *espurio*. Tenemos otro ejemplo en la correlación hallada entre el número de cigüeñas y el número de bebés, cuando se comparan diferentes localidades: la correlación desaparece si se comparan solamente distritos rurales o urbanos, ya que hay más cigüeñas y un mayor índice de natalidad en los distritos rurales. Es muy importante descartar tales resultados espurios o se obtendrán relaciones estadísticas bastante genuinas, pero que no representan ninguna correlación causal real entre las dos variables de que se trata. Una manera de precaverse de ellas es comparar grupos de personas que están cuidadosamente equilibrados en otras variables pertinentes. El otro método consiste en quebrar la continuidad estadística subsiguiente, por medio de divisiones ulteriores de los datos o de correlaciones parciales.

Hay otra situación similar a la del resultado espurio y es la que se produce cuando la segunda variable causal actúa después de la primera. Supongamos por ejemplo, que se encontrase que aunque hay una correlación entre las creencias de los padres y las de sus hijos, ésta desapareciera si se mantuviese constante la asistencia a la Escuela Dominical (*Sunday School*). Las creencias de los padres y la asistencia a la Escuela Domi-

nical son aquí las dos variables independientes correlacionadas. En este caso consideraríamos genuino el resultado original, pero diríamos que el análisis daba una interpretación del mismo expresada en procesos causales intermedios — los padres influyen en las creencias de sus niños enviándolos a la Escuela Dominical (cf., pág. 63)—.

La diferencia entre el descubrimiento de una relación espuria y una interpretación reside solamente en que la segunda variable causal se produzca antes o después de la primera, en el tiempo. Esto resulta bastante claro en los ejemplos dados, pero no siempre ocurre así. A veces es posible decidirlo por medio de estudios en panel, en los cuales los mismos sujetos son estudiados repetidamente, a medida que cambian sus actitudes (Lazarsfeld, 1955; Madge, 1953).

⁵ En realidad esta asociación entre actitudes políticas y religiosas es sólo *parcialmente* debida a este hecho (págs. 109-112).

CAPÍTULO IV

ACTIVIDAD RELIGIOSA EN GRAN BRETAÑA
Y LOS EE. UU., 1900-1957

PARA que algunos de los últimos hallazgos consignados en este libro tengan sentido es necesario conocer el nivel absoluto de la actividad religiosa durante el período que nos ocupa, y conocer también los cambios que tuvieron lugar durante el mismo. Por ejemplo, cuando tratamos de inferir los cambios debidos a la edad por los resultados de encuestas transversales (páginas 82-83) es esencial saber si los cambios históricos pueden haber sido responsables de las diferencias entre las generaciones. No se intenta aquí escribir una historia de la religión en Gran Bretaña y los Estados Unidos; lo único que nos incumbe son los cambios absolutos en la magnitud de la actividad religiosa en diferentes momentos. Aunque esta clase de análisis no se incluye normalmente en las reservas "históricas" puede ser un valioso elemento adicional.

GRAN BRETAÑA

La mayoría de los datos disponibles provienen de iglesias particulares; hay muy pocas estadísticas sumarias, como las hay en los Estados Unidos. Nuestro procedimiento consistirá, por lo tanto, en reconstruir un cuadro total con los datos de cada iglesia por separado.

La *inscripción como miembro de la iglesia* y otros registros similares están disponibles en las principales congregaciones, aunque cada una utiliza criterios un tanto distintos (págs. 15-16). La relación entre la cantidad de miembros obtenida de esas diversas maneras y las asistencias reales y la supuesta inscripción se muestran en la tabla 9 (pág. 56).

Se puede ver que el porcentaje de inscripción informada está en estrecha correlación con la de asistencia semanal a la iglesia para los distintos organismos, lo que da cierta validez a sus estadísticas de inscripción. Suponiendo que los criterios no hayan cambiado desde 1900, podemos hacer comparaciones históricas sobre la base de esas cifras. Una dificultad es que tiende a haber una demora antes que un miembro faltante sea realmente eliminado de los registros. En algunas iglesias no conformistas, después de la guerra se dio un incentivo para eliminar a estos miembros, cuando las contribuciones a los fondos centrales empezaron a ser asignadas según el número de miembros que tenía una iglesia; de ahí que una parte de la disminución de miembros en ese momento puede haber ocurrido realmente antes.

La Figura 1 muestra la tendencia de los números y porcentajes de miembros de diversas iglesias desde 1900. El único organismo que muestra un aumento es la Iglesia Católica Romana; este aumento se debe en parte a la alta inmigración, como lo muestra el mayor porcentaje de católicos en el Noroeste —el 14 % contra el 3 % en el Sudoeste (Gorer, 1955, página 239)—. Las cifras de la iglesia anglicana para los comulgantes de pascua muestran una aguda declinación desde 1930. Los no conformistas aumentaron hasta 1910 y desde entonces disminuyeron; hubo un aumento de miembros en todas las iglesias durante el período 1850-1900 y este auge se prolongó un poco más para los no conformistas que para la iglesia anglicana (Wickham, 1957). Si se suman las cifras de inscripción en todas las iglesias, hay una declinación total del 23,7 % de la población en 1925, al 20 % en 1948 (Grubb y Bingle, 1952), pero se

tienen indicios de un renacimiento general de la actividad religiosa desde 1950.

Los *miembros de las escuelas dominicales* han disminuido más acentuadamente que los adultos, como lo demuestra la figura 1 para las iglesias libres. Dado que las cifras de dichas escuelas dominicales disminuyen antes que las de los adultos, se

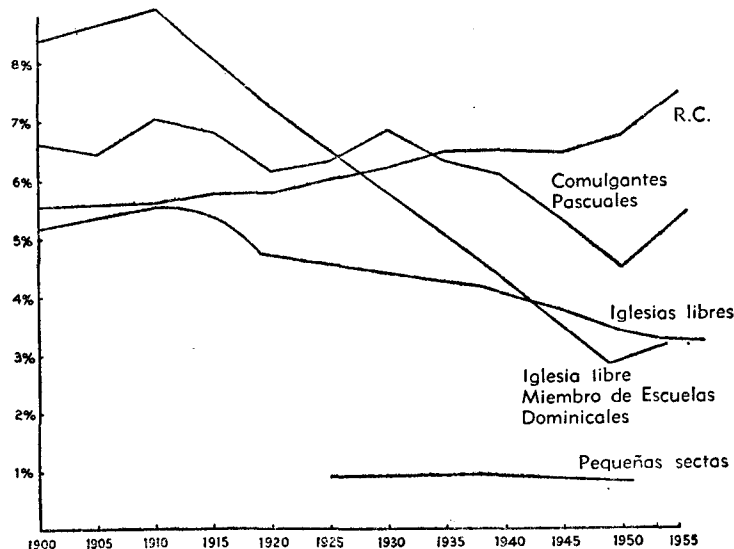


FIGURA 1.—Cambios en los miembros de las congregaciones, Gran Bretaña, 1900-1955.

(De *British Weekly* 1955, y registros de la iglesia)

llega a la conclusión de que la primera declinación causó la segunda. (*British Weekly*, 1955). No hay que pensar que la enseñanza inadecuada de aquellas escuelas fue la responsable; es más probable que los niños no fueran criados para ser tan religiosos como sus padres lo fueron.

Se informa que la *asistencia a la iglesia* declinó considerablemente desde principios de siglo, pero es más difícil hallar el testimonio cuantitativo. Varios investigadores han comparado la asistencia a la iglesia de los que respondieron a la encuesta

con la de sus padres, y encontraron que éstos asisten a la iglesia con más frecuencia. Este hecho podría deberse al aumento de religiosidad que sobreviene con la edad y no constituye un testimonio definido de un cambio histórico. Sin embargo, Rowntree hizo recuentos de asistencia a la iglesia en York, en 1901, 1935 y 1948. Incluyó sesenta y nueve lugares de culto y promedió los resultados durante tres domingos (Rowntree y Lavers, 1951). Mudie-Smith (1909) halló que el 39 % de las personas concurre dos veces, en la encuesta de Londres, mientras que Odhams Press encontró que concurre dos veces el 8 %. En el estudio realizado por Rowntree y Lavers se utilizaron estas cifras para calcular, según el número de *asistencias*, el número de *creyentes*. Los resultados corregidos se dan en la figura 2. Ellos revelan un agudo descenso entre 1901 y 1935 para la iglesia anglicana, y los no conformistas, con una declinación menos aguda en 1948. Los católicos romanos revelan una ligera declinación en el período, correspondiente a un aumento del 30 % en la asistencia total, dado que la población de York aumentó de 48.000 a 78.000 en esos años.

Wickham (1957) informa las cifras de la iglesia anglicana sólo para la asistencia total de adultos en Sheffield, según el Censo de asistencia de 1887 realizado en esa ciudad, y un estudio estadístico hecho en 1956 a través de los sacristanes. Después de efectuar las correcciones correspondientes a los que concurren a la iglesia dos veces como antes, y los porcentajes de adultos en la población total en ambas fechas, surge que la asistencia semanal en la iglesia anglicana descendió del 11,9 % de la población adulta en 1887 al 2,5 % en 1956, resultados que concuerdan bastante con los resultados correspondientes obtenidos en York. Joad (1930), informa acerca de una encuesta realizada en las iglesias de Londres en tres fechas distintas, sin dar detalles del método que se siguió. El porcentaje de residentes que asistieron a los noventa y cinco servicios considerados fue del 16,3 % en 1886-87, el 13 % en 1902-03 y el 4,9 % en 1927. Chesser (1956) comparó el hábito de concurrencia a la iglesia de sus informantes cuando habían sido niños, con el

de los hijos de ellos en el momento del estudio. Los informantes eran mujeres casadas con hijos, la mayoría entre 20 y 50 años de edad en 1954; eran niñas por lo tanto en el período

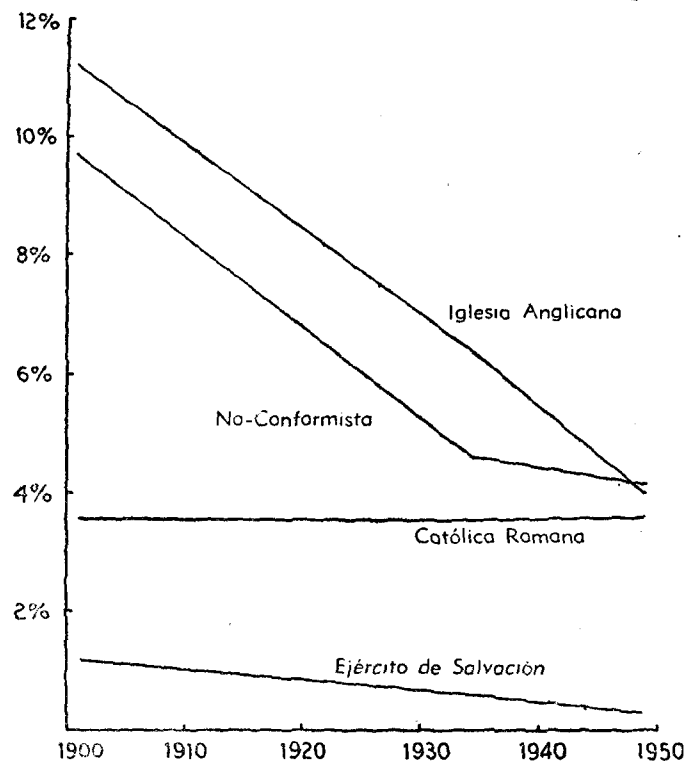


FIGURA 2. — Asistencia a la iglesia en York, 1901-1948.
(De Rowntree y Lavers, 1951, corregido para el 39 % de los que asisten dos veces en 1901, 8 % en 1948.)

1920-40: el 58 % informó que asistía regularmente a la iglesia, el 65 % regularmente a la escuela dominical. Los niños de estos sujetos iban regularmente a la iglesia en el 35 % de los casos y regularmente a la escuela dominical en el 50 %. Estas cifras son un testimonio de la declinación general de la asis-

tencia entre 1930 y 1954. Finalmente, Gregory (1937) informa acerca de una encuesta B.I.P.O., en la cual halló que el 7 % asistía más frecuentemente que en un período anterior, mientras el 60 % iba con menos frecuencia. Aun teniendo en cuenta el hecho de que esto se debe en parte a la declinación entre las edades 18-30, se tiene un claro testimonio de la disminución de la asistencia a la iglesia.

Los registros de las *contribuciones voluntarias* a los fondos de la iglesia de que disponemos, corresponden a la iglesia anglicana y dan un índice adicional de los cambios históricos. Esto se ha calculado como un porcentaje del total de gastos de los consumidores en Mercancías y Servicios (Jeffreys y Walters, 1956); hay una estrecha correspondencia entre el porcentaje de gastos de la iglesia y el porcentaje de población que asistió a la Comunión Pascual: ambos muestran una declinación entre 1910 y 1955, con un ascenso en 1930. Sin embargo, las cifras de la asistencia semanal ordinaria a la iglesia no tienen relación y muestran una declinación mucho más rápida. No hay datos sobre cambios de actitud o creencia en este período.

Resumen. La Iglesia Anglicana tuvo una ligera disminución de comulgantes pascuales desde 1900 (del 6½ % de la población al 4½ %), una declinación mucho mayor en la asistencia semanal (11½ a 3½ %) y una pequeña declinación en contribuciones voluntarias (la tercera parte de la proporción de gastos donados en 1900). Las iglesias no conformistas también tuvieron una ligera declinación en la inscripción de miembros (4½ a 3½ %) y un descenso mayor en la asistencia semanal (9½ a 3 %) mientras que se produjo un gran descenso en los miembros de las escuelas dominicales (3½ a 1½ millones). Se informa que los "adherentes" (es decir los asistentes no miembros de la iglesia) que eran casi tan numerosos como los miembros en 1900, ahora han desaparecido virtualmente (British Weekly, 1955). La Iglesia Católica Romana es la única que muestra un aumento de fuerzas en este período: el número de miembros aumentó (5½ a 7½ %) aunque la

asistencia disminuyó ligeramente ($3\frac{1}{2}$ a $2\frac{3}{4}\%$). Las *pequeñas sectas* no han revelado cambios señalados, según el testimonio disponible. Hay algunos testimonios de un renacimiento general en las iglesias británicas desde 1950.

Explicación. ¿Cuál es la explicación de esta declinación religiosa en Gran Bretaña, especialmente grande respecto de la asistencia a la iglesia y de la iglesia anglicana? La actividad religiosa en Gran Bretaña alcanzó su punto culminante en los alrededores de 1880 y puede señalarse que el estilo de vida victoriano, con la rígida disciplina de que eran objeto los niños y el despertar de sentimientos de culpa respecto al sexo, hacía esperar que provocaría una actividad religiosa intensa de acuerdo con dos de las teorías consideradas más adelante (págs. 199-208). Esta explicación concuerda con muchos otros resultados, aunque es indudable que otras causas, como el desarrollo de la ciencia, contribuyeron a la declinación.

ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA

Hay testimonios respecto de varios índices diferentes de actividad religiosa en los Estados Unidos durante todo o parte de este período, y nos referiremos a ellos separadamente, reuniendo al final las conclusiones generales.

La *inscripción como miembro de la iglesia* aumentó firmemente del 36 % de la población en 1900 al 60 % en 1955. Sin embargo, como se observó antes, la noción de "miembro" se ha limitado gradualmente durante el período que estudiamos. Por ejemplo, para la iglesia episcopal, en 1916 sólo el 1 % de sus miembros registrados eran niños menores de 13 años, en comparación con el 26 % en 1926 (Censo, 1926, pág. 46). De la misma manera, en los primeros años del siglo algunas iglesias sólo tenían como miembro al jefe de la familia (Anuario, 1956, pág. 2). Una manera de estandarizar estas cifras consiste en calcular el porcentaje de personas de 13 años y mayores, que

son miembros de la iglesia. Este procedimiento tiene la ventaja adicional de poner en el mismo nivel a diferentes sectas, porque la proporción de miembros menores de 13 años varía de 0 a 40 % en distintas iglesias (Censo, 1926, pág. 16). Este cálculo se ha realizado durante ciertos años y los resultados se muestran en la tabla 4.

TABLA 4. *Porcentaje de la población de los EE. UU. de 13 años y mayores, miembros de la Iglesia. 1906-1950*

1906	1916	1926	1930	1935	1940	1950
55	55	52,7	53,4	52,1	50,7	63,7

(De Hart, 1942, Fry y Jessup, 1933, *Anuario* 1952, págs. 258-259)

Estas cifras revelan una tendencia muy diferente de la que observamos al comienzo. En lugar de un aumento constante se produce una ligera declinación hasta 1940, a la que sigue un señalado ascenso. En otras palabras, la renovación de la fe religiosa no data de 1900 en los Estados Unidos, sino de 1940 o poco después.

Las cifras de *miembros de las Escuelas Dominicales* muestran una tendencia similar. La tabla 5 da los miembros de las escuelas dominicales como porcentaje de la población total, para diferentes años. Esta vez no hay complicación acerca de la edad de los miembros, porque la mayoría son niños y evidentemente se incluye a todos los niños.

TABLA 5. *Porcentaje de la población de los Estados Unidos, miembros de las Escuelas Dominicales. 1916-1953*

1916	1926	1941-2	1950	1953
22,0	19,8	18,0	19,6	22,3

(De *Anuario* 1955, pág. 290)

El análisis ulterior de estos registros, realizado por Pearl (1926), muestra que hubo grandes variaciones regionales entre 1916 y 1926. Los aumentos fueron muy grandes en el Lejano Oeste, mientras en la costa del Atlántico hubo declinaciones, no sólo en el porcentaje de la población sino en el número de miembros.

La *frecuencia de asistencia* no aclara mucho la situación porque no se dispone de datos para el período anterior a 1939. A partir de esta fecha se realizaron a intervalos encuestas Gallup sobre la concurrencia a la iglesia, con los resultados que se ven en la tabla 6.

TABLA 6. *Porcentaje de la población adulta de los Estados Unidos que declara asistir semanalmente a la iglesia. 1939-1954*

1939	1940	1942	1947	1950	1954
41	37	36	45	39	46 (prom. de 3)

(De George Gallup, informado por Rosten, 1955, pág. 240, con autorización del Dr. Gallup y Simon & Schuster Inc.)

Es dudoso que estas fluctuaciones, fuera de un ligero aumento, sean genuinas. Es más probable que se deban a la inseguridad de la encuesta Gallup o a que las muestras son de diferentes épocas del año.

Donaciones a la Iglesia: nos dan un testimonio valioso acerca de los años —a partir de 1929— para los que disponemos de cifras. Un análisis publicado en *Information Service* (1954) indica las contribuciones *per capita* a dieciocho iglesias protestantes representativas, sobre la base de las cifras de miembros corregidas para estas iglesias. Para hacer comparaciones válidas entre los distintos años es esencial tener en cuenta los cambios de valor del dólar y el ingreso promedio. La figura 3, muestra cambios en un índice calculado, dividiendo las donaciones *per capita* para cada año por los ingresos personales disponibles *per*

*capita*⁶. Se verá que hay una declinación entre 1932 y 1943, seguida por un aumento en 1952.

Las *actitudes* hacia la iglesia fueron establecidas en repetidas encuestas realizadas en diversas ocasiones. Gilliland (1953) dio escalas de Thurstone a varios centenares de estudiantes de la Universidad de Northwestern, a intervalos entre 1933 y 1949. Hubo un continuo aumento en la actitud favorable ha-



FIGURA 3. — Donaciones a dieciocho iglesias protestantes norteamericanas, 1929-1952; las contribuciones *per capita* en proporción con los ingresos *per capita* (De *Information Service*, 1954).

cia la religión y la iglesia; en el año 1943 llegó al punto máximo, el reverso de los resultados anteriores respecto de los miembros y donaciones para la población en total. Roper (citado por Herberg, 1955, pág. 64) realizó encuestas nacionales en 1942, 1947 y 1950 sobre las actitudes hacia los líderes reli-

⁶ Esto no da un porcentaje real, porque el ingreso *per capita* se basa en una población que incluye a los niños, mientras que no lo son las donaciones *per capita*.

giosos. El porcentaje de personas que afirmaron que en ese momento estos líderes hacían mucho bien al país (en comparación con los líderes del gobierno y de los negocios, etc.) aumentó de 17,5 a 32,6 % y 40 % para los años mencionados.

Las creencias también han sido objeto de repetidas encuestas realizadas por uno o dos investigadores. Dudycha (1950), por ejemplo, hizo cuestionarios en un colegio estadounidense en 1930 y 1949. Las respuestas revelaron una ligera declinación en las creencias, especialmente con respecto al perdón del pecado, la salvación por la fe y el juicio final. Leuba (1934) realizó encuestas acerca de las creencias de científicos eminentes en los años 1914 y 1933 y halló una acentuada declinación de las creencias entre los años señalados. Las encuestas Gallup en 1936 y 1944 mostraron sin embargo que el porcentaje de población que creía en la otra vida aumentó del 64 al 76 % durante este período (Cantril, 1951, pág. 310). Betts (1929) realizó una encuesta sobre la fe de setecientos clérigos y estudiantes de teología. Aunque las diferencias de edad entre los dos grupos no fueron controladas, es interesante notar las considerables diferencias entre las respuestas de las dos generaciones de clérigos. Los estudiantes tenían ideas más liberales y se observó en ellos una tendencia a no creer en una gran parte del dogma tradicional. Por ejemplo, el 47 % de los ministros creían que el Libro del Génesis era literalmente verdad, en comparación con el 5 % de los estudiantes; el 71 % de los ministros y el 25 % de los estudiantes creían en la Inmaculada Concepción; el 60 % de los ministros y el 9 % de los estudiantes creían en el Diablo. Ross (1950) estudió las creencias de los miembros de la Y.M.C.A. (Asociación Cristiana de Jóvenes). Encontró que sus creencias eran una especie de "aceptación pasiva" en cuanto no parecían influir en la conducta, y que no recurrían a la iglesia cuando estaban en dificultades. Ross supone que esto muestra una declinación de los primeros años, pero no hay pruebas de que sea así.

Varios observadores cuidadosos del panorama norteamericano señalaron recientemente el creciente liberalismo de las creencias,

junto con signos de que hay ahora un evangelio de la felicidad, la adaptación y la aceptación de la manera norteamericana de vivir; hay más tolerancia, pero también más secularización y una retracción hacia la religión, mientras que se olvidan las viejas ideas del pecado y el sacrificio (Herberg, 1955; Yinger, 1957).

El análisis de los artículos periódicos sobre temas religiosos es un método que fue desarrollado por Hart y por Fry y Jessup, y al cual nos hemos referido anteriormente (pág. 21). La primera clase de análisis que hicieron fue el del porcentaje de artículos sobre temas religiosos en una muestra de semanarios populares. Éste descendió de más del 2 % en 1905-1909 a una tercera parte de esa cantidad en 1940, siendo bastante regular la declinación, salvo un ascenso en 1925-30 (Hart, 1933, página 398; 1942, pág. 898). En un segundo análisis los periódicos fueron considerados según el monto de su circulación, de manera que el índice final muestra el número de artículos sobre religión en cada mil ejemplares en circulación. Este análisis también revela una declinación entre 1905-1909 y 1931-1932, con un ascenso en 1925-1928. Un estudio por separado de catorce periódicos "intelectuales" muestra un ascenso mayor y más prolongado después de 1925, y Hart sugiere que puede deberse a la controversia sobre fundamentalismo que tuvo lugar en aquel entonces, y culminó con el proceso de John Soopes por enseñar la teoría de la evolución. Los periódicos también pueden ser analizados según la proporción de artículos favorables a la religión. La tabla 7 muestra la aguda declinación de la actitud favorable entre 1905 y 1934.

TABLA 7. *Porcentaje de Artículos Periódicos Favorables a la Iglesia y el Cristianismo Tradicional, promedio de cuatro estudios, 1905-1931*

1905	1910	1915	1920	1925	1928	1931
77	71	65	58	48	48	40

(De Hart, 1933)

Otra manera de analizar los periódicos es estudiar el número y actitud favorable de los artículos sobre aspectos particulares de la religión. Varios cambios separados tuvieron lugar en los primeros treinta años del siglo. I) Hubo una declinación de interés en los dogmas tradicionales. Por ejemplo, los artículos sobre la otra vida descendieron de 0,057 a 0,015 % durante este período, y de éstos el porcentaje de artículos favorables descendió del 78 al 7 %. Resultados similares se obtienen para otros temas teológicos, como la expiación, la divinidad de Cristo, la Biblia, el bautismo y el Diablo. II) El interés en la Iglesia declinó. En particular los artículos sobre la obra de la iglesia desaparecieron de las revistas femeninas entre 1905 y 1932. La proporción y tendencia favorable de los artículos sobre la iglesia, la unidad de la iglesia, las misiones y la escuela dominical, declinaron considerablemente. III) Hubo un aumento del número de artículos sobre la relación entre la religión y la ética, la política, los problemas sociales y la guerra. Este aumento llegó a un máximo de 0,14 % de todos los artículos durante la depresión de 1932, comparado con el 0,017 % en 1929 y el 0,043 % en 1935. IV) Un incremento similar se observó en el número de publicaciones sobre la relación entre religión y ciencia. La ciencia ya no se considera como enemiga. V) Finalmente, hubo un incremento de artículos sobre la oración, la vida espiritual y el culto, partes de la religión que se apoyan en la experiencia personal.

Resultados similares fueron obtenidos por Crawford (1938), quien comparó los himnos utilizados en 1836 con los de 1935. Los himnos sobre el tema del temor fueron reemplazados por otros sobre el amor y la gratitud; los himnos sobre dogmas tradicionales declinaron de 44,6 a 11,7 % del total; los himnos sobre la humanidad de Jesús aumentaron del 1,9 al 8,5 %.

Para resumir estas variaciones, parece haberse producido un cambio entre 1900 y 1930 en la dirección de una religión más liberal que se basa en la experiencia personal más que en el dogma, y permite la encuesta y examen de las creencias y sus consecuencias sociales (Hart, 1933, 1942).

Debemos examinar finalmente los *cambios de sectas*. Los miembros de la Iglesia católica romana aumentaron del 16 % de la población en 1926, al 20 % en 1953. Lenski, en un estudio no publicado sobre el desarrollo de la población católica, halló que el desarrollo se debe al elevado índice de natalidad de los católicos y a la inmigración católica más que al evangelismo. Hubo un cambio en la composición de clases de los católicos, que tienden a tener una mayor proporción de miembros de la clase trabajadora que los protestantes, mientras que no era así antes de la guerra (Pope, 1954). Este cambio de composición puede deberse a los inmigrantes católicos, ya que los últimos inmigrantes, que provienen especialmente de los países del Mediterráneo, pertenecen en su mayoría a las clases bajas.

Dado que las cifras del total de miembros aumentan aproximadamente en la misma proporción que las de los católicos, parece que la iglesia protestante y la católica han crecido más o menos al mismo ritmo entre 1926 y 1953. Sin embargo, si se toman separadamente las pequeñas sectas protestantes, el cuadro es muy diferente. Muchas de estas sectas —las iglesias pentecostal, beatífica, nazarena y otras— aumentaron enormemente en proporción a su magnitud durante este período (cf. páginas 179-80). Hay grandes diferencias regionales; algunas de esas sectas sólo existen en ciertas zonas, pero la mayoría de los miembros se encuentran en los estados sureños y contienen una elevada proporción de negros. Se ha hallado que las sectas son más fuertes en las zonas industriales, donde la población ha aumentado por la afluencia de campesinos (Holt, 1940).

Pope (1942) y Boisen (1955) observaron que las iglesias protestantes norteamericanas atraviesan una serie regular de etapas. Cada una se inicia como una pequeña secta estática entre las personas económicamente desposeídas y socialmente desorganizadas. La liturgia formal de las iglesias establecidas no satisface a estas personas, que no se sienten cómodas en ellas. Después de unos años los miembros prosperan, la iglesia logra contar con un ministro profesional de clase media y comienza

a adquirir las características de las iglesias más antiguas; disminuye la conducta emotiva e incontrolada y el servicio se vuelve más formal y serio. Entonces, los miembros que no han progresado económica y socialmente se separan y fundan otra secta, y el ciclo se repite. Los bautistas y otros grupos evangelistas eran muy semejantes en 1850 a los pentecostalistas de hoy y hay signos de que los actuales *Holy Rollers* se asimilan.

Resumen. Las cifras relativas a los miembros adultos de la iglesia, de las escuelas dominicales y las contribuciones voluntarias, muestran una ligera declinación de 1900 a 1940, seguida por un incremento más bien rápido a partir de esta fecha. Las encuestas sobre las creencias y el análisis de los artículos de los periódicos revelan un creciente liberalismo de credo. Los protestantes y católicos mantienen más o menos las mismas proporciones, pero las pequeñas sectas protestantes han crecido rápidamente y también cambiaron de carácter durante ese período.

Explicación. Puede sugerirse que la declinación de la religión en los Estados Unidos hasta 1940 se debió a cambios lentos en la sociedad y la personalidad fuera del autoritarismo de las entidades de tipo católico y de los sentimientos de culpa del protestantismo tradicional. Desde la guerra las iglesias han adquirido un carácter más secular y más liberal, apelando entonces a la próspera clase media (págs. 174-226). El aumento en las pequeñas sectas constituye simplemente un movimiento social entre los subprivilegiados y es típico de la iniciación de todos los movimientos religiosos (págs. 190 y sigs.).

COMPARACIÓN DE LA ACTIVIDAD RELIGIOSA EN GRAN BRETAÑA Y EE. UU.

Mucho se ha escrito acerca del denominado "carácter nacional" de los norteamericanos, los ingleses, etc. La mayor parte de esta literatura consiste en testimonios de anécdotas, o infor-

mes de pequeñas muestras de población no representativas de los países mencionados. Los datos sobre religión brindan la oportunidad de hacer una comparación más válida entre dos países, al menos dentro de este límite. Se han realizado a la vez encuestas de muestras representativas de ambas poblaciones exactamente con las mismas preguntas. Se considerará el período 1948-52 dado que durante esos años se realizaron varias encuestas confiables en cada uno de estos países. La tabla 8 da los resultados de estas encuestas, incluyendo sólo los rubros para los cuales hay datos exactamente comparables y tomando promedios en los que se dispone de más de un resultado.

TABLA 8. *Comparación de Gran Bretaña y los Estados Unidos 1948-1952*

	G. B.	EE. UU.
	(Porcentajes)	
Miembros de la iglesia	21,6 ¹	57 ²
Asistencia semanal (declarada)	14,6 ³	43 ⁴
Oraciones diarias (declaradas)	46 ⁵	42,5 ⁶
Creencia en Dios	72 ⁷	95,5 ⁸
Creencia en la otra vida	47 ⁹	72 ¹⁰
Pudo nombrar cuatro evangelios	61 ¹¹	35 ¹¹
Afirman estar afiliados	90,5 ¹²	95 ¹³

Fuentes:

- ¹ Grubb y Bingle 1952 (para 1951).
- ² *Anuario de las Iglesias Norteamericanas* 1951 (para 1950).
- ³ Promedio de tres encuestas, ver Tabla 1, pág. 18.
- ⁴ Promedio de Encuestas Gallup para 1947, 1950 y 1954 (de Rosten 1955, pág. 240 [para 1951]).
- ⁵ Promedio de Gorer, 1955 (para 1951) y B.I.P.O. 1950.
- ⁶ Barnett, 1948.
- ⁷ Gregory, 1957.
- ⁸ Promedio de la Encuesta Gallup 1948 (Rosten, 1955, pág. 247) y Barnett, 1948.
- ⁹ Promedio de Gorer, 1955 y encuesta, B.I.P.O. para 1947.
- ¹⁰ Promedio de Barnett 1948, Encuesta Gallup 1948 (Rosten 1955, pág. 247) y Encuesta Gallup 1944 (Cantril 1951, pág. 310).
- ¹¹ Encuesta Gallup 1950 (Rosten 1955, pág. 245).
- ¹² De la Tabla 9.
- ¹³ Herberg, 1955.

Haremos unos breves comentarios sobre la comparabilidad de estas cifras. Los pagos correspondientes a los miembros se hacen de manera algo distinta, según las diferentes iglesias, de modo que los totales nacionales son bastante erróneos. Algunas iglesias no conformistas británicas pagan impuestos a las entidades centrales en proporción a la magnitud de la secta, lo cual ha actuado como incentivo para depurar las listas de miembros. Incluyen niños más iglesias protestantes en Norteamérica que en Gran Bretaña, de manera que la diferencia consignada sea probablemente demasiado grande. Las cifras de asistencia a la iglesia en ambos países presumiblemente adolecen del mismo grado de exageración (págs. 16-18). Los resultados sobre las creencias son exactamente comparables en cuanto han sido cotejados los resultados de encuestas que comprenden idénticas preguntas y las mismas respuestas alternativas posibles.

Se verá que la tasa norteamericana respecto de la cantidad de miembros y de la asistencia a la iglesia es $2\frac{1}{2}$ veces mayor que la británica. Las creencias están también más difundidas en los Estados Unidos, aunque la diferencia proporcional es menor, debido a la mayor magnitud absoluta de los porcentajes (pág. 97). Por otra parte, la cantidad total de personas que declaran rezar diariamente en Gran Bretaña es ligeramente mayor, y pocos norteamericanos pudieron nombrar los cuatro evangelios, aunque la explicación más simple del último resultado es que no se enseña religión en las escuelas norteamericanas.

A pesar del nivel aparentemente elevado de actividad religiosa en los Estados Unidos algunos sociólogos han alegado que ésta es en cierto modo "hueca" o "laica". Ross (1950), por ejemplo, realizó una encuesta de casi 2.000 miembros de la Y.M.C.A. y halló que el 48 % concurría a la iglesia una vez por semana, el 42,5 % oraba todos los días y el 72 % creía en Dios; sin embargo, las entrevistas demostraron que estas creencias eran pasivas, que los objetivos de la vida no estaban influidos por la religión, que los miembros no sentían que su vida tuviese algún propósito y no recurrían a la ayuda de la

iglesia en tiempos de crisis. Barnett (1948) halló que aunque el 95 % de una muestra nacional norteamericana creía en Dios, el 75 % no consideraba que Dios los observaba ni mantenía contacto alguno con ellos, mientras sólo el 5 % recurría a la plegaria para hacerse perdonar sus pecados. Es lamentable que no tengamos datos comparativos de otros países que nos permitan comprobar si Norteamérica es un caso único en este sentido. Sin embargo, la observación común muestra que las iglesias en Norteamérica tienen actividades más netamente laicas que las de Inglaterra; Douglass (1926) comentó esta característica treinta años después; estudió 357 iglesias protestantes y halló una increíble variedad de actividades netamente laicas en desarrollo. Éstas incluían clases de economía doméstica, oficinas de empleo, dispensarios, clínicas y clubes teatrales, en las treinta y tres diferentes clases de organizaciones no religiosas. También se produjeron cambios considerables en la forma de laicizar la creencia, como se vio en la última sección.

En la tabla 9 se puede apreciar la fuerza relativa de las diferentes sectas. Como ya se explicó, las cifras de los miembros católicos son exageradas, como lo son las cifras de afiliación para la iglesia anglicana (pág. 16). Una diferencia que no se advierte en la tabla es que hay más sectas pequeñas en los Estados Unidos y más miembros de sectas pequeñas. Es imposible distinguirlas de los principales grupos protestantes dado que no hay una línea divisoria neta entre las iglesias protestantes norteamericanas al respecto.

Resumen, etc. El principal resultado es la mayor actividad religiosa en los Estados Unidos. Esto puede tener por causa que el ambiente sociológico alienta la religión o que las personas religiosas emigran a los Estados Unidos. La mayoría de las especulaciones giran sobre la primera posibilidad y Herberg (1955) sugiere que muchos norteamericanos pertenecen ahora a la tercera generación y vuelven a las iglesias y otras instituciones europeas que evitaron sus padres en su esfuerzo por americanizarse. Un índice más elevado de asistencia a la ige-

TABLA 9. *Potencia de las Principales Congregaciones en Gran Bretaña y los Estados Unidos.*

<i>Gran Bretaña 1947-1957</i>			
	<i>Miembros</i> ¹	<i>Asistencia semanal</i> ²	<i>Afirman estar afiliados</i> ³
Iglesia Anglicana	6,5	4,9	53
Católica Romana	7,3	3,75	10
No conformista	3,0	}	15
Iglesia de Escocia	3,1		7,5
Pequeñas sectas protestantes	0,8	}	4
Judíos	0,8		1
	21,6	14,9	90,5

EE. UU. 1949-1954

	<i>Miembros</i> ⁴	<i>Asistencial semanal</i> ⁵	<i>Afirman estar afiliados</i> ⁶
Protestantes	35,1	24,5	68
Católicos Romanos, etc.	21,3	15,5	23
Judíos	3,1	0,6	4
	59,5	40,6	95

Fuentes

¹ Grubb y Bingle, 1952.

² De Tabla 1.

³ Promedio de Odham, 1947, B.I.P.O., 1950, 1957.

⁴ *Anuario de Iglesias Norteamericanas*, 1955.

⁵ Herberg, 1955 y Rosten, 1955, pág. 239 (aproximada solamente).

⁶ Herberg, 1955.

hemos considerado es que hay una verdadera diferencia de carácter entre la religión de los dos países: en los Estados Unidos la religión es más liberal y más laica y se armoniza con los valores de la clase media próspera (págs. 173-227). En Gran Bretaña la religión ha mantenido su carácter tradicional y los cambios de sociedad y personalidad han causado una declinación del interés.

sia entre la tercera generación en relación con la segunda confirmará esta hipótesis, pero por el momento no se cuenta con ninguna prueba.

La explicación que parece más plausible según los datos que

CAPÍTULO V

FACTORES AMBIENTALES

ACTITUDES DE LOS PADRES

Es INDUDABLE que las actitudes de los padres figuran entre los factores más importantes de la formación de las actitudes religiosas. En varias encuestas de estudiantes en las cuales se preguntó a los sujetos cuál había sido la influencia más importante sobre sus creencias religiosas, las respuestas más frecuentes fueron "padres", "hogar" o "madre" (Cavanaugh, 1939). Estas declaraciones son confirmadas por correlaciones con el credo real de los padres. Newcomb y Svehla (1937), dieron escalas de Thurstone a los padres e hijos de 548 familias; las edades de los hijos estaban comprendidas entre los 14 y los 38 años.

TABLA 10. *Correlaciones Padre-Hijo en las Actitudes Religiosa y Política*

	<i>Iglesia</i>	<i>Comunismo</i>
Padres-hijos	0,64 (0,18)	0,54 (0,08)
Padres-hijas	0,65 (0,21)	0,62 (0,47)
Madres-hijos	0,58 (0,24)	0,58 (0,50)
Madres-hijas	0,69 (0,46)	0,49 (0,24)

(De Newcomb y Svehla, 1937. Las correlaciones parciales se dan entre paréntesis. Con autorización del profesor Newcomb.)

La correlación promedio entre padres e hijos respecto de actitudes religiosas era de 0,60, actitudes hacia el comunismo 0,54 y actitudes hacia la guerra 0,44 (no figuran en la tabla 10). Sin embargo, Hirschberg y Gilliland (1942), que dieron escalas de Thurstone a 200 estudiantes de 16 a 25 años, hallaron una correlación padre-hijo promedio de sólo 0,29 para las actitudes hacia Dios. Las correlaciones más elevadas en el primer estudio se deben probablemente al hecho de que muchos de los "niños" aún vivían en el hogar, mientras que la mayoría de sujetos y por lo tanto de actitudes elevaría el coeficiente de correlación. Chesser (1956) halló que las prácticas religiosas de las mujeres solteras eran más parecidas a las de sus padres que las de las casadas; esto refleja presumiblemente los resultados de vivir en el hogar paterno. Un estudio en menor escala de Shuttleworth (1927) dio una correlación de 0,4 entre la *práctica* actual de sesenta estudiantes y los porcentajes combinados de la cantidad de instrucción religiosa recibida en el hogar, pero no se encontró correlación entre el *interés* actual o la *creencia* y la práctica. Sin embargo, Woodward (1932) encontró una correlación de 0,39 entre las creencias de 384 adultos y los porcentajes de influencia religiosa paterna.

Diversos estudios muestran que, si se compara las influencias paterna y materna, el impacto mayor proviene de la madre. En las encuestas de estudiantes católicos de la Universidad de Notre Dame, Cavanaugh (1939) halló que el número de los que nombraban a la madre como la mayor influencia en sus creencias religiosas era doce veces mayor que el de los que nombraban al padre. Newcomb y Svehla (1937) dan correlaciones separadas para cada uno de los padres y también correlaciones parciales, manteniendo constante la actitud del otro padre. Véase la tabla 10. Mientras que sólo hay una ligera diferencia en las correlaciones no corregidas, las correlaciones parciales de la madre son considerablemente mayores; esto se debe en gran parte a la fuerte relación madre-hija.

¿Cómo varía la influencia de los padres según las relaciones de éstos con el niño? En varios estudios iniciales de radicalismo

político se halló que la influencia estaba correlacionada con una buena relación con los padres (Murphy, Murphy y Newcomb, 1937, págs. 941 y sigs.). Woodward (1932) y Kitay (1947) hallaron que en las personas que habían gozado de una vida hogareña armoniosa se manifestaba una tendencia a tener actitudes prorreligiosas. No se deduce de estos estudios si quienes no siguen viviendo con sus padres adoptan actitudes contrarias o toman otras que varían con las normas sociales, o desarrollan rasgos de personalidad asociados con las actitudes. Otros investigadores han estudiado las creencias de los niños que se identifican —y los que no lo hacen— con sus padres, es decir, los que quieren ganar su cariño, parecerse a ellos. En el estudio de Newcomb (1943) realizado en el Colegio de Señoritas Bennington se halló que los estudiantes que se identificaban con sus padres retenían las actitudes paternas y no eran afectados por la influencia del colegio. Rommetveit (1955) realizó un estudio similar acerca de las creencias religiosas de los niños de 14-15 años en Suecia. Estos niños pensaban que sus padres tenían más creencias religiosas que ellos y sus compañeros de la misma edad, menos. (Lamentablemente no se pudo controlar la verdadera creencia de los padres.) Quienes pensaban tener los mismos puntos de vista que sus padres se identificaban con ellos en el sentido de desear parecéseles y estaban expuestos a una mayor influencia religiosa en el hogar. Esto por supuesto da lugar a la pregunta de qué es lo que hace que los hijos se identifiquen con sus padres; la respuesta no se conoce, pero parece probable que el rechazo, el intenso castigo corporal y la excesiva disciplina no traen tal identificación (Child, 1954). Algunos padres deliberadamente ejercen más influencia religiosa sobre sus hijos que otros. Symington (1935) en un cuidadoso estudio de los rasgos de personalidad de estudiantes religiosos halló que había una correlación mayor entre el liberalismo religioso, y variables, tales como la inteligencia y la asistencia a la escuela dominical, para aquellos estudiantes cuyos padres habían sido liberales. De la misma manera se encontró en estudios sobre la personalidad autoritaria (Adorno y otros,

1950) que los autoritarios (que tienden a ser conservadores en religión, págs. 117-121) se parecían más a sus padres que los no autoritarios. Parecería que los puntos de vista conservadores en materia de religión estuvieran más difundidos que los puntos de vista liberales. Allport, Gillespie y Young (1948) observaron en su encuesta que dos tercios de los estudiantes de Harvard habían reaccionado contra los puntos de vista religiosos de sus padres aproximadamente a los 15 años. Ilsager (1949) halló que gran parte de sus sujetos volvían después a sus creencias originales. Para los sujetos de Newcomb y Svehla, que vivían con sus padres, el acuerdo era mayor para los que tenían 19 años y menor para los mayores de 24 años; sin embargo, para los que no vivían con sus padres, el acuerdo disminuía en este período, como era de esperar.

Cuando los padres tienen diferentes creencias religiosas, los hijos son menos religiosos (Lenski, 1953). En este caso los niños tienden a adoptar la fe de la madre, si adoptan alguna (Bell, 1938), como era de prever por los resultados sobre la mayor influencia de la madre.

La influencia de los padres parece variar en cierto grado entre distintos grupos sociales. Newcomb y Svehla encontraron correlaciones elevadas para los sujetos de la clase trabajadora, 0,75 comparado con 0,53 para los sujetos de la clase media. Las correlaciones fueron relativamente bajas para los protestantes y católicos tomados por separado, y elevadas para los que no tienen afiliación religiosa. Los autores sugieren que la influencia de los padres actúa sobre los niños indirectamente, por intermedio de las influencias de la iglesia.

Todos los testimonios considerados hasta ahora se han referido a la influencia de las actitudes religiosas de los padres; ¿tienen sus métodos de educación un efecto adicional sobre la religión de sus hijos? Varios estudios dan una indicación de posibles relaciones empíricas. French (1947), en un estudio de treinta y nueve profesores y estudiantes universitarios, observó que los sujetos con puntos de vista altamente diferenciados sobre religión (en pro o en contra) habían recibido un castigo

psicológico —acentuando un fracaso para alcanzar un ideal— más que un castigo físico; sin embargo, los “muy diferenciados” en este estudio eran también en su mayoría miembros del cuerpo de profesores. Un resultado relacionado es el de Mackinnon (en Murray, 1938) quien observó que los más intropunitivos de noventa y tres estudiantes graduados habían sido disciplinados por medio de métodos psicológicos en la niñez; en este libro se señala más adelante que las personas intropunitivas tienden a ser más religiosas y a ser protestantes (págs. 200-204). En el libro *La personalidad autoritaria* (Adorno y otros, 1950) se admitió que los autoritarios (que tienden a ser conservadores religiosos) vivían en una atmósfera de disciplina dura, arbitraria, tenían relaciones emotivas superficiales con sus padres y dependían mucho de ellos. Finalmente, Winterbottom (1953) mostró que los padres protestantes y judíos recompensaban a sus hijos por su actitud independiente a una edad más temprana que los padres católicos. Tal vez la hipótesis más probable que surge de estas investigaciones sea que los católicos y otros conservadores religiosos disciplinan a sus hijos más por métodos corporales externos, mientras que los protestantes y los judíos acentúan el éxito y el fracaso para alcanzar ciertas normas; esto está vinculado con la sugerencia de que los protestantes internalizan el superyó en mayor medida (págs. 156-159).

INFLUENCIAS EDUCACIONALES

Es difícil desglosar los efectos de las influencias educacionales de otras influencias. Muchos de los estudios realizados sobre esta cuestión consisten en comparaciones de antes —y— después, pero los cambios encontrados pueden deberse simplemente a la edad. Los únicos resultados significativos de esta clase consisten en comparaciones entre los cambios resultantes de diferentes clases de educación. También se puede atacar el problema mediante la comparación directa de personas que han recibido diferente educación. Sin embargo, las diferencias

pueden confundirse con las que tienen por causas la clase social o la inteligencia.

En el caso de las escuelas dominicales, aunque hay buenas correlaciones entre la asistencia y la subsiguiente actividad religiosa, esto puede deberse solamente a la influencia de los padres. Sin embargo, en el estudio de Woodward (1932) el conservadorismo ulterior de las creencias daba una correlación de 0,43 con la asistencia a la escuela dominical y solamente de 0,39 con las mediciones de la actividad religiosa de los padres. Si las sugerencias de Newcomb y Svehla son correctas (ver lo expuesto más arriba), la escuela dominical sería una de las principales instituciones religiosas a las cuales los padres llevan a sus hijos. Varios estudios británicos arrojan dudas sobre esta hipótesis. Cauter y Downham (1954) no encontraron diferencias en las proporciones en que los padres que iban y no iban a la iglesia enviaban a sus niños a la escuela dominical. Gorer (1955) encontró que las prácticas religiosas de los padres influían en que enseñaran a los niños a rezar, pero tenían poco efecto en que los enviaran a la escuela dominical. Chesser (1956) descubrió en su muestra que casi la mitad de las mujeres casadas imponían a sus hijos su hábito de asistir a la iglesia, el resto los enviaba con más frecuencia de lo que iban ellas (25 %) o con menos frecuencia (16 %). Hyde (1956) informa acerca de una encuesta de quinientas escuelas dominicales de iglesias libres (es decir no conformistas); se encontró que cuanto más jóvenes eran los alumnos cuando ingresaban, más prolongada era su concurrencia a las mismas; sólo el 14 % de los miembros se afiliaban a la iglesia; “las iglesias familiares” en las cuales se combinan la iglesia y la escuela dominical y a las que asisten más padres, retenían más tiempo a los niños, y eran más los que se afiliaban a la iglesia.

Un detalle final respecto de las escuelas dominicales es que los niños que han sido miembros es menos probable que experimenten una “súbita” conversión, con su correspondiente crisis emocional; tendrán una “conversión gradual” durante la cual

son atraídos lentamente a la práctica y las creencias religiosas (Clark, 1929).

Los cambios violentos del período 12-18 años se atribuyen generalmente a otros aspectos del crecimiento y no a las influencias educacionales. Parece probable, aunque hay poco material publicado, que los niños son receptores de las ideas religiosas en este período y son influidos por la enseñanza escolar de fuerte carácter congregacional, como se verá en la edad escolar.

TABLA 11. *Educación y Asistencia Semanal a la Iglesia*

Universidad	51 %
Escuela Secundaria	47 %
Escuela Primaria	43 %

(EE. UU., 1954. Encuesta Gallup del *Anuario* 1956; con autorización del doctor Gallup.)

Como se puede ver en la tabla 11, cuanto más instrucción ha recibido la gente en los Estados Unidos, más intensa es su actividad religiosa. Este hecho no puede explicarse simplemente por las diferencias de clase o viceversa, dado que los grupos socioeconómicos medios son ligeramente más activos que los que están arriba o abajo (ver págs. 169-172). En Inglaterra hay algunos testimonios de que las personas que han recibido educación secundaria creen menos que las que sólo han cursado la escuela primaria, lo que es sorprendente en vista de que en las escuelas se da instrucción religiosa, y que la asistencia aumenta con la clase social.

Muchos investigadores norteamericanos comparan a los estudiantes antes y después de cursar las universidades. El resultado general es que la asistencia a la iglesia se vuelve menos frecuente y las creencias más "liberales", con lo que se significa que creen menos, por ejemplo, en el infierno y en la inmaculada concepción y mantienen los puntos de vista asociados en este país al modernismo y la teología liberal. Sin embargo, esos

cambios son normales entre los 18 y los 25 años (págs. 91-93), de manera que no se puede inferir que las universidades norteamericanas sean la causa de tales cambios; si se tienen en cuenta los resultados que se muestran en la tabla 11, esto no parece muy probable. El testimonio para los cambios en la universidad es mayor. Varias encuestas, como se ve en la tabla 12, incluyendo una de Leuba en diez universidades, revela un agudo descenso de la actividad religiosa durante el primero o los dos primeros años de la universidad, seguido por un renovado interés durante el último o los últimos dos años.

TABLA 12. *Cambios durante la Universidad*

	Año			
	1	2	3	4
Leuba (1921). Creencia en la inmortalidad	80	76	60	70
Thurstone y Chave (1929). Frecuencia de Asistencia a la Iglesia	50	37	43	45

Hasta ahora nos hemos ocupado de universidades "típicas". Algunas tienen una pronunciada tendencia hacia un tipo particular de religión, de manera que pueden compararse los diferentes resultados. Cavanaugh (1939) informa sobre quince encuestas realizadas en la Universidad Católica de Notre Dame entre 1920 y 1935. Se señaló particularmente la frecuente toma de comunión; el 72 % de los estudiantes comulgaban con mayor frecuencia y la "comunión frecuente" se consideraba "la más útil experiencia religiosa de su vida". Las encuestas a ex alumnos muestran que aunque la frecuencia disminuye considerablemente al dejar Notre Dame, quienes fueron los más frecuentes comulgantes cuando estudiantes siguen siéndolo después. Se decía que el primer año del colegio era "el más provechoso espiritualmente". Arsenian (1943) analizó los cambios en los puntajes de valores de Vernon-Allport, entre los estudiantes de una pequeña universidad en la cual, al pa-

recer, los directores profesaban un moderno evangelio social. Durante su permanencia en la universidad, se acentuaba el desacuerdo de los estudiantes con la religión establecida, tenían un valor "social" más fuerte y creencias más liberales y racionales. Los estudiantes que dejaban el curso sin terminarlo alcanzaron puntajes más elevados en los valores políticos y económicos, pero bajos en los valores sociales.

La influencia de un colegio puede deberse al contenido de los cursos que se dictan. Vernon Jones (1936) encontró los mayores cambios hacia el liberalismo entre los estudiantes de ciencias y los menores entre los estudiantes de historia, ocupando un lugar intermedio los que se dedicaban a estudios científicos-sociales. Nathan (1932), en una encuesta de estudiantes judíos de cincuenta y siete universidades, halló que el 60 % se hallaba en un gran estado de "duda, confusión o conflicto" como resultado de incompatibilidades entre las ideas religiosas tradicionales y las científicas y otros conocimientos laicos. Estos resultados podían deberse a las ideas religiosas de los profesores universitarios; Leuba (1921) realizó una encuesta a eminentes científicos y eruditos y encontró diferencias considerables entre quienes se dedicaban a diferentes campos del conocimiento, como se ve en la tabla 13.

Leuba también intentó realizar una encuesta entre varios filósofos, pero aparentemente éstos no podían entender las

TABLA 13. *Creencias de Eminentes Científicos y Eruditos*

	Porcentaje que cree en:	
	Dios	Inmortalidad
Historiadores	48	52
Sociólogos	46	55
Físicos	44	51
Biólogos	31	37
Psicólogos	24	20

(De Leuba, 1921)

preguntas. Se verá que estos resultados coinciden bastante con los de Vernon Jones en cuanto a los efectos de los diferentes cursos, lo que podría deberse simplemente a las creencias de los profesores. Sin embargo, los puntos de vista de éstos podían a su vez estar afectados por las materias de su campo de estudio, o los factores de personalidad asociados a la creencia religiosa podían influir sobre maestros y alumnos en la elección de ciertos temas.

Las encuestas a estudiantes a veces incluyen preguntas acerca de quién tuvo más influencia en sus creencias religiosas. En el estudio de Katz y Allport (1931) en una universidad donde había una fuerte tendencia hacia el liberalismo, el 72 % informó que la enseñanza era la causa principal de su cambio de creencia; el 21 %, la influencia personal de los maestros en los cursos. En el estudio de R. O. Smith (1947), sobre los estudiantes de teología de Yale, el mismo número (55 %) se refirió a los maestros como influencia positiva y negativa sobre su desarrollo religioso. Es interesante, y puede ser de importancia teórica, que en las encuestas de Cavanaugh (1939) en Notre Dame, los sacerdotes fueron raramente mencionados en la respuesta a cualquiera de las preguntas sobre la influencia. Los estudiantes dijeron que habían comenzado a comulgar con frecuencia como resultado del ejemplo de otros estudiantes o por el ambiente y las facilidades. En grupos tan homogéneos es probable que las creencias se fortalezcan por las influencias sociales que consideraremos a continuación.

AFILIACIÓN A GRUPOS SOCIALES

Diversas fuentes ofrecen testimonios que muestran que la influencia social de los amigos puede afectar las creencias religiosas. Por ejemplo, el 42 % de los sujetos de Starbuck (1899) declararon que se habían convertido como resultado de la presión social o por imitación. Las encuestas a los estudiantes de la universidad muestran altos porcentajes de estudiantes que re-

conocen la influencia de otros estudiantes sobre su actividad religiosa en la universidad (R. O. Smith, 1947). Burt y Falkenberg (1941) administraron una escala de actitud religiosa a 213 miembros de la iglesia; muchos sujetos a quienes se les informó de cuál era la opinión de la mayoría o los puntos de vista de un grupo de clérigos, adoptaron significativamente esas opiniones en una segunda administración de la escala. Landis (1949), en una encuesta a los padres de 4.000 estudiantes de la universidad, encontró que en un tercio de los matrimonios entre personas de diferentes religiones, uno de los cónyuges cambiaba; es interesante notar que el índice de divorcios era inferior cuando sucedía esto. Chesser (1956) encontró que las mujeres casadas se parecían menos a sus padres en las actitudes religiosas que las solteras; aquéllas se habían liberado de la influencia del grupo paterno y estaban influidas por sus maridos.

Los resultados recién mencionados muestran que las actitudes religiosas son susceptibles de influencias sociales, como otras actitudes y creencias. Las condiciones empíricas detalladas de tales cambios de actitud han sido muy estudiadas, aunque rara vez con respecto a las actitudes religiosas. Estas condiciones serán ahora revisadas brevemente con referencia a los estudios que realmente conciernen a las actitudes religiosas. He tratado el problema de un modo más general en otros estudios (1957). En primer lugar, una persona no será influida a menos que sea un *desviado*, es decir que tenga distintos puntos de vista o haga cosas distintas que el otro grupo de miembros. Además, la influencia es mayor sobre las actitudes que son *apropiadas* a los propósitos del grupo, de manera que los grupos específicamente religiosos tendrán más influencia que otras clases de grupos sobre las creencias y prácticas religiosas. Hay por lo tanto dos situaciones en las que puede haber influencia. Primero, una persona puede adherir a un grupo religioso por razones que no sean religiosas; por ejemplo, puede agradarle uno de los miembros. Entonces estará expuesta a fuertes presiones hacia la conformidad. Segundo, puede estar influida por otros miembros de grupos no religiosos

a los cuales pertenece, tales como grupos de trabajo o educacionales; ésta es una situación más común, pero aquí las presiones serán menores, dado que la religión no es apropiada para los propósitos del grupo. El mecanismo por el cual las personas *desviadas* se someten o conforman, obedece probablemente a un proceso de rechazo de los desviados; se descubre que la desviación conduce al repudio y entonces el individuo se conforma para ser aceptado. La razón por la cual los demás miembros quieren que los desviados se conformen es menos evidente. En algunos grupos los objetivos no se logran si los miembros no actúan paralelamente, como en el caso de los grupos de trabajo, cuyos índices pueden disminuir si alguien trabaja exclusivamente. ¿Por qué se requiere la conformidad de creencias? Festinger (1954) sugirió que la gente necesita sostén social para sus creencias y lo crean forzando la conformidad. El estudio de Festinger y otros (1956) sobre un culto del fin del mundo revela cuán claramente la negación de una creencia en términos físicos (es decir, el mundo no llegó a su fin) puede llevar a un creciente proselitismo, como lo predice la hipótesis de apoyo social.

La influencia social para una persona es mayor cuando el grupo es un *grupo de referencia*, es decir cuando está dispuesta a ser aceptada como miembro del grupo. Newcomb (1943) halló más conformidad política en un colegio de niñas en aquellas a quienes les importaba más tener aceptación en el colegio que en la casa; Rommetveit (1955), como dijimos, encontró más conformidad en los escolares en materia religiosa, cuando estaban menos ansiosos de parecerse a sus padres. Es interesante que estos niños pensaran que sus compañeros tenían creencias menos ortodoxas mientras que en promedio deben haber tenido las mismas creencias. R. O. Smith (1947) halló que el 48 % de los estudiantes de teología examinados consideraban a sus compañeros como una influencia negativa en asuntos religiosos, mientras que sólo el 5 % los consideraba una influencia positiva. Estos resultados se tienen en cuenta suponiendo que en cada caso los sujetos adoptaban una actitud más ortodoxa

como resultado de la influencia de los adultos. Entonces los estudiantes podían tratar de ocultarse mutuamente su creciente ortodoxia y ejercer así una influencia negativa. En las encuestas de Notre Dame (Cavanaugh, 1939), muchos estudiantes declararon que el hecho de que comulgaran con mayor frecuencia debía atribuirse a la influencia de sus compañeros; no se mencionó a los maestros, como en los estudios sobre los estudiantes protestantes.

Algunas personas son más susceptibles que otras a las influencias sociales; probablemente los autoritarios y neuróticos (además de los obsesos) son influidos más fácilmente. M. B. Smith y otros (1956) distinguen a aquellos cuyas actitudes son fundamentalmente una adaptación a grupos estándar, de aquellos cuyas actitudes se basan más en la dinámica de la personalidad interna. Los primeros cambian rápidamente sus creencias al unirse con grupos nuevos, lo que no ocurre con los otros.

Los grupos pueden ejercer más influencia sobre las actividades públicamente observables por los miembros del grupo, como lo muestran varios experimentos. A veces se expresan en público puntos de vista distintos de los que se sostienen en privado; Schanck (1932) estudió una comunidad metodista rigurosa, en la cual se desaprobaba el tabaco, el alcohol y los juegos de naipes, aunque la mayoría de los miembros gustaba en privado de esas cosas. Es evidente que las creencias religiosas son completamente inobservables porque es literalmente imposible descubrir si una persona cree verdaderamente en algo o no.

Aunque la gente puede adquirir primero actitudes mediante una abierta adecuación a los estándares de grupo, al cabo de un tiempo se produce la *internalización*; entonces son afectadas tanto las actitudes privadas como las actitudes públicas. La internalización de los estándares de los padres está asociada con la formación de un superyó; la internalización de los estándares de grupo, parecería actuar, probablemente, de un modo similar.

La influencia social es mayor en las creencias vagas y no estructuradas y en los puntos que ignora el sujeto. El conte-

nido de las creencias religiosas es extremadamente vago, como lo muestra la diversidad de interpretaciones acerca de la idea de la otra vida (Gorer, 1955). Los temas de prácticas religiosas-ritual, organización, etc., son mucho más definidos y sería de esperar que el acuerdo sobre ellos fuese más difícil.

EXPERIENCIA BÉLICA

El problema más interesante que se plantea en este caso se refiere al impacto de la tensión durante una acción bélica sobre la conducta religiosa. Stouffer y sus colegas (1949) ofrecen un valioso testimonio en sus informes sobre las encuestas realizadas en el ejército norteamericano durante la última guerra. El 75 % de los hombres manifestaron que la plegaria había constituido una *gran* ayuda "cuando las cosas se ponían difíciles". Este porcentaje fue más elevado que el de aquellos que dieron otras respuestas, como pensar en no dejar a un compañero herido, sentir odio por el enemigo, o preguntarse por qué combatían. Los hombres más expuestos a la tensión durante la acción bélica fueron ayudados por las oraciones en un alto porcentaje de casos: los de infantería lo mencionaron más que los hombres de otras armas, como también los que vieron morir a amigos, o fueron bombardeados o atacados con granadas por sus propios compañeros. Hay algunos testimonios de que los hombres cuyos recursos para afrontar la tensión eran menos adecuados, hallaron mayor ayuda en las oraciones; los relevos, que tenían menos apoyo del grupo, decían con más frecuencia que les ayudaba orar. De la misma manera, los que se asustaban más en la batalla declararon que eran ayudados por las oraciones en el 72 % de los casos, en comparación con el 42 % de los que se asustaban menos; ocurría otro tanto con los que tenían menos confianza en la victoria, los que no querían tomar parte en más combates y los más preocupados por no convertirse en incapacitados. Como lo señalan los autores, es posible, aunque improbable, que las oraciones atemorizasen más

a los hombres, en lugar de aliviarlos. Parece más probable que la tensión objetiva y subjetiva estén relacionadas con la oración como respuesta. Los soldados rezaban más que los N.C.O. o los oficiales, pero las diferencias de educación no incidieron en sus oraciones. Es interesante señalar que otras adaptaciones mentales a la tensión, como el pensamiento de no dejar al compañero tendido, siguieron una norma estadística muy distinta; fue mencionado con menos frecuencia por los hombres que estuvieron sometidos a la tensión y que tenían síntomas neuróticos.

TABLA 14. *El efecto de la Experiencia Bélica sobre la Religión*

A. "Siendo religioso"			
	Más religioso	Ningún efecto	Menos religioso
Estudiantes de Princeton (Crespi y Shapleigh, informado por Allport y otros, 1948)	25,1	53,3	18,6
Estudiantes de Harvard (Allport y otros, 1948)	26,3	54,5	19,2
Encuesta en el ejército de EE. UU. (Stouffer y otros, 1949, pág. 187)			
(1) Hombres con experiencia de combate	29	41	30
(2) Hombres sin experiencia de combate	23	42	35
B. Interés en problemas de religión			
	Más interesados	Ningún efecto	Menos interesados
Estudiantes de Harvard (loc. cit.)	58,4	36,7	4,9
C. Creencia en Dios			
	Más fe	Ningún efecto	Menos fe
Encuesta en el ejército de EE. UU. (loc. cit.)			
(1) Hombres con experiencia de combate	79	2	19
(2) Hombres sin experiencia de combate	54	29	17

Dado que la oración fue útil en la guerra para tantos soldados, se podría suponer que los ex soldados fuesen más religiosos que antes. La tabla 14A muestra los resultados de tres encuestas en las cuales se preguntó a los soldados si sus experiencias bélicas los habían vuelto más o menos religiosos.

Un resultado sorprendente es que experiencias similares pueden tener efectos opuestos en distintos hombres. Allport, Gillepsie y Young (1948) informaron algunas de las razones que se dieron para explicar los cambios en las creencias religiosas. Aquellos que sufrieron una disminución de sus sentimientos religiosos declararon que los horrores de la guerra, sumados al hecho de haber visto morir en las acciones bélicas a quienes habían sido fieles de la iglesia, les habían hecho adoptar una actitud escéptica; los que se volvieron más religiosos se refirieron a la ayuda que significó para ellos rezar en los momentos cruciales de la guerra. De acuerdo con estas encuestas el número de individuos que declaran haberse vuelto más y menos "religiosos" es casi igual, pero la comparación de estudiantes veteranos de guerra con otros muestra que los primeros tienen una actitud menos favorable hacia la iglesia (Telford, 1950), asisten a la iglesia con menos frecuencia y tienen puntos de vista religiosos menos ortodoxos (Allport, obra cit.). Cuando consideramos otros criterios aparecen resultados diferentes. Según la encuesta realizada en el ejército, hay un aumento de creencia en Dios, y los estudiantes de Harvard manifestaron que estaban más interesados en los problemas religiosos que antes. Allport deduce que aunque la experiencia bélica debilita la religión tradicional de la iglesia, aumenta la preocupación por las ideas religiosas fundamentales. Los resultados anteriores sobre las oraciones se ven confirmados en cierta medida por el hecho de que los hombres que participaron en las acciones bélicas informaron que eran más religiosos y tenían más fe, con más frecuencia que aquellos que no participaron. (Tabla 14C.)

Finalmente, podemos inquirir en qué medida fue afectado el interés nacional por la religión en el transcurso de la guerra.

Los datos más disponibles provienen de los Estados Unidos, durante la última guerra. Como se dijo, la asistencia a la iglesia fue menor durante este período que antes o después, así como las donaciones a la iglesia. El renacimiento de la religión en los Estados Unidos parece datar de la guerra, mientras que hubo una continua declinación desde comienzos de siglo (páginas 44-53). Sin embargo, es posible que sea parte de una tendencia mayor, debida a causas sociológicas muy diferentes. En Gran Bretaña se produjo una declinación gradual desde 1920, que sólo se invirtió recientemente (págs. 38-53). Los datos de la guerra de 1914-18 son muy exactos, pero no hay testimonios de un efecto señalado en ningún país.

REUNIONES EVANGELISTAS

Las actitudes y creencias pueden ser influidas por las comunicaciones verbales; éstas pueden ser emitidas cara a cara en reuniones públicas, o por el medio masivo de la radio, la televisión y la imprenta. Aunque los medios masivos llegan a un público mayor, el efecto sobre éste es menor que en las reuniones públicas —vehículo tradicional del evangelismo religioso—. Wilke (1934) midió las actitudes de 341 estudiantes hacia la existencia de Dios, antes y después de haber oído un sermón de diez minutos. Los estudiantes que habían escuchado personalmente al orador cambiaron de actitud considerablemente más que otros que escucharon el mismo sermón por la radio o lo leyeron impreso. Estudios posteriores, en los que se investigaba otra clase de actitud, muestran una ligera superioridad de las conferencias escuchadas directamente sobre aquellas que se han oído por radio y se observó asimismo que la presentación oral es más eficaz que la escrita. Murphy, Murphy y Newcomb (1937), y Hovland (1954) revisaron la literatura general sobre la propaganda; en este capítulo haremos una breve referencia a los resultados generales, así como a los resultados de los cambios de actitudes religiosas en particular.

Como lo sugiere Hovland (*loc. cit.*), la superioridad de la presentación personal puede deberse al agregado del elemento visual, a una mayor flexibilidad por la observación de la respuesta del público, a la mejor atracción de la atención, o a la mayor presión debida al contacto personal.

Los estudios experimentales de propaganda emocional versus racional no han demostrado resultados consistentes. En la vida real el llamado de las situaciones emocionales parece ser más eficaz, como lo revela, por ejemplo, el estudio de Hartmann (1936) sobre la propaganda política. Sargent (1957) presenta la interesante hipótesis de que las técnicas más efectivas crean primero estados de agotamiento emocional en los oyentes, y que la gente es extremadamente sugestionable en este estado. Enumera los diferentes métodos para producir tal agotamiento en distintos grupos religiosos: la prolongada danza rítmica y el tamborileo en el Vudú, el encantamiento de serpientes ponzoñosas en los cultos de la serpiente en Tennessee y la deliberada concentración de excitados evangelistas sobre aquellos a quienes intentan convertir en las pequeñas sectas protestantes. Sargent sostiene que la gente puede convencerse de todo cuando está emocionalmente fatigada, e informa que algunos jóvenes asisten a los cultos de la serpiente para seducir a las mujeres que acababan de ser salvadas, lo que parece no ser difícil en esas reuniones.

La hipótesis de Sargent puede hallar cierta justificación si se compara la eficacia de los diferentes métodos del evangelismo. En los primeros días del renacimiento religioso en los Estados Unidos y en campañas como la de John Wesley en Inglaterra, se informaba con frecuencia que se producían salvajes escenas emocionales. El evangelista predicaba de manera calculada para producir gran ansiedad: "Predico el infierno porque despierta sus temores, detiene sus conciencias y les hace reformar sus vidas y hábitos... El infierno ha funcionado durante seis mil años. Se llena más cada día. ¿Dónde está? A unas dieciocho millas de aquí. ¿Hacia dónde? Directamente hacia abajo a no más de dieciocho millas, en las entrañas de la tierra". (De Pratt,

1924, pág. 178.) Las emociones eran después excitadas por medio de himnos muy conmovedores. El resultado era con frecuencia devastador: centenares de espectadores hablaban o aullaban, sufrían violentas sacudidas y se retorcían mientras muchos se desplomaban sin conocimiento. (Davenport, 1906.) No tenemos cifras, pero los informes de esos mítines indican que una elevada proporción de los presentes estaban afectados de la manera descrita y se convertían, al menos temporariamente.

Esta clase de evangelismo es rara hoy salvo en pequeñas sectas e iglesias negras norteamericanas, y una forma de evangelismo más tranquila la ha reemplazado. Los ejemplos más espectaculares en Inglaterra son las tres campañas de Billy Graham en 1954-1955, de las cuales se tiene algunos testimonios estadísticos y descriptivos⁷. El aspecto más sorprendente de estas campañas es el número de personas afectadas: 5 ½ millones asistieron a estas tres campañas, aunque algunas concurrieron más de una vez; se calculaba que la mitad del público se renovaba en cada mitin, lo que reduciría a la mitad la cifra citada. Unas 120.000 se adelantaron y “se decidieron por Cristo”; de éstas el 75 % tomaba su primera decisión en público y el 61 % no eran miembros de iglesias, aunque según la encuesta de Herron (1955), sólo el 48,6 % no asistía a la iglesia. De manera que una de cada cincuenta personas se adelantaba y una de cada cien se convertía realmente. Este porcentaje es probablemente mucho menor que para los primeros evangelistas —admitiendo la hipótesis de Sargant—, aunque la cantidad total abarcada era grande. Dos tercios de quienes tomaban decisión eran mujeres y el 60 % menores de 19 años. Sólo el 16 % se consideraba perteneciente a pequeñas sectas o iglesias “evangelistas”; el 47 % eran no conformistas, el 37 % anglicanos.

¿Cuál es la técnica responsable de tan prodigiosa cantidad de conversiones? Pueden sugerirse varios factores y justificar-

⁷ Agradezco al Dr. Erik Routley, del Mansfield College, Oxford, por darme acceso a su colección de recortes periodísticos sobre el tema.

los por el material cuantitativo y descriptivo disponible. a) Se hizo una laboriosa campaña de relaciones públicas antes de los mítines, con carteles, diversas publicaciones, mediante una película y por vía de las iglesias. El prestigio que se creó en torno a Billy Graham es sin duda un factor que incidió en el mayor porcentaje de convertidos en sus mítines, en relación con los de otros miembros de su equipo (Tabla 15). La mitad de los asientos eran adquiridos por grupos, la mayoría proveniente de las iglesias, y muchas personas iban con la intención de tomar una decisión pública. b) Se utilizaba mucho la música —himnos evangelistas muy emotivos cantados por los millares de concurrentes, con un coro de 1.500 voces, y varios cantores norteamericanos—. Esto explica en parte por qué un porcentaje mucho menor de público iba a las reuniones de relevo (Tabla 15). c) Los sermones de cuarenta y cinco minutos de Graham evitaban aludir al fuego del infierno y eran menos emotivos que los de muchos evangelistas; pero Graham hablaba mucho del pecado y los placeres mundanos, esgrimía el temor a la muerte (“dentro de diez años la cuarta parte de ustedes habrá muerto”), y gustaba de las repeticiones y otros recursos oratorios; daba una fuerte impresión de sinceridad y convicción. d) El sermón terminaba con una exhortación a adelantarse para tomar una decisión; se prohibía aplaudir y Alistair Cooke (1955), escribiendo en el *Manchester Guardian*, sugiere que adelantarse era la única manera de lograr el desahogo emocional. La vista de más de 3.000 personas que se adelantaban debía ejercer un poderoso efecto de sugestión; ésta puede ser la razón por la cual los grandes mítines de Wembley eran los que tenían más éxito (Tabla 15). No había escenas violentas como en los primeros mítines, pero muchos de los que se adelantaban estaban evidentemente conmovidos emocionalmente. e) Todos los que tomaban decisiones eran atendidos por consejeros, y las tarjetas con sus datos enviadas al clérigo local pertinente, que se suponía los inscribía en su iglesia.

El próximo problema que consideraremos es el de la perdurabilidad de las conversiones evangelistas. Se realizaron dos

TABLA 15. *Porcentajes de Público que Respondieron a los Mitines de Billy Graham*

	<i>Asistencia promedio al mitin</i>	<i>Número de mitines</i>	<i>Porcentaje que tomó decisiones</i>
Mitines de Graham en Harringay, 1954. Primeras cuatro semanas	11.600	33	2,30
Servicios de relevo durante la campaña, 1954	930	430	0,44
Mitines convocados por miembros del equipo Graham, 1954	410	425	1,15
Mitines de Graham en Glasgow, 1955	16.000	16	2,39
Mitines de Graham en Wembley, 1955	56.000	8	5,30

(Calculado por diversas cifras dadas en Colquhoun, 1955, y cifras de la organización de la Campaña.)

estudios detallados sobre las campañas de Graham y son éstos los primeros que analizaremos. Highet (1957) hizo censos de asistencia a la iglesia en Glasgow antes y después de la campaña. La asistencia semanal aumentó en 10.575 —del 7,6 al 9,2 % de la población adulta— inmediatamente después de la campaña, y 4.197 nuevos miembros ingresaron en los registros de la iglesia durante los meses siguientes. Sin embargo, un censo de asistencia realizado un año después de la campaña reveló que sólo el 54 % de los nuevos concurrentes continuaban asistiendo a la iglesia. Herron (1955) envió un cuestionario a 1.500 vicarios anotados por la organización Graham, después de la campaña de Harringay. De éstos, 520 contestaron dando detalles de 3.222 individuos que habían llenado tarjetas de adhesión. Se halló que el 64 % de los que antes no asistían a la iglesia aún lo hacían ocho meses después de la campaña. Esto concuerda con los datos según los cuales la mitad de los conversos reales son activos un año después.

Starbuck (1899) informó que el 87 % de un grupo de noventa y dos conversos había desaparecido en seis meses, en com-

paración con el 40 % de un grupo de conversos "graduales". Wilson (1955) informa que en los mitines evangelistas Elim Foursquare en Inglaterra, después de la guerra, uno de cada seis de los conversos se convertía en miembro de la iglesia. Esto concuerda con el resultado de Starbuck de que uno de cada ocho desiste después de seis meses. Podemos sugerir que, así como un porcentaje más elevado responde a los mitines de renacimiento emotivo, estas conversiones tienen una vida más corta.

Es muy difícil decir qué factores de la personalidad producen evangelistas de éxito. Así como se registran muchos casos de predicadores del resurgimiento y otros líderes religiosos que sufrían profundas perturbaciones y que incluso eran psicóticos (págs. 144-146), no todos lo fueron. Se requieren al menos dos cualidades: una convicción religiosa apasionada, tal vez fanática, y facilidad para hablar en público. Aunque las violentas experiencias religiosas del psicótico pueden darle convicción y quizá prestigio, su psicosis impedirá que sea suficientemente sensible al público como para ser un orador eficaz. Los estudios experimentales han mostrado la importancia del prestigio de un orador, como lo revelan los resultados de Billy Graham.

Se supone con frecuencia que los simples mensajes unilaterales son los más eficaces. Cantril (1941) destaca las excesivas simplificaciones utilizadas en movimientos que tuvieron mucho éxito, tales como el del Reino del Padre Divino y el plan de Townsend. Puede ser que tan simples soluciones sean ansiosamente aceptadas por muchos que encuentran demasiado complicada la situación. Sin embargo, se dispone de algunos testimonios obtenidos en la investigación de actitudes internacionales, de que la presentación de ambos aspectos del caso es más eficaz con aquellos que inicialmente se oponían a la presentación del caso y también con los más inteligentes. En las predicaciones a la antigua el orador convencía a sus creyentes de que seguramente irían al infierno, y terminaba con una simple prescripción para evitarlo.

Algunos miembros del público son afectados más que otros:

¿cuáles son las variables de personalidad asociadas a la susceptibilidad? Los verdaderos estudios sobre la conversión demuestran sin lugar a dudas que las personas convertidas en mitines públicos son más fácilmente hipnotizadas, despliegan un automatismo motor mayor y pueden por eso ser clasificadas hasta cierto punto como histéricas (págs. 116-117). Cantril (1940) encontró que la gente más afectada por la audición radial de Orson Welles: "Invasión desde Marte" también era más religiosa que la no afectada, más sugestionable y menos inteligente. El trabajo experimental sobre la propaganda sugiere que la gente que se deja influir más fácilmente tiene poca autoestima, un indebido temor a la desaprobación social y es, por eso, fácilmente influida. La deducción de Cantril de que son también menos inteligentes ha sido confirmada por varios estudios.

Resumen del capítulo 5. a) Existe una correlación de casi 0,3-0,5 entre las mediciones de las actividades religiosas o actitudes de los padres y sus hijos, cuando estos últimos están en la edad escolar. Cuando los niños quieren a sus padres, y viven en el hogar, y cuando los padres son conservadores religiosos, la correlación es mayor con la actitud de la madre. Hay algunos testimonios de que los católicos reciben más castigos corporales, mientras que los protestantes y los judíos son exhortados a alcanzar ciertas normas.

b) La asistencia a la escuela dominical no se relaciona con las prácticas religiosas de los padres, e influye en las creencias de los hijos. La educación secundaria y universitaria tiene diversos efectos que varían según el establecimiento y los sujetos estudiados; esto se debe a la influencia de los maestros y de los demás estudiantes. Los estudiantes norteamericanos muestran una declinación temporaria en la actividad religiosa durante los años medios de la universidad. Tiene poco efecto total en la educación.

c) Las actitudes y creencias religiosas son influidas por presiones de grupo, como en el caso de otras actitudes. Esto

sucede particularmente cuando una persona está ansiosa de ser aceptada por el grupo, en la conducta públicamente observable y en el caso de los autoritarios.

d) Hay una mayoría de soldados que encuentran ayuda en las oraciones, especialmente cuando están sometidos a grandes tensiones. Los veteranos están más interesados en los problemas religiosos y creen más en Dios, pero van menos a la iglesia.

e) Los mitines evangelistas más emocionales producen muchos conversos, pero sólo el 15 % son permanentes. En los mitines del tipo Billy Graham, el 2 al 5 % de los convertidos toman "decisiones" y el 50 % de éstos siguen siendo activos un año después. Los factores que producen tales conversiones son la habilidad y el prestigio del orador, la magnitud del mitin y la organización preparatoria y de desarrollo.

Dirección de Causalidad. Puede suponerse, según la mayor parte de estos estudios, que el factor ambiente es el agente causal.

Explicación. Todos estos resultados pueden considerarse como ejemplos de enseñanza social, logrados por los procesos usuales de persuasión, imitación y formación de normas (páginas 186-188).

CAPÍTULO VI

RELIGIÓN Y EDAD

LA VARIACIÓN de la actividad y las creencias religiosas con la edad es uno de los problemas más importantes a considerar en este libro y aclara considerablemente los procesos psicológicos. Varias de las teorías que trataremos más adelante se ocupan principalmente de la explicación de los cambios que ocurren durante la adolescencia. La variable edad es simple, si se la compara con algunas de las más complejas que veremos en otros capítulos. Sin embargo, para algunos propósitos, la *edad mental* es un factor más esclarecedor que la edad cronológica: la edad mental de un niño es la edad cronológica media de los niños que muestran el mismo grado de inteligencia, medido por tests mentales. Sería también esclarecedor desarrollar un índice similar de senilidad —teniendo en cuenta que algunas personas “envejecen” más rápidamente que otras—, pero hasta ahora no se ha hecho.

Cuando en un examen transversal se encuentran diferencias de edad en las actitudes, a veces es posible explicarlas por factores históricos. Por ejemplo, en Gran Bretaña se produce un firme aumento con la edad en los votos conservadores. Si suponemos que muchas personas forman su actitud política durante su juventud y nunca la cambian, puede observarse que actualmente es menos probable que la gente mayor haya adquirido la actitud laborista, dado que ese partido tenía poca influencia durante su juventud. Por eso es importante observar

los cambios históricos considerados en el capítulo anterior. Aparte de esta explicación alternativa de los cambios de edad la dirección de causalidad es definida: la edad, o más bien los factores asociados a ella, son responsables de los cambios de actividad religiosa. Sin embargo, es mucho más difícil decidir cuál de los muchos factores asociados a la edad es el responsable; esto se considerará después, en la parte teórica.

Hay dos clases principales de investigación estadística sobre el envejecimiento. En una se comparan las personas de distinta edad, como en las encuestas sociales y otras comparaciones de grupos particulares. En la otra, se interroga a los sujetos acerca de sus actividades religiosas pasadas y presentes. Estos estudios longitudinales pueden proporcionar importante información suplementaria dado que el plan de encuestas puede ocultar tendencias opuestas entre diferentes subgrupos, que no afectan el resultado total. Se verá que esto sucede entre las edades de 12-18 años.

Niñez (3-10)

Durante este período hay considerable actividad religiosa. Esto se debe, en parte, a causas ambientales: muchos niños tienen padres religiosos y muchos que no los tienen son enviados a las escuelas dominicales (págs. 58-62). Harms (1944) analizó varios millares de dibujos hechos por niños a quienes se les pidió que dibujasen cómo imaginaban a Dios. No se presentó un análisis estadístico, pero se informó que en el período de 3 a 6 los dibujos eran bastante uniformes: mostraban una especie de personaje de cuento de hadas con ropas flotantes. Varios investigadores informaron que la religión es como un cuento de hadas para los niños de esa edad; les agradan los relatos de la Biblia y los aceptan con este carácter. Sin embargo, se le asigna una buena dosis de temor a la idea de Dios y puede imaginárselo como al padre del niño. De los 3 a los 6 años los niños pueden tener toda clase de grotescas fantasías, general-

mente de naturaleza egocéntrica; dirán sus oraciones pidiendo generalmente que se cumplan deseos infantiles (Kupky, 1928). Durante el período de 6 a 10 los niños empiezan a aprender y a aceptar sin preguntas las ideas religiosas estándares de su grupo social. Bose (1929) encontró un conocimiento cada vez más exacto del significado de los conceptos religiosos durante el período de 8 a 15 y que era mayor en los niños más inteligentes. Harms (obra citada) encontró un alto grado de aceptación de las ideas convencionales en el grupo de 6 a 10; estos niños también tenían creencias más realistas en comparación con los niños de 3 a 6 con sus conceptos de cuentos de hadas.

ADOLESCENCIA (10-18)

El período de 10 a 18, que calificaremos de "adolescencia", es de gran interés. Es la edad del despertar religioso, durante la cual uno se convierte o decide abandonar la fe de la niñez, si la tuvo.

El tipo de investigación más conocido es aquel en el cual las personas religiosas de 18 años o más son interrogadas sobre detalles de cómo se hicieron religiosas. Se realizaron muchas investigaciones de este tipo, empezando con la de Starbuck (1899). Treinta y dos estudios fueron revisados por McKeefery (1949). Se encontró que el 30 % de las personas religiosas declaran haber tenido una conversión más o menos súbita, mientras que en los demás fue gradual, como consecuencia de influencias sociales. Si contamos sólo a los que declaran una "crisis definida" la proporción es menor, el 7 % de los sujetos de Clark (1929), el 14 % de los estudiantes de Harvard interrogados por Allport, Gillespie y Young (1948). El resto de las conversiones súbitas son aquellas cuyo interés fue originado por un "estímulo emotivo", pero que no pasaron por una "crisis definida". Tal vez sería conveniente decir que del 10 al 30 % de la gente religiosa ha pasado por una experiencia de conversión más o menos violenta.

Esta experiencia de conversión violenta ha sido descrita por los escritores de principio de siglo. William James (1902) y otros utilizaron fuentes literarias para dar ejemplos de conversiones famosas. James defendió su método, alegando que "debemos investigar las experiencias originales que fueron los moldes de toda esta masa de sentimiento sugerido y de conducta imitada" (pág. 20). Como se señala más adelante en este libro (págs. 186 y sigs.) la hipótesis del aprendizaje social no puede explicar la edad de conversión u otras variaciones sistemáticas de fenómenos religiosos con variables empíricas, aunque hay considerables testimonios de que el aprendizaje social es un factor. La utilización de fuentes literarias suministra ejemplos de conversión que son atípicos de varias maneras: 1) se trata a menudo de conversiones de destacados líderes religiosos o que

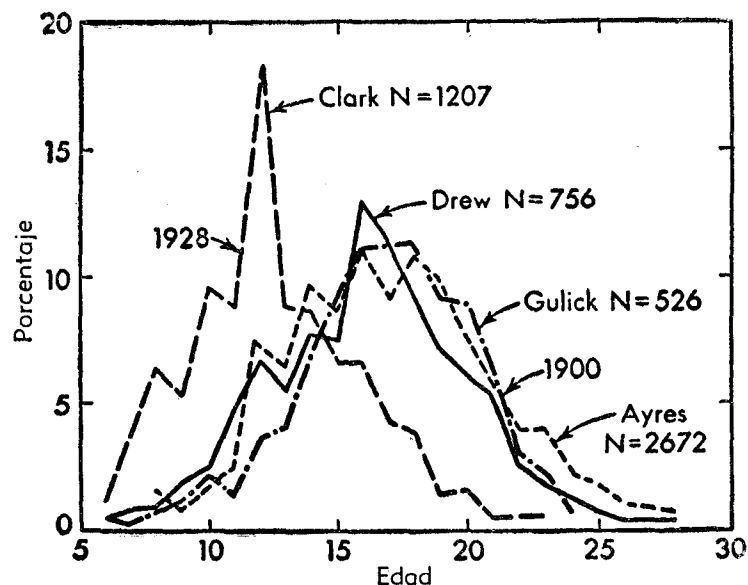


FIG. 4. — La edad de la conversión.

(De Pressey y Kuhlen, 1957), con autorización de Harper y Bros.

fueron tan extraordinarias que se las registró; 2) fueron generalmente conversiones súbitas, no graduales, y 3) fueron generalmente conversiones de adultos, mientras que la conversión es mucho más común entre los adolescentes. Parecería entonces que los métodos literarios de encuesta pueden realmente fracasar al describir lo normal en oposición al fenómeno excepcional o patológico. La investigación sistemática puede mostrar la frecuencia de cada tipo de acontecimiento y las condiciones empíricas en que ocurre cada uno.

Sin embargo, ambos enfoques concuerdan en la descripción de la súbita conversión de los adolescentes: un sentido mórbido y no realista de pecado y culpa súbitamente se transforma en un sentido extático de paz y virtud.

El problema siguiente que plantean las conversiones es la edad en que se producen. La mayor parte tiene lugar a los dieciséis años para los varones, a los quince para las mujeres, según muchos estudios. (McKeefery, 1949.) En la figura 4 se muestran las distribuciones de edades en varias investigaciones típicas. Se verá que la mayoría se encuentra entre los 10 y 20 años, aunque las conversiones ocurren más tarde; dado que los estudiantes universitarios u otros jóvenes son con frecuencia los sujetos de tales encuestas, no se informan conversiones más tardías. Jones (1937) tomó gente mayor, muchos de ellos clérigos, y encontró algunas conversiones por arriba de los 40 años, aunque eran mucho menos comunes. Clark (1929), en un cuidadoso estudio de más de 2.000 casos, encontró una edad de conversión promedio de 12,8 con un módulo a los 12, por lo que algunos autores llegaron a la conclusión de que la edad de conversión ha declinado desde principios de siglo. Sin embargo, trabajos norteamericanos posteriores no han confirmado esta tendencia (McKeefery, *op. cit.*), y la edad modal de los convertidos británicos de Billy Graham en 1954 era de 15 años aproximadamente (Colquhoun, 1955).

La misma persona puede "convertirse" más de una vez. Olt (1956) encontró sujetos que declararon haberse convertido hasta seis veces, mientras que casi un tercio de los sujetos

de su encuesta declaraban dos conversiones. La secuencia típica para éstos era que una conversión durase dos años, siendo seguida cuatro años después por otra. Como ya se vio (páginas 76-78), muchas conversiones de crisis en los mítines de renovación de la fe tienden a ser temporarias y quienes experimentan una conversión gradual son después más religiosos.

Hay algunos testimonios referentes a las condiciones en las cuales es probable que la gente haga una conversión de crisis. 1) Ciertas sectas alientan conversiones de este tipo: el protestantismo evangélico, los movimientos de renovación de la fe norteamericanos en el siglo XIX, mientras que algunas sectas pequeñas realmente las exigen como condición para inscribirse. 2) Las personas que no han asistido a la escuela dominical ni tuvieron relación con la iglesia es más probable que hagan una conversión de crisis —en las demás la conversión es gradual—. 3) Estas conversiones ocurren generalmente en los mítines de renovación de la fe, aunque esto es cada vez menos común. Sin embargo, unas 120.000 personas tomaron decisiones en las recientes campañas de Billy Graham, en Gran Bretaña (págs. 75-77).

La relación de la edad de conversión con la edad de la pubertad tiene cierto interés a la luz de las teorías que relacionan la religión con el instinto sexual. Los cambios físicos que comprende la pubertad pueden tener lugar a cualquier edad entre los 10 y los 17 años; la distribución es simétrica y alcanza su punto máximo entre los 13-13½. Aunque las muchachas son las primeras en mostrar la aceleración de crecimiento, la edad de la primera menstruación es ligeramente ulterior a los cambios correspondientes en los varones. Hay algunos testimonios de que la pubertad en las mujeres se presenta ahora un año antes que en la generación anterior (Garrison, 1951). Según la figura 4, parece que el 10 % de las conversiones se realizaría antes de la pubertad, a menos que los que se convierten precozmente tengan también una pubertad precoz. El 30 % de los sujetos de Starbuck (1899), sin embargo, declararon haberse convertido *antes* de la pubertad y la curva de distribución para

las conversiones muestra muchas conversiones después de los 17 años.

Las investigaciones precedentes han sido conducidas interrogando a gente religiosa acerca de sus experiencias durante la adolescencia. Los estudios que consideraremos ahora comparan la actividad religiosa promedio de grupos de edad diferente entre los 10 y los 18 años. El interés por los problemas religiosos y cósmicos aparece a los 12 años. Asociada con un creciente interés intelectual en los asuntos religiosos surge la duda de lo que se aceptó antes sin crítica. Maclean (1930) encontró que las dudas aparecían a la edad de 12 a 13 años. Hollingworth (1933) observó que el interés intelectual y la duda despertaban a la edad *mental* de 12 años, de manera que los niños más inteligentes empiezan a interrogar antes; por ejemplo los niños de C.I. 150 llegan a esta etapa a la edad de 8 años. Fritsch y Hetzer (1928) estudiaron los diarios de adolescentes alemanes y observaron que las dudas se referían primero a las prácticas de la iglesia y después al contenido de las creencias; esto sugiere una relación entre el desarrollo de la duda y el de la comprensión, desde que Bose (1929) halló que las nociones religiosas más abstractas sólo fueron descritas correctamente hacia fines del período 8-15, mientras los temas concretos de la práctica religiosa, reuniones de la iglesia, etc., fueron comprendidos mucho antes. Bose halló que la comprensión está relacionada con la edad y el C.I. (es decir, edad *mental*), así como Hollingworth observó que la duda aumentaba con la edad *mental*. Fritsch y Hetzer (1929) encontraron testimonios de conflicto entre una adhesión emocional a la religión de la niñez y las dudas intelectuales —fe versus razón— y que esto se resolvía generalmente de una u otra manera a los veinte años, produciéndose a los diecisiete la culminación del conflicto.

Kuhlen y Arnold (1944) interrogaron a más de 500 jóvenes agrupados por edades: 12, 15 y 18; los resultados de este estudio se dan en la tabla 16. Se advertirá que muchas creencias tradicionales específicas se descartan entre los 12 y 18, por

TABLA 16. *Cambios en las Creencias Religiosas Específicas Durante la Adolescencia*⁸

Enunciado	Porcentaje de "creo"			Porcentaje de "dudo"		
	12 años	15 años	18 años	12 años	15 años	18 años
Dios es, más que una persona, un extraño poder que actúa para el bien	46	49	57	20	14	15
Dios es alguien que vigila cómo uno se porta y que castiga si uno no es bueno	70	49	33	11	13	18
Sé que hay un Dios	94	80	79	2	14	16
Católicos, judíos y protestantes son igualmente buenos	67	79	86	24	11	7
Hay un cielo	82	78	74	13	16	20
Sólo la gente buena va al cielo	72	45	33	13	27	34
El infierno es un lugar donde uno es castigado por sus pecados en la tierra	70	49	35	13	27	34
El cielo está en la tierra	12	13	14	18	28	32
La gente que va a la iglesia es mejor que la que no va	46	26	15	17	21	11
Los jóvenes deben pertenecer a la misma iglesia que sus padres	77	56	43	10	11	11
La razón principal para ir a la iglesia es rendir culto a Dios	88	80	79	4	7	6
No es necesario ir a la iglesia para ser cristiano	42	62	67	18	15	8
Sólo nuestra alma vive después de la muerte	72	63	61	18	25	31
La gente buena reza regularmente	78	57	47	13	13	27
Las plegarias son escuchadas	76	69	65	21	25	27
Las plegarias son fuente de ayuda en los momentos de aflicción	74	80	83	15	10	9
Se ora para reparar algo que uno ha hecho y que está mal	47	24	21	18	17	9
Cada palabra de la Biblia es una verdad	79	51	34	15	31	43
Es pecado dudar de la Biblia	62	42	27	20	26	28

⁸ De Kuhlen y Arnold, 1944, con autorización de Journal Press.

ejemplo el 72 % de los niños de 12 años creían que “sólo la gente buena va al Cielo” en comparación con el 33 % de los de 18 años. Las creencias se vuelven más abstractas y menos concretas y hay más tolerancia hacia las ideas de los demás. Hubo sólo un ligero aumento en los porcentajes de jóvenes “que dudaban” respecto de estos temas, aunque declinó el número de los que declaraban tener creencias definidas. Los temas sobre los cuales “se dudaba” más fueron el pecado, el cielo y el infierno, ciencia versus religión, y qué sucede después de la muerte.

Se obtuvieron más testimonios en una encuesta de 500 estudiantes realizada por Allport, Gillespie y Young (1948).

Cuando se les preguntó si alguna vez habían “reaccionado parcial o totalmente contra las creencias enseñadas”, el 73 % de los protestantes y judíos y el 62 % de los católicos dijeron que sí; la edad promedio de rebelión era de 15½ para los varones y 14½ para las mujeres. Dado que los padres en término medio tendían a ser regularmente religiosos, si los jóvenes se rebelaban debía ser en sentido irreligioso; por eso no podemos decir si el factor fundamental era la rebelión o la duda.

Volviendo de las creencias a la asistencia a la iglesia, varios investigadores encontraron una ligera declinación del interés durante la última década. Horton (1940) observó que esto sucedía durante los últimos años de la escuela secundaria en Norteamérica y antes de ingresar en la universidad. Moreton (1944) observó una declinación similar en Inglaterra, en el período de 15 a 19. Además, no hay pruebas de incremento de la asistencia en ningún punto durante el período de 10 a 18.

Debemos considerar ahora una curiosa paradoja: mientras que los estudios de conversión muestran un tipo de actividad a los 15-16, los estudios transversales revelan una duda creciente en la primera parte del período y una disminución de asistencia después. La explicación es muy simple: este período de la vida no es una época de actividad creciente, como se supuso frecuentemente; es un momento de *decisión*. Los estudios longitudinales de conversión sólo nos informan acerca de quienes

deciden hacerse religiosos. Es de suponer que quienes se vuelven irreligiosos toman su decisión más o menos en la misma época. Puesto que las dos series de decisiones tienen lugar simultáneamente en direcciones opuestas, ambas están ocultas en los promedios transversales.

ADULTOS JÓVENES (18-30)

Es ésta una etapa muy activa de la vida; durante este período mucha gente deja el hogar paterno, se casa, tiene hijos y se afianza en su carrera. Pasan de la posición de jóvenes dependientes a la de adultos económicamente responsables, con hijos propios. ¿Cuáles son los cambios religiosos?

En la figura 5 se dan los resultados de diversos estudios británicos y norteamericanos. Se puede ver que hay una declinación de los 16 a los 30 años en todos los criterios de la actividad religiosa y en ambos países. Algunas encuestas de estudiantes revelan que el punto más bajo se alcanza a los 22 años (Telford, 1950); probablemente lo que realmente aparece aquí es la declinación de la religión en la mitad de su carrera universitaria, que es seguida por un aumento en el último año (página 64-65).

Todos estos resultados provienen de recientes encuestas de la población; ¿se deben a cambios genuinos que se producen con la edad o pueden atribuirse a cambios históricos? Suponiendo que las actitudes religiosas cristalicen a la edad de 16 años, los resultados presentes pueden atribuirse a una declinación de la religión hasta 1936, seguida por un acentuado renacimiento. Tanto Norteamérica como Gran Bretaña experimentaron una declinación gradual hasta 1936, pero ésta no se detuvo allí, de manera que el aumento entre los 30-35 años no puede explicarse. Hubo un resurgimiento de la fe en los Estados Unidos desde 1945, aunque en Gran Bretaña la declinación continuó, pero la norma es la misma en ambos países. Nuevamente los estudios realizados en períodos de declinación en

Gran Bretaña (ver figura 5) y en Norteamérica (Rosander, 1939) muestran un descenso de la actividad religiosa entre los 18 y los 30 años, genuino y no debido a factores históricos.

Aunque hay un descenso de la religión en el promedio, debe recordarse que algunas personas hacen su primera o subsi-

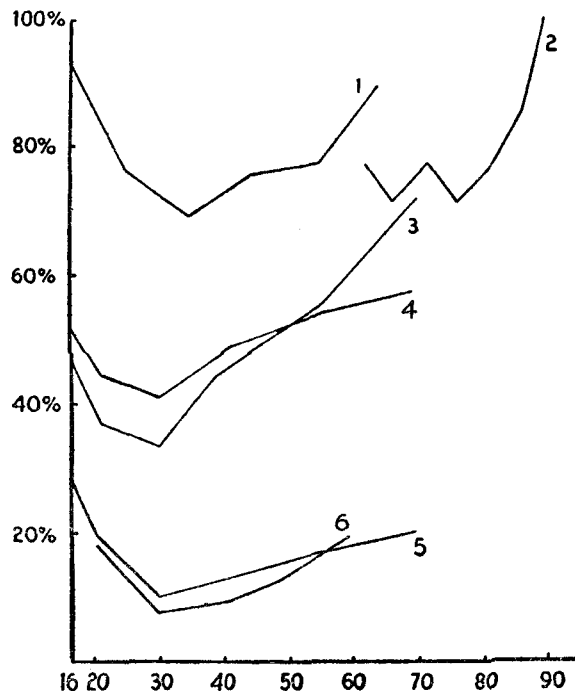


FIG. 5. — Cambios de actividad religiosa entre las edades 16-90.

Referencias

- 1 Asistencia a la misa semanal — católicos (Fichter, 1952) — EE. UU.
- 2 Seguridad de que hay otra vida (Cavan y otros, 1949) — EE. UU.
- 3 Oración diaria (Gorer, 1955) — Gran Bretaña.
- 4 Creencia en la otra vida (*loc. cit.*).
- 5 Asistencia semanal (*loc. cit.*).
- 6 Asistencia semanal (Cauter y Downham, 1954) — Gran Bretaña.

guiente conversión durante este período. El 40 % de los conversos de Billy Graham en Londres tenían 19 años o más (Colquhoun, 1955), aunque el 15 % es una cifra más usual, como se ve en la figura 4. Algunas personas pueden sufrir presiones del ambiente hacia la religión cuando asisten a la universidad durante el período de 19 a 21 años (páginas 62-y sigs.).

En este caso se ha mencionado poco la experiencia mística, a causa de la carencia de testimonios estadísticos acerca de la misma. William James (1902) y otros escritores del mismo período observan que las experiencias místicas ocurren frecuentemente durante y después de la conversión de los adolescentes. Pratt (1924), aunque no cita estadísticas, sugiere, sobre la base de extensos testimonios literarios y de otra clase, que la culminación de estas experiencias llega normalmente a los 22 años y desaparece entre los 25 y los 30.

La declinación de la actividad religiosa entre los 18 y los 30 es un fenómeno importante y poco estudiado. Puede haber algunos que en el entusiasmo de la adolescencia y bajo la influencia de las presiones sociales de la universidad tomen las órdenes, para lamentarlo después. Tal vez este fenómeno sea implícitamente reconocido por las órdenes monásticas de la iglesia anglicana, en la que no es posible hacer los votos finales antes de los 30 años de edad.

ADULTOS MAYORES (DESPUÉS DE LOS 30 AÑOS)

Después de los 30 años hay un firme incremento de la actividad religiosa. Esto se ve por los resultados consignados en la figura 5, que muestran un aumento de la actividad y la creencia hasta los "90 y más". En Norteamérica, Cavan y sus colaboradores (1949) hicieron una encuesta a 1.200 personas entre las edades de 60 y 100. Los resultados se ven en la tabla 17. No pueden explicarse históricamente, dado que no hubo una

declinación señalada de la actividad religiosa en los Estados Unidos. Se notará que el 100 % de los sujetos de Cavan, que tenían más de 90 años, estaban seguros de que había otra vida después de la muerte.

La asistencia a la iglesia declinó después de los 80 años —presumiblemente por incapacidad física— aunque aumentó

TABLA 17. *Actitudes y Actividades Religiosas Durante los Últimos Años*⁹

Actitud o actividad	Porcentaje de grupo de edad con actitud religiosa dada								
<i>Hombres</i>									
Actitudes favorables hacia la religión	38	41	42	39	53	55	50	—	
Seguridad de que hay otra vida	71	64	69	67	72	81	100	100	
Asiste a servicios religiosos una vez por semana o más	45	41	46	45	50	45	17	—	
Escucha regularmente por radio los servicios religiosos	16	21	19	26	33	37	20	50	
Lee la Biblia por lo menos una vez por semana	25	29	33	41	48	45	33	25	
<i>Mujeres</i>									
Actitudes favorables hacia la religión	51	56	57	64	69	81	93	100	
Seguridad de que hay otra vida	83	78	86	77	91	90	100	100	
Asiste a servicios religiosos una vez por semana o más	60	53	52	53	56	33	50	—	
Escucha regularmente por radio los servicios religiosos	22	27	37	30	46	59	69	100	
Lee la Biblia por lo menos una vez por semana	50	60	64	62	61	76	58	100	

⁹ De Cavan, R. S. y otros, 1949.

la audiencia de los programas radiales. Starbuck (1899) también encontró un incremento de creencia con la edad; observó que la naturaleza de las creencias cambiaba, la creencia en Dios y en la otra vida aumentaba, pero declinaba la creencia en los dogmas cristianos específicos. Kingsbury (1937) también encontró cambios cualitativos con la edad. Las razones que justificaban la asistencia a la iglesia cambiaron notablemente; después de los 30 años la cantidad de los que decían “por costumbre”, “para alentar la asistencia de la familia”, “para mantener vivo el espíritu de Cristo” y “para asegurarme la inmortalidad” aumentó rápidamente, las dos últimas al 80 % después de los 50 años. Otras razones disminuyeron con la edad, por ejemplo: “adoptar una filosofía de la vida”, “ganar nuevos amigos” y “escuchar literatura y música”.

La religión exaltada de la vejez es muy distinta de la religión exaltada de la adolescencia. Ésta entraña una gran perplejidad intelectual y dudas, junto con un torbellino emotivo: los jóvenes cambian súbitamente su orientación en un sentido u otro. En la vejez, cuando el intelecto y las emociones están disminuidos, no existe preocupación por las sutilezas de la teología y hay excitación emotiva acerca de los asuntos religiosos; los ancianos participan cada vez más en las prácticas religiosas que les han sido habituales durante mucho tiempo y, en cuanto al credo, se preocupan especialmente por los hechos centrales de Dios y la otra vida.

Las conversiones comunes son raras después de los 30 años. Pero durante ese período ocurren los hechos raros, pero importantes, conocidos a veces como “conversiones místicas” (Thouless, 1924). Por conversión mística se entiende la ocasión en la cual una persona ya religiosa empieza a tener experiencias religiosas emotivas de naturaleza más fuerte y continua, y que pueden conducir a que adopte una vida contemplativa. Bucke (1901) describe cuarenta y tres de estos casos, incluso algunos de famosos santos y místicos históricos. Casi todos hicieron su conversión mística después de los 30 años, con frecuencia a los 33. Esta conversión es netamente distinta

de la conversión adolescente y Thouless sugiere una explicación diferente (1924).

Resumen del Capítulo VI. (3-10). Los niños son muy religiosos; al principio toman la religión como un cuento de hadas y después aceptan las ideas habituales de su grupo. (10-18). Las dudas intelectuales empiezan a la edad mental de 12 años, seguidas por una tensión emocional; estos conflictos son frecuentemente resueltos a la edad de 15 años, por conversión a la religión o mediante la decisión de abandonar la religión de la niñez. El 20 % de los convertidos a la religión experimenta una súbita crisis; en el resto, las conversiones son "graduales". No hay incremento general de la actividad religiosa durante esos años (18-30). Hay una aguda declinación en todos los aspectos de la actividad religiosa; los años 30-35 son el punto más bajo en el ciclo de la vida (35 en adelante). Se advierte un firme aumento desde los 35 años hasta la vejez, señalado por la difundida creencia en Dios y la otra vida.

Explicación. El interés religioso de los niños puede explicarse por teorías que relacionan la familia celestial con la familia humana (págs. 208-211). Los conflictos en la adolescencia pueden deberse a distintas presiones de ambiente, como la conversión gradual en cualquier sentido (pág. 186-188). Las conversiones súbitas pueden ser resultado de la repentina aceptación de creencias salvacionistas por adolescentes con sentimientos de culpa respecto del sexo (pág. 207). La religión exaltada de la ancianidad puede deberse a la ansiedad por el futuro (páginas 197-198). La inactividad de los 30-35 puede explicarse negativamente, diciendo que son inoperantes los mecanismos de la adolescencia y de la vejez. También puede sugerirse que es una época de la vida en que la gente está muy ocupada con sus hijos y sus carreras y se encuentra temporariamente alejada de los asuntos religiosos.

CAPÍTULO VII

DIFERENCIAS ENTRE LOS SEXOS

LAS DIFERENCIAS entre hombres y mujeres en cuanto a su conducta y creencias religiosas son considerables. Además, puesto que muchas encuestas sociales dan los resultados para los dos sexos por separado, se dispone de muchos elementos de prueba. Por eso, es ésta una de las más importantes comparaciones estadísticas que se realizarán en este libro. Consideraremos primero la extensión de la diferencia, empleando diversos criterios para la actividad religiosa, y continuaremos comparando las diferentes sectas en cuanto a la proporción de miembros masculinos y femeninos.

DIFERENCIAS ENTRE LOS SEXOS SEGÚN DISTINTOS CRITERIOS

En las tablas se indican los porcentajes de hombres y mujeres que adoptan diversos tipos de conducta religiosa. Es evidente que las mujeres son más religiosas, según cualquier criterio. Es posible deducir diversos índices para establecer *cuánto* más religiosas son. El índice que utilizamos es la *razón* entre el porcentaje de mujeres y el porcentaje de hombres incluidos en la actividad de que se trata. La principal dificultad que ofrece este índice es que es menor cuando ambos porcentajes son grandes. Dado que los norteamericanos son más religiosos

que los ingleses, según la mayoría de los criterios, no es posible comparar las proporciones por sexo de ingleses y norteamericanos, y por eso las trataremos por separado.

Las estadísticas de *asistencia a la iglesia* se muestran en la tabla 18. Las cuatro encuestas británicas dan resultados muy

TABLA 18. *Diferencias entre los sexos respecto de la Asistencia Semanal a la Iglesia*

GRAN BRETAÑA

Autor u organización	Población sometida a encuesta	Porcentajes de Hom. Muj. Relac.		
B.I.P.O. (Gorer, 1955, pág. 271)	Adultos británicos, 1948	12	18	1,5
Odham (1947)	Adultos ingleses, 1947	10,7	17,7	1,65
Cauter y Downham (1954)	Muestra de 1.200, en Derby	11	15	1,36
B.I.P.O. (Gregory, 1957)	Adultos británicos, 1957	11	17	1,55
EE. UU.				
Encuesta Gallup (Rosten, 1955, pág. 241)	Población adulta, 1950	34	44	1,29
Encuesta Gallup (Rosten, 1955, pág. 241)	Población adulta, 1954	42	50	1,19
A.I.P.O. (Cantril, 1951, pág. 699)	Estudiantes secundarios, 1942	49,6	63,5	1,28
Ross (1950)	1.935 miembros de Y.M.C.A.	45,3	57,3	1,26
Allport y otros (1948)	Estudiantes de Harvard y Radcliffe	25	39	1,56

compatibles, salvo una cifra ligeramente distinta para la ciudad de Derby. Una cifra representativa de la razón de los dos porcentajes es 1,5, es decir, que un 50 % más de mujeres que de hombres va a la iglesia una vez por semana como término medio. De las encuestas norteamericanas, las dos de Gallup lograron la muestra más representativa; en ellas se ve claramente el agudo incremento entre 1950 y 1954. Un valor re-

presentativo para la relación sería 1,25, es decir, que un 25 % más de mujeres norteamericanas asiste a la iglesia una vez por semana. Como se dijo antes, la diferencia entre los índices británico y norteamericano es simplemente un artificio: si se comparan los porcentajes de hombres y mujeres ingleses que asisten a la iglesia por lo menos una vez cada tres meses, obtenemos 44 % y 55 %, con un índice de 1,25, que es el mismo que el índice norteamericano (Odham, 1947).

TABLA 19. *Diferencias entre los sexos respecto de las creencias*

GRAN BRETAÑA

	Porcentajes de Hom. Muj. Relac.		
<i>Creencia en la otra vida</i>			
Gorer (obra cit.)	39	56	1,44
Observancia de la Misa Suburbios de Londres, (1947) 1945-1946	36	52	1,44
<i>Creencia en Dios</i>			
Observancia de la Misa	66	80	1,21
EE. UU.			
<i>Creencia en la otra vida</i>			
Encuesta Gallup (Ros- ten, obra cit., pági- na 238)	73	79	1,08
Allport y otros (ob. cit.)	41	43	1,05
<i>Creencia en Dios</i>			
Encuesta Gallup (Ros- ten, obra cit., pági- na 237)	95	97	1,02
Ross (obra cit.)	70,4	81,6	1,16
Katz y Allport (1931) 1.502 estudiantes de ar- tes liberales	63	74	1,17
Allport y otros (obra citada)	62	66	1,06

Las *creencias* en Dios y en la otra vida, por ejemplo, también varían según los sexos. La tabla 19 resume los resultados al respecto. En las encuestas británicas los resultados de la observancia de la misa no son muy fidedignos porque no se basan en una muestra adecuada. Los resultados norteamericanos muestran considerable variedad en los porcentajes; ésta es resultado de variaciones en la formulación de la pregunta y de la edad de las personas interrogadas. Las cifras representativas de la relación de los porcentajes son 1,4 para Gran Bretaña (creencia en la otra vida) y 1,1 para los Estados Unidos. Estos resultados son confirmados por los de varios estudios que mostraron que las mujeres eran más conservadoras en sus creencias que los hombres.

La *oración diaria en privado*, junto con actividades relacionadas con ésta, como leer la Biblia en casa, fue objeto de encuestas por varios investigadores. La tabla 20 muestra los princi-

TABLA 20. *Diferencias entre los sexos respecto de Orar en Privado*

GRAN BRETAÑA

		Porcentajes de Hom. Muj. Relac.		
B.I.P.O.	Adultos británicos, 1950 (Personalmente, ¿cree Ud. en las oraciones?)	57	80	1,40
Gorer (ob. cit.)	(Ora en privado diariamente)	31	58	1,87
Cauter y Downham (ob. cit.)	(Lee la Biblia con frecuencia)	8	13	1,63
Observancia de la Misa (ob. cit.)	(Ora fuera de la Iglesia)	43	78	1,81
EE. UU.				
Ross (ob. cit.)	(Oraciones diarias)	37,8	64,2	1,70
Allport y otros (obra citada)	(Oraciones diarias)	22	35	1,59

pales resultados. Las cuatro encuestas realizadas en Gran Bretaña coinciden en una relación de porcentaje de 1,65, la encuesta de Cauter y Downham en Derby fue conducida cuidadosamente, y debe considerársela confiable. El estudio de Ross de los miembros de Y.M.C.A. en Norteamérica da la cifra muy similar de 1,70, y el estudio de Allport de los estudiantes de Harvard da 1,59.

Ser miembro de la iglesia es un criterio útil que será la base para ulteriores comparaciones de las religiones. La relación de un porcentaje para los miembros de las iglesias norteamericanas puede calcularse de dos maneras. En el Censo de Organismos Religiosos de 1936 (*Censo*, 1936) se da como inscripción total de hombres y mujeres 20,13 millones y 25,65 millones, respectivamente. Esto da una relación de porcentaje de 1,32¹⁰. Sin embargo, si comparamos los porcentajes de las personas que declaran ser miembros de la iglesia en encuestas sociales, se obtiene una relación de casi 1,10 (Rosten, ob. cit., pág. 239). Este índice es, en parte, un artificio que resulta de los mayores porcentajes de los supuestos miembros, pero también debe haber sucedido que muchos hombres declararon ser miembros cuando en realidad no lo eran.

No disponemos de cifras comparables de los registros británicos, pero las encuestas de Gorer y B.I.P.O., hallaron que el 80 a 90 % de la población declara estar afiliado, con una relación de sexo de casi 1,08, similar a la relación norteamericana de 1,10 para la cantidad de miembros informada.

Las *actitudes* hacia la iglesia y la religión también varían con el sexo. La escala de actitudes Thurstone-Chave hacia la iglesia fue utilizada por Newcomb y Svehla (1937), quienes encontraron que las mujeres eran mucho más favorables a la iglesia; la diferencia para la clase trabajadora y los jóvenes era considerable. Otros investigadores obtuvieron el mismo resultado, pero Gilliland (1953) no encontró diferencias según el

¹⁰ Después de tomar en cuenta el hecho de que había el 0,7 % más de hombres en la población (*Census*, 1940).

sexo entre los estudiantes en esta medición o en las escalas de Thurstone para las actitudes hacia la realidad de Dios y la influencia en la conducta. Spoerl (1952) y otros encontraron que las mujeres alcanzan puntajes más altos que los

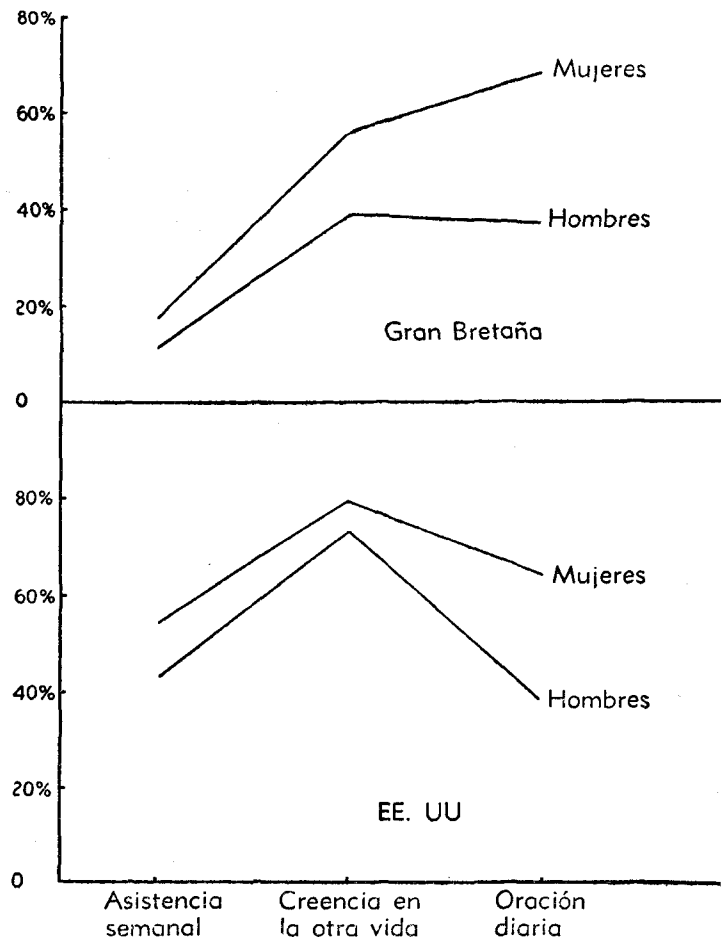


FIGURA 6. — Diferencias según el sexo respecto de tres criterios, para Gran Bretaña y los EE. UU.

hombres en la escala de valores religiosos de Vernon-Allport; ocurre otro tanto respecto de los valores sociales y estéticos. Kirkpatrick (1949) encontró también que las mujeres superan a los hombres en "religiosidad" y humanitarismo y que la correlación entre estas dimensiones era mayor para las mujeres. Terman y Miles (1936) hallaron diferencias considerables entre los sexos en cuanto a la magnitud del interés expresado en la religión, de manera que las personas de cada sexo que estaban interesadas tenían un puntaje elevado en la dimensión de "femineidad". Lenski (1953) encontró igualmente que hubo un 66 % más de mujeres que de hombres que expresaron "mucho" interés en la religión. Finalmente, debe mencionarse que Sinclair (1928) encontró que el 76 % de sus sujetos con experiencias místicas eran mujeres y el 72 % de los extremadamente no-místicos eran hombres.

Se han establecido últimamente las diferencias, según el sexo, respecto de algunos otros criterios. Es difícil comparar estos resultados, dado que el índice disminuye con la magnitud de los porcentajes de que se trata, pero se puede tenerlos en cuenta. El resultado más sorprendente es que la relación para la oración en privado es mayor que para cualquier otro criterio: alrededor de 1,65. La relación para las creencias es la menor, mientras que la inscripción como miembros de la iglesia, la asistencia y las actitudes, probablemente ocupan el centro. En la figura 6 se muestran los resultados típicos británicos y norteamericanos para tres de los criterios mencionados.

DIFERENCIAS SEGÚN EL SEXO EN DISTINTAS SECTAS

Las proporciones de hombres y mujeres son diferentes en las diversas sectas. La tabla 21 muestra las relaciones entre hombres y mujeres en las principales sectas norteamericanas. Pueden distinguirse tres grupos principales de iglesias. Primeramente la iglesia ortodoxa oriental, la católica, la luterana y la menonita, con el 15 % más de mujeres que de hombres, y

TABLA 21. *Relación entre Mujeres y Hombres en las sectas norteamericanas*

Ortodoxa Oriental	0,75-0,99
Católica Romana	1,09
Luterana	1,04-1,23
Mennonita	1,14-1,16
Amigos	1,25
Episcopales	1,37
Presbiterianos	1,34-1,44
Unitarios	1,40
Metodistas	1,33-1,47
Bautistas	1,35-1,50
Congregacionalistas	1,55
Bautistas Negros	1,55
Metodistas Negros	1,64-1,71
Tribunal de Dios	1,71
Adventistas	1,52-2,00
Iglesia del Nazareno	1,75
Pentecostalistas	1,71-2,09
Científicos Cristianos	3,19

(Calculado según los datos de *Censo*, 1936. Muestra la relación de mujeres a hombres entre los miembros. Cuando se ven cifras distintas para ramas separadas de una secta, se da la magnitud de relaciones para las ramas principales.)

con más hombres que mujeres en algunos casos. Luego están los organismos protestantes mayores, que tienen entre 25 y 55 % más mujeres que hombres. En tercer lugar figura la iglesia pentecostal y las sectas protestantes menores similares, en las cuales las mujeres superan a los hombres en más del 55 %. La clasificación que antecede puede resumirse diciendo que la proporción de mujeres es mayor a medida que se avanza hacia el protestantismo más estricto.

Las cifras de los judíos no figuran en el *Censo de Organismos Religiosos* (1936), pero otro testimonio sugiere que las mujeres judías son en realidad menos religiosas que los hombres. Katz y Allport (1931) encontraron que las estudiantes judías eran menos favorables a la iglesia que los hombres, y Nathan (1932) y Woolston (1937) encontraron menos mujeres

judías con creencias ortodoxas entre muchas muestras de estudiantes. Esto no fue confirmado por Franzbalau (1934) con respecto a los escolares y puede ser que las mujeres judías no concurren con tanta frecuencia a la escuela si son religiosas.

La relación para los católicos puede ser analizada con más detalle sobre la base de las cifras obtenidas por Fichter (1952) para tres parroquias católicas, que abarcan 8.363 personas. Las diferencias son mayores para la confesión, especialmente en la gente mayor, en la cual la relación es de 1,93. En las funciones obligatorias de los servicios y la misa pascuales a los que asistía más del 80 %, las diferencias de sexo eran leves. Esto apoya la sugerencia de Katz y Allport (1931) de que la relación de sexo es menor cuanto mayor es la presión institucional. Concuerda también con las mayores diferencias de sexo encontradas en las oraciones privadas en comparación con la asistencia a los servicios de la iglesia.

Las principales sectas protestantes tienen una proporción de mujeres algo más elevada que la iglesia católica. Como se ve en la tabla 21, hay un 25 a 55 % más de miembros mujeres en las sectas protestantes de Norteamérica. Rowntree y Lavers (1951) contaron la asistencia en York y encontraron el 57 % más de mujeres en las iglesias no conformistas, el 48 % más en la iglesia anglicana y el 23 % más en las iglesias católicas romanas¹¹.

Las sectas protestantes menores tienen la relación mayor; la tabla 21 muestra que en Norteamérica los miembros femeninos superan a los miembros masculinos en más del 55 %. De todas las relaciones, la mayor corresponde a los científicos cristianos, que tienen más de tres mujeres por cada miembro masculino. En su estudio de las pequeñas sectas inglesas, Wilson (1955) encontró una relación de 2-3:1 para la asistencia a la *Elim Foursquare Gospel*, 2-4:1 para los científicos cristianos, y sólo 1.25:1 para los cristadelfianos. Wilson explica la menor

¹¹ Sin embargo, Mudie-Smith (1904), al informar sobre un recuento previo de asistencia en Londres, obtuvo las cifras correspondientes de 17,57 y 35 %.

relación de esta última secta por la falta de desahogo emotivo en los servicios religiosos. Farr y Howe (1932) encontraron una relación de 1,8:1 para los pacientes mentales pertenecientes a las principales sectas protestantes y 4:1 para los de sectas pequeñas. Se podría suponer que las mujeres experimentan conversiones súbitas con más frecuencia, pero no siempre sucede así. MacKeefery (1949) resume sus propios estudios anteriores sobre los Estados Unidos; en cada caso se consigna un porcentaje ligeramente mayor de hombres con conversiones súbitas. Sin embargo, en la campaña de Billy Graham en Glasgow, la relación para los conversos era de 1,8:1 (Colquhoun, 1955).

Finalmente, señalemos que las iglesias negras en Norteamérica tienen una mayor proporción de miembros femeninos que las correspondientes sectas blancas. En la tabla 21 puede verse que los metodistas negros y los bautistas tienen una relación más elevada que las principales iglesias metodistas y bautistas y lo mismo sucede con los luteranos.

Resumen del Capítulo VII. Las mujeres son más religiosas que los hombres respecto de todos los criterios, especialmente en lo que se refiere a la oración en privado, la inscripción como miembro de la iglesia, la asistencia y las actitudes, mientras que las diferencias de credo son pequeñas. Estas diferencias según el sexo varían entre las sectas mayores; las sectas menores tienen mayoría de mujeres, y son seguidas por las sectas protestantes mayores; hay casi tantos hombres como mujeres en los organismos católicos y ortodoxos.

Dirección de causalidad. Dado que el sexo de una persona es constante, éste o los factores vinculados con él deben ser la variable causal. Las diferentes teorías que explican las diferencias según el sexo, dan como causa de las mismas factores sociológicos o psicológicos distintos vinculados con las diferencias de sexo.

Explicación. Muchas teorías se han sugerido o pueden sugerirse para explicar el hecho de que las mujeres son más

religiosas que los hombres. El problema consiste en decidir cuál de ellas es correcta y esto sólo puede hacerse deduciendo predicciones de las teorías, que pueden ser sometidas a prueba. De la consideración de las teorías que se dan más adelante, surgen dos explicaciones posibles para este resultado. a) Si la función de la religión es eliminar los sentimientos de culpa; y si las mujeres tienen más sentimientos de culpa que los hombres, las mujeres deben ser más religiosas (págs. 204-206). En realidad las mujeres tienen más sentimiento de culpa y, además, la proporción de mujeres aumenta a medida que vamos del catolicismo al protestantismo más estricto, como era presumible si se tiene en cuenta la insistencia de este último en el pecado y la salvación; los datos sobre el suicidio y el crimen también apoyan esta teoría (págs. 203-204). b) Si Dios es una imagen proyectada del padre, como sugiere Freud, y si los niños prefieren a la madre y las niñas al padre, se deduce que las mujeres se sentirán más atraídas por una divinidad presentada como un varón paternal (págs. 208-211). Esta teoría puede explicar también las diferencias entre las religiones: el catolicismo ofrece una imagen madre en la Virgen María, de manera que esta fe será tan atractiva para los hombres como para las mujeres, mientras que no lo será el protestantismo.

Puede hacerse una prueba decisiva con estas dos explicaciones. La primera teoría predice que las mujeres se dedicarán aún más a la oración en privado porque están motivadas por procesos internos, mientras que los hombres, esencialmente autoritarios, son religiosos como resultado de sanciones externas; se obtiene este resultado, que no puede ser considerado en la segunda teoría. Además, esta última tiene un punto débil: el postulado de que los niños prefieren a la madre y las niñas al padre nunca se ha confirmado; las preferencias, aparentemente, son independientes del sexo (Sears, 1943).

CAPÍTULO VIII

DIFERENCIAS INDIVIDUALES EN LOS RASGOS DE PERSONALIDAD Y LAS ACTITUDES

HAY DIFERENCIAS en la creencia y conducta religiosas entre las personas que han sido sometidas a influencias ambientales similares del tipo que se ha descrito anteriormente, y que tienen igual edad y sexo y pertenecen a la misma clase social. Estas diferencias están asociadas con ciertas variables de personalidad y deben ser causadas por éstas o influidas por algunos de los factores que producen los rasgos.

Hay centenares de variables de personalidad que han sido medidas por los psicólogos. Algunas de éstas fueron objeto de una atención mucho mayor que otras: son aquellas que al ser medidas de diversas maneras demostraron poseer coherencia interna, como puede verse, por ejemplo, por el análisis factorial. Conocer el puntaje de una persona en una de estas dimensiones es poder predecir su conducta en muchas situaciones. En el caso de las actitudes, otro criterio es el interés que posee a la actitud en sí —las actitudes *políticas* y *raciales* tienen gran interés intrínseco—. Algunas actitudes y rasgos son de particular importancia para nuestro propósito actual, porque muestran correlaciones elevadas y coherentes con las creencias y la conducta religiosa. Las dimensiones incluidas son las dos actitudes antes mencionadas, los dos rasgos de personalidad de *autoritarismo* y *sugestionabilidad* y la dimensión de *inteligencia*. No hay una sección especial para la motivación porque las medi-

ciones no son aún satisfactorias, aunque algunos resultados sobre el *motivo de rendimiento* se incluyen en la sección sobre inteligencia.

Las variaciones de la personalidad son en parte una resultante de la herencia, que se revela también en la relación entre la personalidad y la constitución física. Es muy probable que haya cierta relación entre la constitución física y las creencias religiosas, como dice Aldous Huxley en *Eyeless in Gaza*; Coffin (1944) halló en realidad una correlación de 0,38 entre los resultados sobre el valor religioso en la escala de Vernon-Allport y las autoestimaciones de "ectomorfía", es decir de físico delgado y lineal, en un estudio exploratorio de 156 estudiantes. Podría suponerse que hay alguna herencia directa de creencias religiosas por estas características de la personalidad, pero esto nunca se ha investigado. Probablemente algo de la semejanza padre-hijo en la actividad religiosa sea resultado de tales factores genéticos. La personalidad también está influida por el proceso de socialización durante la niñez, y algunos psicólogos han subrayado la importancia de las diferentes etapas. Se deduce que las creencias religiosas deben estar directamente asociadas con estilos particulares de educación, como lo revelan algunos testimonios que hemos ofrecido en páginas anteriores (página 62).

ACTITUDES POLÍTICAS

Las actitudes políticas pueden definirse por la manera en que una persona vota o dice que vota. Alternativamente, pueden construirse escalas de actitud que establecen las diferencias entre radicales y conservadores. Estas escalas incluyen ítems sobre temas como la empresa privada y la seguridad económica.

Las personas religiosas son más conservadoras en política que las no religiosas. La tabla 22 da los resultados de una encuesta británica y muestra el porcentaje muy bajo de personas sin religión que votan por los conservadores.

TABLA 22. *Secta y Votos, Gran Bretaña 1951*

	<i>Conservador</i>	<i>Laborista</i>	<i>Liberal</i>
Iglesia Anglicana	45	37	8
No conformistas	27,5	40,5	18
Católicos Romanos	33	51	6
Iglesia Escocesa	43,5	37	7,5
Otros	33	35,5	15
Ninguna	17	54	6

(De Eysenck, 1954, pág. 21.)

Las encuestas británica y norteamericana muestran que los protestantes tienden a votar por los conservadores más que los católicos, y que los judíos apoyan a los partidos izquierdistas. Centers (1951) encontró una correlación de 0,36 entre el protestantismo y la inscripción en las iglesias en Norteamérica. Esto quizás se deba en parte a diferencias de clase, puesto que los católicos tienen mayor proporción de clase trabajadora en ambos países. Sin embargo, varios estudios norteamericanos muestran que los protestantes son aún más conservadores, considerando que la clase social permanece constante (Lipset y otros, 1954, pág. 1.140). La tabla 23 lo muestra en el estudio de Lazarsfeld (1944) sobre el condado de Erie.

Centers (ob. cit.) encontró una correlación de 0,36 entre el protestantismo y el voto republicano y de 0,19 entre el protes-

TABLA 23. *Secta, voto y clase social, condado de Erie, 1944*

	<i>Protestantes</i>	<i>Católicos</i>
Promedio +	76	29
Promedio	66	25
Promedio —	54	23
Muy pobre	43	14

(Porcentaje de la secta que vota a los republicanos; de Lazarsfeld, 1944.)

tantismo y la clase social, mostrando así que las diferencias de clase entre las sectas son sólo una explicación parcial.

Estos resultados que utilizan el voto como criterio de actitud política tienen su paralelo en investigaciones que utilizan escalas de actitud, en las que las opiniones radicales son las que generalmente se definen como partidarias del comunismo y del control de natalidad, y se oponen a la guerra. Estos estudios concuerdan con los otros, pues de ellos surge que las personas religiosas son más conservadoras (Carlson, 1934). Sin embargo, se ha encontrado en diversos estudios norteamericanos que los católicos¹² tienen actitudes más conservadoras que los protestantes y éstos que los judíos (Sappenfield, 1942), aunque las estadísticas de votación muestran que los protestantes son los más conservadores. Una explicación posible sería que los católicos votan a los demócratas como resultado de una tradición histórica: en la segunda mitad del siglo pasado los inmigrantes irlandeses y alemanes se instalaron en las ciudades y el partido demócrata adoptó un temperamento favorable hacia ellos; a esto hay que agregar que tenía más influencia entre la población urbana (Lubell, 1956). Los católicos ingleses también cuentan en sus filas a muchos irlandeses, que se oponen tradicionalmente a los conservadores. Lipset (ob. cit., pág. 1.140) muestra que los miembros de grupos minoritarios religiosos apoyan frecuentemente a los partidos de izquierda. Parece probable que los católicos tienen una actitud intrínsecamente derechista, pero pueden votar por los partidos izquierdistas en Norteamérica y Gran Bretaña, por alguna de las razones mencionadas. Los judíos votan por los partidos de izquierda y tienen actitudes izquierdistas, lo cual en Norteamérica no concuerda con su posición de clase.

Finalmente, hay algunos testimonios de que las personas religiosas se interesan menos por la política. Ringer y Glock

¹² Se observará que estas escalas incluyen ítems sobre ética sexual y otros asuntos respecto de los cuales la enseñanza católica es "conservadora"; los ítems sobre beber y jugar pueden dar resultados diferentes (Nowlan, 1957).

(1955) encontraron que los fieles más allegados a la iglesia eran los menos dispuestos a permitir que el sacerdote participase en política. Resultados similares se obtuvieron anteriormente con respecto a la relación entre la actividad religiosa y el interés por los asuntos sociales. La explicación puede residir en parte en la norma inversa de las relaciones entre los intereses religiosos y políticos y las variables edad-sexo: las mujeres se ocupan más de la religión y los hombres de la política; los jóvenes y los viejos son más activos en religión, y el grupo de 35-55 años, en política (Lipset, ob. cit.).

Sumario. Las personas religiosas son más conservadoras y se interesan menos en cuestiones de política que las demás. Los católicos tienen actitudes más conservadoras, pero en Gran Bretaña y Norteamérica apoyan a los partidos de izquierda; esto se debe, en parte, a diferencias de clase. Los protestantes apoyan a los partidos derechistas, los judíos a los izquierdistas y tienen actitudes radicales.

Explicación. Ver página 123.

PREJUICIO RACIAL

Varias encuestas norteamericanas han encontrado que las personas religiosas tienen más prejuicios contra los judíos y los negros, como se ve en las escalas de actitud respecto de actitudes raciales. La tabla 24 muestra los resultados de escalas de etnocentrismo para 1.332 personas estudiadas en las investigaciones de "personalidad autoritaria" en California.

Algunos investigadores no obtuvieron estos resultados. Chein, por ejemplo, encontró una correlación entre prejuicio y asistencia a la iglesia, pero cuando analizó por separado las sectas la correlación se invirtió; sus católicos tenían más prejuicios que los protestantes, éstos que los judíos y dado que los católicos asistían con más frecuencia a la iglesia, se creó una correlación espuria entre asistencia y prejuicio (Harding y otros, 1954, pág. 1.039). De la misma manera, Prothro y Jensen (1950)

TABLA 24. *Etnocentrismo y Religión*

Católicos	4,21
Sectas protestantes mayores	3,89
Sectas protestantes menores	2,49 (n = 23)
Unitarios	1,99 (n = 23)
Sin secta	2,71
Asistentes a la iglesia	3,96
No asistentes	2,87
Religión importante	180,7
Religión no importante	115,4

(De Adorno y otros, 1950, págs. 210-217.)

encontraron pequeñas correlaciones positivas de 0,05 y 0,09 entre actitudes favorables a la iglesia y hacia los negros y judíos, respectivamente; las correlaciones fueron calculadas por separado para seis universidades congregacionalmente puras. Parry (1949) encontró que los protestantes que no asistían a la iglesia tenían más prejuicios que los que asistían, y Allport (1954) encontró menos prejuicios en un grupo de veinte católicos fervientes que en veinte "que parecían estar más influidos por los aspectos político y social de la actividad religiosa" (pág. 452). Sin embargo, muchas investigaciones muestran que los ateos y agnósticos tienen menos prejuicios, como se ve en la tabla 24, y se encontró en el estudio de Ross (1950) de 2.000 miembros de Y.M.C.A. Parece posible que pueda haber una relación curvilínea entre la actividad religiosa y el prejuicio; los ateos y los agnósticos tienen menos prejuicios que los miembros de la iglesia que nunca asisten a la misma, mientras que aquellos que van con más frecuencia también tienen menos prejuicios. No es el verdadero devoto quien tiene prejuicios, sino la persona que es convencionalmente religiosa.

Volviendo a las diferencias de secta, se ha observado a menudo que los católicos son los que tienen más prejuicios, y los miembros de los organismos protestantes mayores, un poco menos. Esto se observó en la investigación de la personalidad

autoritaria, de donde surgió también que los miembros de las pequeñas sectas tenían muy pocos prejuicios, aunque sólo se trabajó con 23 de ellos. Chein, como ya dijimos, encontró que los católicos, los protestantes y los judíos tenían prejuicios en ese orden, mientras Allport y Kramer (1946), en un estudio de 437 estudiantes, encontraron el 71 % de católicos en la mitad con más prejuicios, comparado con el 62 % de protestantes, el 22 % de judíos y el 27 % de los estudiantes que no tenían educación religiosa. Se advertirá que la diferencia católico-protestante es ligera y se ha encontrado ocasionalmente que los católicos tienen *menos* prejuicios (Harding y otros, 1954). Spoerl (1951) y Parry (1949) encontraron que los miembros de distintas sectas tenían prejuicios hacia diferentes grupos; en líneas generales, los católicos tienen prejuicios hacia los negros y orientales, los protestantes hacia los judíos y grupos minoritarios de la clase trabajadora, mientras que los judíos tienen prejuicios hacia los grupos mayoritarios blancos.

Aunque es evidente que los miembros de la iglesia católica de Estados Unidos tienden ligeramente a tener más prejuicios que otras personas, se observará que los dirigentes de esta iglesia se han destacado por su oposición a la segregación racial en los Estados Unidos y en Sudáfrica.

Resumen. Las personas que asisten regularmente a la iglesia y los devotos tienden a tener menos prejuicios que los que no asisten, aunque la gente religiosa en general tiene más prejuicios que la no religiosa. Los católicos son los que tienen más prejuicios, seguidos de cerca por las sectas protestantes mayores; los judíos y los miembros de sectas menores son los que tienen menos prejuicios.

Explicación. Ver página 121-123.

SUGESTIONABILIDAD

Como lo han demostrado varias investigaciones, la sugestionabilidad no es un rasgo simple, sino que está compuesto por va-

rios elementos relativamente independientes. Eysenck (1947) experimentó con varias situaciones de prueba diferentes y dedujo que había por lo menos tres tipos: 1) sugestionabilidad primaria (o psicomotora), en la cual el sujeto realiza un movimiento motor que ha sido sugerido repetidamente por el experimentador, pero sin participación consciente del agente; 2) sugestionabilidad secundaria, en la cual el sujeto percibirá o recordará lo sugerido, y 3) sugestionabilidad de prestigio, en la cual la persona cambiará de opinión después de habersele dicho que una persona de prestigio tiene una opinión distinta.

Hay muchos testimonios de que los conservadores religiosos tienen elevada sugestionabilidad de prestigio. Symington (1935) estudió a 612 personas con un test completo de ortodoxia de creencia. De las respuestas al cuestionario surgió claramente que los conservadores dependían más de las opiniones de grupo; por ejemplo, los liberales informaron que no les gustaba que se les indicara qué debían hacer, y dieron pruebas de encarar los hechos antes de dar su opinión. Dreger (1952) estudió 30 personas de cada extremo del liberalismo y conservadurismo de un grupo inicial de 490, siendo los grupos cuidadosamente equilibrados para otras variables. Diversos resultados del test de Apercepción Temática y del test de Rorschach indicaron que los conservadores tenían mayor necesidad de dependencia que los liberales. Finalmente, el hecho de que los autoritarios son más religiosos, sumado a la observación de Hoffman (1953) de que son más afectados por la influencia social, lleva a la misma conclusión.

Testimonios complementarios surgen de las investigaciones sobre autoconfianza y sentimiento de inferioridad. Janis (1954) encontró que los sujetos con baja autoestima —incluso depresión e inhibición de agresión— estaban más influidos por la propaganda escrita. Los neuróticos y especialmente los obsesos estaban menos influidos. Diversos estudios muestran que los católicos y otros conservadores religiosos carecen de autoconfianza y autoestima. Los conservadores de Symington (1935) consideraban que había más errores con respecto a ellos

en el test de Pressey. Varios estudios de estudiantes católicos de teología y novicios muestran en diversos tests de personalidad o escalas de autoevaluación, que son sumisos o tienen sentimientos de inferioridad (McCarthy, 1942).

Hay testimonios acerca de la sugestionabilidad primaria de una variedad de grupos religiosos, que revelan en cada caso que las personas religiosas son más sugestionables también en este sentido. Howells (1928) administró una serie de tests psicomotores a 50 radicales extremistas y al mismo número de conservadores. Cinco tests de sugestionabilidad psicomotora demostraron que los conservadores eran los más sugestionables. Sinclair (1928) obtuvo resultados similares comparando 50 estudiantes que tenían intensas experiencias místicas con cincuenta estudiantes que estaban en el otro extremo. La sugestionabilidad primaria parece ser especialmente fuerte entre los miembros de las instituciones de renovación de la fe y las evangélicas. Como informamos en otra sección (págs. 74-76), en los primeros mitines de renovación de la fe muchas personas manifestaban contorsiones y convulsiones hasta que sufrían un colapso; ésta es sugestionabilidad primaria y puede ser un rasgo particular del público que concurre a dichos mitines. Algunos son llevados al hospital en estado de "excitación religiosa", que es una forma de histeria (pág. 140). Coe (1916) estudió a 100 personas convertidas y encontró que las convertidas "súbitamente", es decir, en los mitines de renovación de la fe, producían con más frecuencia, en estado de hipnosis, automatismos motores. Brown y Lowe (1951) administraron el Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI, Inventario de Personalidad Multifásico de Minnesota), y encontraron que un grupo de estudiantes de la Biblia, protestantes rígidos, tenían un elevado grado de histeria. Janet y otros autores creyeron que los histéricos tenían una tendencia especial a la sugestionabilidad primaria. Eysenck (1947) encontró que mientras los neuróticos en general eran sugestionables, los histéricos no lo eran más que otros neuróticos; sin embargo, concuerda en que las sugerencias impersonales que se emplearon podían

haber sido menos eficaces para los histéricos que las sugerencias personales.

Resumen. Los conservadores religiosos están sujetos a la sugestión de prestigio. Se ha encontrado que diversos grupos religiosos tenían elevada sugestionabilidad primaria, pero probablemente esto sea más exacto en los protestantes rigurosos.

AUTORITARISMO

Algunos investigadores construyeron cuestionarios que contienen diversos ítems políticos, religiosos, etc., y estudiaron las relaciones estadísticas entre éstos. En particular llegaron a dos o más "factores" que entre ellos representan los ítems originales y que permiten predecir el resultado de un individuo en cualquier ítem particular. Ferguson (1944) hizo una serie de análisis factoriales y a uno de sus factores lo denominó "humanitarismo": éste fue evaluado por medio de escalas que medían las actitudes hacia la guerra, la pena capital y el trato a los criminales —los tres estaban estrechamente correlacionados entre sí—. El segundo factor fue denominado "religiosidad" y lo estudiaremos más adelante.

El próximo estudio que debemos considerar es el de Adorno y otros autores (1950) sobre la personalidad autoritaria, que ya fue mencionado en relación con el prejuicio racial. Se desarrollaron escalas de actitud para el antisemitismo, el etnocentrismo y para el conservadurismo político y económico; éstas tenían una correlación de 0,43-0,76. Sobre la base de estas escalas se desarrolló otra, la escala F, que mediría los mecanismos de personalidad fundamentales latentes en las tendencias anteriores, sin referirse directamente a ellas. Esta escala, correlacionada con las otras hasta 0,53-0,73, fue tomada como medida de "autoritarismo". Se realizaron muchas investigaciones respecto de esta dimensión, las cuales llevaron a la conclusión de que no es un factor puro, sino más bien una combinación de varias

tendencias. La escala F mide lo opuesto del humanitarismo de Ferguson (Eysenck, 1954, pág. 238), como se puede ver comparando los ítems de las dos escalas.

Eysenck (1944) analizó los factores de 700 respuestas a un cuestionario de treinta y dos ítems. Como se ve en la figura 7, obtuvo factores de radicalismo-conservadorismo y de debilidad

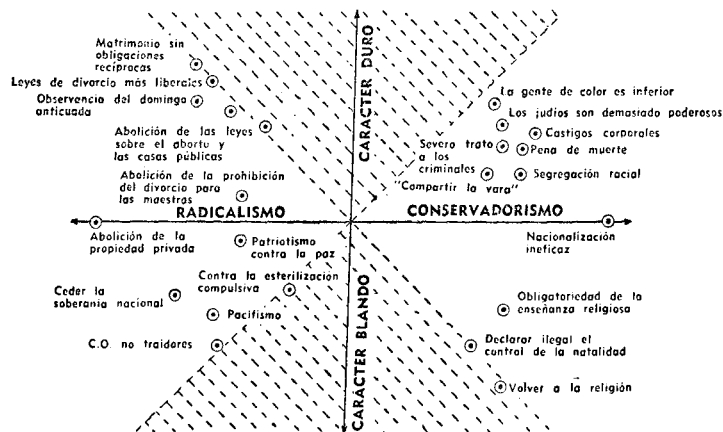


FIGURA 7. — Factores R y T de Eysenck.

(De Eysenck, 1953, pág. 229; con autorización del profesor Eysenck.)

y dureza de carácter. Sin embargo, la inspección de los ítems en los diversos cuadrantes muestra que el cuarto cuadrante contiene los puntos de vista religiosos conservadores ortodoxos correspondientes al factor de religiosidad de Ferguson, mientras el segundo cuadrante contiene ítems sobre la evolución y el sexo, que representan el polo opuesto del factor religioso. De la misma manera, los cuadrantes primero y tercero corresponden al humanitarismo. Como dice Eysenck "cuando los resultados... se comparan con el análisis de Ferguson, se verá que hay un acuerdo sorprendente respecto de la verdadera posición de los ítems, pero que sus dos principales factores... rotan de R

(radicalismo) y D (dureza de carácter) en un ángulo de 45° (1953, pág. 233).

En los análisis de Eysenck y Ferguson, la religiosidad y el autoritarismo (o el humanitarismo) se ven en ángulo recto, es decir como estadísticamente independientes. Sin embargo, co-

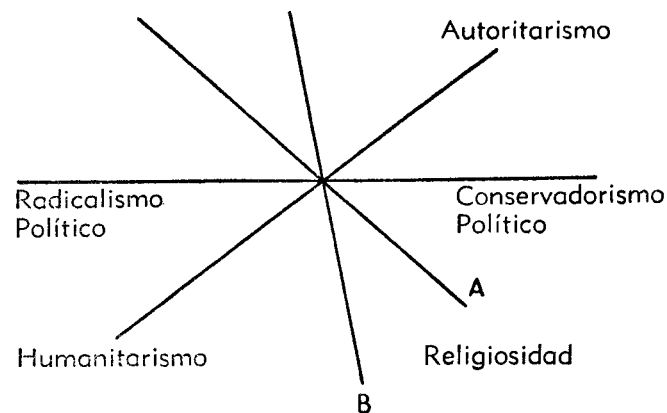


FIGURA 8. — Religión y Autoritarismo.

mo se vio anteriormente (pág. 113), el autoritarismo es considerablemente más elevado en la gente religiosa y en particular en los católicos, aunque en ciertas sectas protestantes sea bajo. De la misma manera, Kirkpatrick (1949) hizo un cuidadoso estudio de la correlación entre religiosidad y humanitarismo, incluyendo un análisis de una muestra estratificada de 215 individuos y halló una correlación de 0,24. Estas variaciones en los resultados se deben presumiblemente a diferentes definiciones de las dimensiones que se consideran. Las relaciones generales entre autoritarismo, conservadorismo político y religiosidad pueden representarse como en la figura 8.

Si el *autoritarismo* se mide de manera que resulte más parecido al conservadorismo político, hay una correlación más estrecha con la religión. Si la *religiosidad* se define de manera

que acentúe la ortodoxia de creencia e inscripción en la iglesia más que la asistencia a la misma, estará en la posición "A" en la figura 8 y se asociará con el autoritarismo, el conservadorismo político y los prejuicios. Si la religiosidad se define por la asistencia a la iglesia y otras medidas de genuina implicación religiosa, estará en la posición "B" y puede estar asociada con escasos prejuicios raciales, puntos de vista liberales más que conservadores y bajos resultados respecto del autoritarismo. La religiosidad A es más fuerte en los católicos y otros conservadores religiosos, la religiosidad B en los unitarios, judíos y otros liberales religiosos. Esto concuerda con el hecho de que los católicos tienen más autoritarismo que los protestantes y éstos más que los judíos (Lipset, 1953, pág. 84).

Otra fase del proyecto Adorno estudió las variables de personalidad asociadas con el autoritarismo. Los resultados de una serie de encuestas clínicas a personas situadas en los extremos de la dimensión muestran que los autoritarios (i) tienen mayor represión de tendencias intrínsecamente inaceptables, (ii) proyectan estos impulsos sobre otros que pueden ser considerados como hostiles y amenazadores, (iii) revelan un grado más elevado de conformidad, (iv) les interesa más el poder que el amor en su trato con otros y (v) tienen una personalidad rígida. La tendencia de los autoritarios a utilizar la proyección (ii) como un mecanismo de defensa será considerada en la sección teórica de este libro. Su conformidad y tendencia a someterse a presiones sociales, (iii) servirá para explicar la estructura jerárquica de la iglesia católica.

Una variable de personalidad relacionada es la del castigo: se dice que las personas son extrapunitivas si reaccionan a la frustración con la agresión dirigida hacia afuera; intropunitivas, si la agresión se dirige hacia adentro e impunitivas si no reaccionan agresivamente. Este aspecto de la personalidad se mide con frecuencia por medio del test de Frustración de Rosenzweig (1946), test proyectivo en el que se expresan reacciones a diversas formas de frustración; se ha encontrado que el test se correlaciona con abiertas medidas de agresión. Era presumi-

ble que los autoritarios fuesen extrapunitivos, dada su hostilidad hacia grupos externos y su débil internalización del superyó (págs. 205-206). Sanford (1950) administró tests para ambas dimensiones a 1.000 sujetos y halló que los autoritarios reaccionaban extrapunitivamente a menos que la persona frustrada fuese poderosa, en cuyo caso eran intropunitivos; por el contrario, los humanitarios respondían impunitivamente. King y Funkenstein (1957) hallaron que los conservadores religiosos y aquellos cuyos padres eran rígidos en materia de disciplina (dos correlaciones del autoritarismo) tenían la misma reacción de tensión cardiovascular que se encuentra cuando la ira se proyecta hacia afuera.

Resumen. El autoritarismo es mayor para la gente religiosa en general, especialmente para los católicos y otros conservadores religiosos, aunque es probablemente menor para los unitarios, judíos y miembros de sectas menores.

Explicación de los resultados sobre actitudes políticas, prejuicio, sugestionabilidad y autoritarismo. El autoritarismo es una dimensión muy importante de la personalidad porque está muy altamente correlacionado con muchas otras variables de personalidad (Titus y Hollander, 1957), y porque se conoce algo acerca de los mecanismos dinámicos subyacentes (Adorno y otros, 1950); se utilizará aquí para explicar los resultados de las tres secciones anteriores.

La teoría de que Dios es una proyección del superyó resultante del conflicto con los instintos se aplica particularmente a los autoritarios; dado que emplean la proyección como mecanismo de defensa, creen en un Dios poderoso y temible, porque así como prefieren las organizaciones jerárquicas y están dispuestos a aceptar presiones sociales, encuentran que la Iglesia Católica Romana y similares congenian con esas preferencias (pág. 205). Es probable que las iglesias jerárquicas alientan las tendencias autoritarias y que ciertos métodos de educación de los niños se perpetúan en la subcultura católica, de manera que ambas direcciones de causalidad son operativas.

Es lógico suponer que el más alto grado de prejuicios raciales corresponde a la gente religiosa, especialmente los católicos, dada la estrecha relación entre autoritarismo y prejuicio; la explicación de esta conexión es que los autoritarios son extrapunivos, y tienden a reprimir tendencias inaceptables y a proyectarlas en los demás. El descubrimiento de que los devotos tienen *menos* prejuicios que los miembros convencionales de las iglesias es muy interesante; Adorno y otros (1950) encontraron que la religión de los autoritarios era más superficial y convencional que la de los humanitarios, que estaban motivados más interiormente, aunque una fuerte tendencia estadística revela que un número mayor de autoritarios asisten a las iglesias y son miembros de ellas. Evidentemente las personas devotas y aquellas que tienen menos prejuicios son religiosas como resultado de otros mecanismos psicológicos, posiblemente por la reducción de los sentimientos de culpa (págs. 199-200).

Los autoritarios son conservadores en política debido a su aceptación convencional del grupo dominante. Esto explica el conservadorismo de la gente religiosa en general, pero las diferencias entre sectas son más complicadas. Los católicos romanos en Gran Bretaña y en los Estados Unidos votan por partidos izquierdistas, aun cuando la clase se mantiene constante, probablemente como resultado de tradiciones históricas (páginas 111-112), y quizás también porque son un grupo minoritario. Los católicos *tienen* actitudes más conservadoras, como era de esperar, pero esto se debe tal vez a que en estos estudios las actitudes conservadoras se definen de manera tal que las actitudes católicas oficiales resultan conservadoras.

Es presumible que los conservadores religiosos estén sometidos a la sugestión de prestigio. Todos los autoritarios se someten a la influencia social; según la teoría que desarrollaremos más adelante, esto puede deberse a que proyectan su superyó a figuras de autoridad (págs. 205-206).

La dirección de causación para estas variables. No hay testimonios directos acerca de la dirección de causación. Los testi-

monios podrían obtenerse estudiando el desarrollo de la creencia religiosa en diferentes personalidades que están igualmente (o no) expuestas a la influencia de distintos grupos religiosos; podría hacerse otra vez un estudio de los posibles cambios de personalidad entre quienes adhirieron a distintos organismos religiosos por presión social. Sin embargo, es posible especular respecto de la dirección de causalidad, observando cuáles son las teorías que explican mejor los hechos (pág. 35). Las explicaciones que hemos dado anteriormente sugieren que es la posesión de ciertos rasgos de personalidad la que inclina a una persona hacia creencias y organizaciones religiosas. También se mencionó la posibilidad opuesta, es decir que la estructura social de una iglesia puede alentar ciertos rasgos de personalidad.

INTELIGENCIA Y RENDIMIENTO

El estudio de los niños muestra que los más inteligentes tienen un conocimiento más adecuado del significado de los conceptos religiosos. Por otra parte, los niños más inteligentes empiezan a cuestionar estas creencias más temprano (pág. 86).

Diversos estudios norteamericanos de niños y estudiantes hallaron correlaciones negativas entre la inteligencia y las creencias, actitudes y experiencias religiosas, como se ve en la tabla 25.

Puede verse que la correlación es mayor para el conservadorismo religioso ($-0,15$ a $-0,55$), que para las actitudes de experiencia mística ($0,19$ a $-0,27$). Se notará que todos estos resultados se basan en niños o estudiantes, aunque el mismo resultado puede darse para los adultos, ya que el autoritarismo (que se correlaciona con el conservadorismo religioso) se correlaciona con el C.I. hasta $-0,2$ a $-0,5$ (Christie y Jahoda, 1954, pág. 168). Symington dividió a sus sujetos según que proviniesen de hogares liberales o de hogares conservadores. Es muy interesante que la correlación fuese mayor para los sujetos de ambiente liberal ($-0,42$ a $0,55$) que para los sujetos de ambiente conservador ($-0,13$ a $-0,29$). Symington señala que

TABLA 25. *Religión e Inteligencia*

Autor	Sujetos	Criterio	N	Correlación de Religión y C.I.
Howells (1928)	Estudiantes de Psicología	Conservadorismo religioso	552	—0,29 a —0,36
Symington (1935)	Escolares Estudiantes Investigación de estudiantes	Conservadorismo religioso	612	—0,13 a —0,29 (Antecedentes conservadores) —0,42 a —0,55 (Antecedentes liberales)
Brown y Lowe (1951)	Estudiantes	Conservadorismo religioso	788	sujetos religiosos Religioso menor ($p < 0,01$)
Franzblau (1934)	Niños judíos	Aceptan el dogma tradicional	700	—0,15
Gilliland (1940)	Estudiantes	Actitudes hacia Dios y la Iglesia	349	—0,19 a 0,19 para grupos distintos
Carlson (1934)	Estudiantes	Actitud hacia Dios	215	—0,19
Sinclair (1928)	Estudiantes	Experiencia mística	500	—0,27

las personas que provenían de hogares liberales revelaron más libertad de pensamiento para descartar las ideas ortodoxas. Se cuenta con pocos testimonios acerca de las capacidades no intelectuales. Sinclair (1928) y Starbuck (1926) hallaron que los

estudiantes que declaraban haber tenido experiencias místicas eran menos capaces que otros estudiantes en aquellas habilidades motoras que requerían la coordinación ojo-mano, y que su tiempo de reacción era mayor.

Otros investigadores examinaron la proporción de personas religiosas entre aquellas que se destacaban notablemente por el éxito alcanzado en sus actividades. Leuba (1934) envió un cuestionario a 1.000 científicos y eruditos eminentes en 1914 y nuevamente en 1933. Halló que el 48 % de los considerados científicos “menores” creían en Dios, mientras que sólo creían el 32% de los científicos “mayores”. Las cifras correspondientes a la creencia en la inmortalidad fueron de 59 y 37 % y la misma relación se mantuvo para cada tipo de científico tomado por separado. Sin embargo, Fry (1933) encontró que el 56 % de los registrados en *Quién es Quién* informaron estar afiliados a alguna secta, porcentaje igual al de adultos que declararon ser miembros de iglesias (55 %) en aquel entonces. Por otra parte, son más las personas que declaran estar afiliadas y hasta inscriptas en iglesias que las que figuran en los registros de las mismas (pág. 16).

Las diferencias en cocientes de inteligencia respecto de las sectas se ven en el estudio de Pratt (1937) de 2.080 estudiantes, cuyos resultados se dan en la tabla 26.

TABLA 26. *Secta e Inteligencia*

Episcopales	172,8	Bautistas	128,5
Ciencia Cristiana	164,5	Disc. de Cristo	127,8
Congregacionales	140,9	Metodistas	127,5
Nazarenos	134,5	Luteranos	126,5
Presbiterianos	134,1	Varios	126,2
“Protestantes”	131,0	Católicos	119,3
Evangelistas	129,5	Sin preferencia	117,8

(De Pratt, 1937; con autorización del *Journal Press*.)

Fry (1933) analizó los registros de *Quién es Quién* para 1930-1931 y comparó la proporción de gente que declaraba cada secta con los miembros totales de cada una de las mismas. La relación de estas proporciones, es decir, la magnitud con que cada secta estaba representada en exceso en el *Quién es Quién*, se da en la tabla 27.

TABLA 27. Representación en exceso de las Sectas en *Quién es Quién*

Unitarios	32,5	Ciencia Cristiana	1,3
Reformados	6,5	Metodistas	0,9
Universalistas	6,4	Bautistas	0,7
Episcopales	6,1	Disc. de Cristo	0,6
Congregacionales	5,0	Luteranos	0,3
Cuáqueros	4,4	Católicos	0,13
Presbiterianos	3,1	Judíos aprox.	0,1-0,2

(De Fry, 1933; con autorización del director de *Scientific Monthly*.)

Se advertirá que las principales iglesias aparecen casi en el mismo orden en ambas listas; una se basa en la inteligencia de los estudiantes y la otra en su éxito ulterior. Algunos de los organismos más pequeños no tienen probablemente suficientes representantes para integrar una muestra confiable, por lo menos en la encuesta de estudiantes. Por lo tanto, parece probable que los distintos porcentajes de éxito se deban a variaciones de inteligencia, las cuales son a su vez producto de diferencias de clase y factores similares. Una causa adicional puede ser la diferencia de motivación entre las sectas. Winterbottom (1953) informa sobre diferencias de educación de los hijos; los judíos, y en menor grado los protestantes, alientan la actividad independiente de sus hijos desde temprana edad. Esto puede producir mayor motivación de realización, lo que a su vez capacita a la gente para tener más éxito.

Knapp y Goodrich (1951) muestran el alto porcentaje de científicos consagrados que egresan de los *Colleges of Arts* li-

berales norteamericanos y el número muy reducido que egresa de las universidades católicas romanas; ambos autores señalan que la ideología protestante está más de acuerdo con la actividad científica. Fry (*op. cit.*) también estudió los campos profesionales en los cuales se destacaban los miembros de cada secta. Algunos resultados no nos sorprenden: por ejemplo, no hay médicos en la Ciencia Cristiana ni cuáqueros militares. Otros son menos evidentes; entre los católicos hay muchos artistas, actores y políticos, pero pocos que se destaquen en los estudios sociales; los unitarios cuentan con gran cantidad de estudiosos de las ciencias naturales y sociales, pero no muchos soldados o políticos; y los episcopales gran número de soldados, arquitectos e ingenieros, pero pocos científicos naturalistas y agricultores.

Super (1957) informa que no sólo los grupos católicos sino también los protestantes, que ejercen severo control sobre sus miembros, producen menos hombres eminentes. Kelly y Fiske (1951) encontraron una correlación de $-0,39$ entre la fuerza de los valores religiosos (Vernon-Allport) y la aptitud para la investigación entre los psicólogos clínicos. Es posible que las personas a quienes se les ha enseñado a aceptar ideas tradicionales sobre la autoridad no se conviertan fácilmente en innovadores o investigadores.

Resumen. Aunque los niños inteligentes captan más temprano los conceptos religiosos, también son los primeros en dudar de la verdad de la religión; los estudiantes inteligentes probablemente aceptarán en un grado mucho menor las creencias ortodoxas y es posible que tengan menos actitudes prorrreligiosas o experiencias místicas. Hay claras diferencias de cociente de inteligencia y realización entre las sectas, y los campos en los cuales se logra éxito varían con la secta, siendo los científicos en su mayor parte protestantes.

Explicación. Las personas inteligentes son menos sensibles a la presión social y es dable suponer que no sean ortodoxas en religión y en otros asuntos; esto puede ser particular-

mente exacto respecto de los estudiantes inteligentes que con frecuencia se empecinan en discutirlo todo. Las diferencias de secta pueden en parte ser explicadas de manera semejante; hay menos hombres eminentes en las religiones que desalientan la investigación y la innovación; las diferencias de clase también son parcialmente responsables, como lo son los valores en cuanto a las sectas al sugerir o prohibir ciertos campos de actividad.

DELINCUENCIA Y SUICIDIO

La mayoría de los estudios sobre este problema consideran como delincuentes a quienes son hallados culpables por los tribunales. Esta definición no es satisfactoria desde algunos puntos de vista; por ejemplo, hay una tendencia contra las clases trabajadoras, ya que cierto tipo de infracciones de la clase media, como la evasión del impuesto a los réditos, tiende a ser pasada por alto; el número total de delitos cometidos se desconoce, la proporción descubierta varía con el delito y la clase social del delincuente. Dado el fuerte vínculo entre religión y moral podría suponerse que la gente religiosa se conduce mejor y que, por lo tanto, tiene menos dificultades con la justicia. Utilizando como criterio la inscripción como miembro o la afiliación a la iglesia, hay pocas pruebas de que esto sea así. Miner (1931) realizó un análisis comparando diferentes estados de los Estados Unidos en cuanto a los porcentajes de delitos y número de miembros de diversas sectas: encontró una relación generalmente negativa entre la inscripción en la iglesia y el delito, pero la mayoría de las correlaciones eran demasiado pequeñas para ser importantes. Middleton y Fay (1941) encontraron la relación opuesta para grupos de muchachas delincuentes y no delincuentes.

Puede objetarse que la gente que es "realmente religiosa", en oposición a la que es meramente adherente a una iglesia, no es delincuente. Pero caemos entonces en un razonamiento tautológico, pues ningún delincuente sería considerado realmente

religioso. Sin embargo, podemos considerar criterios más estrictos de religiosidad que son independientes de la delincuencia. Glueck y Glueck (1950) compararon 500 jóvenes delincuentes con un grupo control cuidadosamente seleccionado de 500 jóvenes no delincuentes. Del grupo de delincuentes, el 39 % iba semanalmente a la iglesia, comparado con el 67 % de los controles. Healy y Bronner (1923) obtuvieron las cifras correspondientes al 44 % de los delincuentes y al 61 % de los controles. Ferguson (1952) encontró que el 14,9 % de un grupo de 670 jóvenes de Glasgow, que no asistían a la iglesia, habían sido condenados entre los 8-18 años, comparados con el 8,9 % para 633 asistentes regulares. Por otro lado, la mera actitud o creencia religiosa ortodoxa no impide la delincuencia. Middleton y Fay (ob. cit.) encontraron que un grupo de ochenta y tres muchachas delincuentes tenían puntajes más altos en las escalas de Thurstone que miden las actitudes hacia la observancia del domingo y hacia la Biblia, aunque pocas delincuentes tenían Biblias. Las mediciones usadas pueden considerarse tests de conservadurismo religioso. Hightower (1930) no encontró relación entre la información bíblica y las mediciones experimentales de honestidad, lo que sugiere que tal información por sí sola no determina la conducta moral.

Comparando la delincuencia en distintas sectas, Trenaman encontró considerable diferencia en su estudio de los delincuentes en el ejército británico, como se ve en la tabla 28.

TABLA 28. *Delincuencia y Secta*

	<i>Delincuentes</i>	<i>Ejército regular</i>
Iglesia Anglicana	71	70
No conformistas	8	19
Católicos romanos	20	10
Judíos	1	1

(De Trenaman, 1952; con autorización de Methuen y Trenaman.)

Los estudios europeos revelaron generalmente que los católicos tienen la tasa mayor, los judíos y los no religiosos, la menor (Lombroso, 1911; Gillin, 1945). En Norteamérica, los bautistas y católicos tienen las tasas más elevadas (Sutherland, 1939). No hay duda de que estos resultados pueden explicarse en parte por las diferencias de clase: hay una tendencia en los católicos de Gran Bretaña y los Estados Unidos a pertenecer a la clase trabajadora. Por otra parte, los católicos y no conformistas en Gran Bretaña forman parte de grupos sociales muy similares (págs. 168-170) de manera que el porcentaje mayor para los católicos, como se ve en la tabla 28, no puede explicarse por esta causa. El bajo porcentaje de delitos para las personas no religiosas de Europa puede deberse a que los convictos declaran ser más religiosos de lo que son (Miner, 1931). Algunos resultados pueden deberse a diferencias raciales; muchos bautistas norteamericanos son negros (que tienen un porcentaje elevado de delito), mientras los católicos norteamericanos provienen de países como Italia y Polonia; estos últimos se separaron de sus instituciones nacionales y la desorganización social es la que produce el delito (Elliott, 1952). Muchos católicos ingleses son irlandeses y aunque la tasa de delito en Irlanda es muy baja el hecho de desarraigarse puede eliminar las restricciones sociales; hay, por cierto, un porcentaje muy elevado de delincuentes entre los trabajadores irlandeses de Glasgow y Liverpool.

Si se analiza a los delincuentes por el tipo de delito, aparecen interesantes diferencias de secta. La tabla 29 muestra los resultados de un análisis de delitos en los Países Bajos durante los años 1910-1915 y 1919. Se advierte que los católicos tienen un porcentaje elevado de delitos de violencia; los protestantes, de delitos sexuales, y los judíos, de fraude. Parece no haber incompatibilidad entre la religión y los delitos de toda clase; Pearce (1952), al informar sobre su experiencia clínica en Inglaterra, dice que ha encontrado una cantidad de piadosos estafadores y homosexuales prostituidos del sexo masculino.

Si consideramos ahora el suicidio, se verá que no disponemos de testimonios sobre la relación con la inscripción como mem-

TABLA 29. *Porcentaje de los Sentenciados por Diversos Delitos Pertenecientes a Diferentes Grupos Religiosos*

	Prot.	Cat.	Judíos	Sin religión
Robo	52,4	43,9	1,3	1,8
Robo con agravantes	58,2	37,4	1,5	2,2
Hurto	56,3	37,8	2,5	2,6
Estafa	53,8	38,1	4,6	2,6
Recibe mercancías robadas	51,5	41,1	4,9	1,9
Delitos contra la moral pública	48,7	46,9	1,9	1,7
Delitos sexuales menores	72,7	24,1	1,4	1,7
Violación	59,7	39,0	0,0	0,0
Delitos sexuales por maestros	59,8	38,1	0,5	1,6
Rebelión contra la autoridad	52,1	43,9	1,2	2,4
Perturbación de la paz doméstica	58,2	38,1	0,8	2,6
Ataque	56,3	40,1	1,3	2,0
Ataque grave	48,2	49,3	0,6	1,5
Homicidio sin premeditación	58,3	38,3	0,4	2,0
Asesinato				
Porcentaje de población de 20 años y mayor	54,4	35,0	1,8	7,3

(De Bonger 1943.)

bro de la iglesia o la asistencia a la misma. El resultado general respecto de las diferencias entre sectas es que los protestantes tienen un porcentaje más alto que los católicos. Durkheim (1897) llamó la atención sobre este hecho, para lo cual utilizó estadísticas de diferentes distritos de Alemania, reunidas por Morselli y von Mayr. Con éstos y otros datos, Halbwachs (1930) deduce que el porcentaje de suicidio para los protestantes es de dos a tres veces el de los católicos. Las estadísticas norteamericanas son limitadas, porque la religión no se anota en los certificados de defunción, pero varios estudios reducidos confirman la hipótesis de Durkheim (Dublin, 1933). Cuando se comparan todas las naciones, se advierte una tendencia de los países católicos a tener porcentajes de suicidio más bajos que los

protestantes, pero esta diferencia se confunde con una tendencia hacia porcentajes elevados en zonas económicamente adelantadas, como los Estados Unidos y Escandinavia. Hay cierta posibilidad de error en esas cifras, porque los casos dudosos pueden no estar clasificados como suicidios en las zonas católicas, en vista de la gravedad con que la iglesia considera el suicidio. Las estadísticas reunidas en Europa antes de 1914 y en los Estados Unidos más recientemente, muestran que los judíos tienen una tasa aún menor que los católicos. Desde entonces, el porcentaje de suicidios para los judíos europeos ha aumentado considerablemente. Este aumento no puede deberse solamente al antisemitismo, porque se observaron cambios entre 1908-1923 (Dublin, ob. cit., Cavan, 1928).

Resumen. El porcentaje de delitos es menor para quienes asisten regularmente a la iglesia; no es menor para aquellos que solamente tienen creencias ortodoxas. El porcentaje es más elevado para los católicos y menor para los protestantes y judíos en todos los países, aunque esto se debe, en parte, a diferencias de clase. Los católicos tienen un porcentaje especialmente elevado para delitos de violencia, mientras los protestantes tienen un porcentaje ligeramente superior al promedio para delitos sexuales y los judíos para el fraude. El suicidio es menor en los católicos y mayor en los protestantes.

La dirección de causación. El porcentaje menor de delitos para los asistentes a la iglesia puede deberse a influencias religiosas, aunque Sutherland informa (1939) que la asistencia obligatoria de los convictos produce resultados negativos. Es más probable que haya una tendencia estadística, para personas de cierta estructura de personalidad, a preferir un cierto tipo de religión y también cierto tipo de delito. El bajo porcentaje de suicidios para los católicos puede deberse a la enseñanza religiosa o a la estructura de personalidad de los católicos.

Explicación. Muchos de estos resultados pueden explicarse por la teoría de que los católicos son "extrapunitivos" y los pro-

testantes "intropunitivos". Esto explica por qué hay más delinquentes entre los católicos, especialmente en cuanto a delitos de violencia, y por qué los protestantes tienen un mayor porcentaje de suicidio: los católicos dirigen su agresión hacia afuera y los protestantes hacia ellos mismos. Los judíos tienen un porcentaje bajo de suicidios y delitos y pueden considerarse como "impunitivos". El bajo porcentaje de delincuencia para los asistentes a la iglesia se halló en un contexto en general protestante y puede deberse al superyó más acentuado de los protestantes sinceros (págs. 203-205). Podemos considerar como explicaciones alternativas del bajo porcentaje de suicidios entre los católicos la gran presión moral contra el suicidio que ejerce la Iglesia y, posiblemente, la mayor cohesión de las comunidades católicas, como lo señaló Durkheim.

CAPÍTULO IX

RELIGIÓN Y PERTURBACIÓN MENTAL

¿LA GENTE religiosa tiene más o menos tendencia a las perturbaciones mentales que la no religiosa? Este es el principal interrogante empírico que nos proponemos considerar en este capítulo. Antes de estudiar las pruebas al respecto, debemos referirnos al enfoque según el cual la religión es *en sí misma* una forma de perturbación (o a la inversa), es decir que ser religioso es señal de desajuste, como sentir excesiva ansiedad o tener alucinaciones. Para tratar esta sugerencia es necesario primero dar alguna definición de "perturbación mental", a fin de saber si puede entrar en ella el hecho de ser religioso. Hay personas que se someten a tratamiento por propia voluntad o porque otros las juzgan peligrosas o incapaces; se considera generalmente que padecen de alguna clase de trastorno mental y son clasificadas después en diversos síndromes específicos. Además, hay muchas personas que tienen exactamente los mismos síntomas, pero que rehúyen el tratamiento (o en los casos leves no lo necesitan); consideraremos que también éstas padecen de los trastornos pertinentes. De modo que sería legítimo señalar algún tipo de conducta —tener alucinaciones, por ejemplo—, y decir que los no pacientes que la presentan están perturbados, ya que es algo por lo cual generalmente se acude en busca de tratamiento. De manera que si los pacientes fuesen mucho más religiosos que los no pacientes sería sensato decir que la religión es una perturbación; en otras palabras, depende de la relación

empírica, que trataremos más adelante. Sin embargo, algunos autores han supuesto *a priori* que la religión era una señal de insania, o la inversa en ausencia de tal prueba. Cameron (1947) anota "el conocimiento cósmico" como una clase de psicosis, mientras Cavan (1949) utiliza la magnitud de participación religiosa como parte de un índice del grado de adaptación de los ancianos. Es posible argüir en abstracto si ser religioso o irreligioso es ser mejor adaptado (Weatherhead, 1951, página 412 y sig.), pero la respuesta dependerá claramente de las creencias del que polemice.

Aun si no hubiese relación empírica entre religión y trastorno mental podría estar justificado que se diera una explicación de la conducta religiosa clasificándola dentro de algún tipo de trastorno mental. Freud, por ejemplo, dice que el ritual religioso es una especie de neurosis obsesiva. Con esto, hace la sugerencia perfectamente legítima de que la conducta religiosa puede ser producida por mecanismos dinámicos similares a los que producen la conducta obsesiva. Los testimonios de esta teoría se examinan más adelante (págs. 211-214) y se verá que tomados en su totalidad no la justifican.

Podemos ahora continuar con las relaciones *empíricas*, en oposición a las *lógicas*, entre religión y trastorno. En vista de lo que se ha dicho es importante que el trastorno se defina independientemente del hecho de ser religioso: debemos tener presente, por ejemplo, que el conocimiento cósmico no se emplea como criterio de psicosis. Si deseamos saber si los místicos son o no psicóticos debemos examinar otros aspectos de su conducta y experiencia que no sea su misticismo.

NEUROSIS

Por neurosis se entienden los estados clínicos conocidos como histeria, estados de ansiedad y neurosis compulsiva y obsesiva. La neurosis no es un asunto "todo o nada" y los cálculos de su frecuencia en la población varían entre 5 y 15 %, según el rigor

de los criterios empleados. En algunos de los estudios que analizamos a continuación, la neurosis se define mediante juicios de psicólogos clínicos y psiquiatras, y en otros, por medio de tests mentales que pueden o no haber sido satisfactoriamente validados por tales juicios.

El estudio británico más amplio de este problema es el análisis de Slater (1947) sobre las sectas religiosas de suboficiales admitidos en el hospital de emergencia de Sutton, en Inglaterra, durante la última guerra. De los 13.556 soldados admitidos, 9.354 fueron ubicados en la sección de neuropsiquiatría y 4.202 en la sección general. El 77 % de los primeros fueron clasificados como neuróticos. Los hombres ubicados en la sección general pueden ser considerados como representantes del ejército en general y utilizados como control. Los porcentajes de cada secta ubicada en la sección neuropsiquiátrica se dan en la tabla 30.

TABLA 30. *Porcentajes de Casos Neuropsiquiátricos de Distintas sectas, en el Hospital de Emergencia de Sutton.*

Iglesia Anglicana	61 %
Católicos Romanos	72 %
Metodistas	74 %
Ejército de Salvación	85 %
Judíos	92 %
Total	69 %

(Cálculos de Slater, 1947.)

Si tenemos presente que la mayoría de los que declaran pertenecer a la iglesia anglicana realmente van muy rara vez a la iglesia en comparación con los miembros de otras confesiones, los de la iglesia anglicana pueden considerarse en promedio menos activos que los otros. Esto sugiere un porcentaje de neurosis ligeramente menor —al menos para casos registrados en el ejército— en la gente religiosa.

Dos estudios norteamericanos confirman el porcentaje mayor de neurosis entre los judíos. Roberts y Myers (1954) realizaron un análisis de todos los pacientes tratados en New Haven, Connecticut, el 1º de diciembre de 1950: el 24 % de los pacientes neuróticos eran judíos, aunque éstos sólo representaban el 9,5 % de la población total. Dayton (1940) analizó los primeros 89.190 ingresos en Massachusetts entre 1917 y 1933: el 9,54 % de los casos neuróticos eran judíos, comparados con el 3,91 % de la población total. El porcentaje de neurosis para los judíos norteamericanos puede atribuirse en parte a las diferencias de clase; hay más judíos en la clase superior y media, y también más neurosis, tal vez porque su situación económica les permite afrontar el tratamiento. Además, es posible que la psiquiatría haya recibido mejor acogida entre los judíos y que éstos recurran al tratamiento con más frecuencia. Finalmente, puede ser que el elevado porcentaje de neurosis entre los judíos se deba más al hecho de que constituyen un grupo minoritario que a algo inherente a la religión; es importante señalar que Slater encontró un considerable aumento en la neurosis judía entre 1939 y 1945. Sin embargo, en vista de la gran diferencia en los porcentajes de neurosis —los judíos tienen aproximadamente 2½ veces más de lo que era previsible como promedio— lo consideraremos como un dato válido.

Se han realizado varios estudios psicométricos en Norteamérica. Funk (1956) encontró una correlación de 0,29 entre los resultados de la escala de ansiedad de Taylor y una medición de la ortodoxia de creencia, en 255 estudiantes de Psicología elemental de 17-19 años. Dreger (1952) eligió los treinta más ortodoxos y los treinta más liberales entre 490 miembros de diferentes iglesias californianas. Los resultados de los ortodoxos fueron respuestas más defendidas y dependientes, medidos según diversos tests proyectivos. En los estudios de personas ancianas se llegó a conclusiones diferentes. Moberg (1953) estudió 219 personas mayores de 65 años que vivían en instituciones; la medición compuesta de la actividad religiosa correlacionaba 0,59 con un índice de adaptación; las creencias correlacionaban 0,46

con el mismo índice. Cavan (1949) incluyó actitudes religiosas como parte de una escala mayor para medir la adaptación en la ancianidad, y los ítems eran seleccionados por un equipo de jueces. La parte religiosa de la escala correlacionaba 0,14—0,49 con otras partes de la escala y ésta coincidía con diversas mediciones de ajuste. French (1947) informa acerca de una serie de estudios clínicos intensivos de treinta y nueve sujetos. Deduce que los que tienen creencias más netas y diferenciadas—religiosas o irreligiosas—poseen una estructura del yo más firme, con menos represión y proyección. Es ésta una hipótesis interesante, pero el estudio particular no lo demuestra, porque la mayoría de los sujetos muy diferenciados formaban parte del cuerpo de profesores, mientras que la mayoría de los otros no se habían graduado todavía.

Algunos investigadores administraron cuestionarios de personalidad a los estudiantes de teología y compararon sus resultados con normas para estudiantes o con verdaderos grupos de control. Estos estudios se resumen en la tabla 31. Como puede verse en la última columna, estas investigaciones no han dado ningún resultado coherente. Si se comparan las tres primeras—que se basan en los católicos—con las demás, se nota una tendencia de los católicos a ser neuróticos mientras que la inversa es más generalmente cierta para los protestantes. En todos estos estudios se utilizaron mediciones de cuestionarios de personalidad, algunos de los cuales tienen muy escaso valor¹³, en particular, los inventarios de Bernreuter y Bell; se conoce poco de algunos de los otros tests empleados. Los más válidos son probablemente el MMPI, el Inventario de Personalidad de California y el Inventario Guilford-Martin. Sin embargo, los tres estudios que los han utilizado dan resultados contrarios.

Se han realizado varios estudios de aumentos en la cantidad de pacientes mentales que sufren de “excitación religiosa” o “exaltación” durante los movimientos de resurgimiento de la fe.

¹³ Ver Ellis (1946), para un resumen de estudios de validación de estos tests.

TABLA 31. *Neurosis entre Estudiantes de Teología*

Autor	Sujetos	N	Tests empleados	Control para Comparación	Control de ajuste superior o inferior
Mc Carthy (1942)	Estudiantes de seminario católico romano	229	Bernreuter, B ₁ —N (tendencia neurótica) Bell. Adaptación total	Normas publicadas para estudiantes	Inferior Inferior Inferior Inferior
Sward (1931)	Estudiantes de seminario católico romano	80	Escalas de autoestimación de Heider Complejo de inferioridad	2.347 estudiantes. 52 profesores. 52 hombres de negocios	Inferior Inferior Inferior Inferior
Peters (1942)	Novicios católicos romanos en convento	148	Bernreuter, B ₁ —N	Normas publicadas para estudiantes	Igual
Brown y Lowe (1951)	Estudiantes protestantes y católicos miembros del Colegio Bíblico	788	MMPI. Escala de histeria Escala de mentira Depresión y preocupación MMPI (modificado) Estabilidad emocional Moral	Estudiantes no religiosos en la muestra sometida a tests	Inferior Inferior Superior Superior Superior Superior
Johnson (1943)	Estudiantes de seminario protestante	150	Bernreuter, B ₁ —N	150 vendedores	Superior Superior Superior
Cockrum (1952)	Estudiantes de seminario presbiteriano	93	Inventario de Guilford-Martin Depresión Estabilidad emocional	Normas publicadas para estudiantes	Superior Superior
Kimber (1947)	Estudiantes del instituto bíblico protestante	140	Inventario de Personalidad de California. Autoadaptación Adaptación social	Normas publicadas para estudiantes	Superior Superior Inferior Inferior

Stone (1934) efectuó un interesante análisis de los ingresos en el Hospital de New Hampshire en un período de tres meses, en 1842-1843, durante la culminación del Segundo Movimiento Adventista Millerita en Nueva Inglaterra. De cien ingresos, veinticuatro fueron considerados de "excitación religiosa", como resultado de haber asistido a los mitines de Miller. De los veinticuatro, se diagnosticaron dieciocho maníacos, tres depresivos y dos catatónicos. Farr y Howe (1932) realizaron un análisis de registros hospitalarios para varios estados norteamericanos durante el año 1848. La "excitación religiosa" se da como diagnóstico en el 14,7 a 0,8 % de los casos, siendo el porcentaje estatal medio de 7 %. Stone informa que en la Salpêtrière, de París, el porcentaje de pacientes con este diagnóstico antes de la revolución era del 20 al 25 %, pero que había desaparecido casi totalmente en 1828. De la misma manera, en 1905, durante el resurgimiento de la fe en Gales, hubo un incremento de casos que sufrían de "exaltación religiosa", del 1 al 6 % de los casos recibidos. A la vez, el número de casos debido al alcoholismo descendió del 16 al 12 %, mientras los registros policiales para los mismos descendieron de 10.686 a 5.673 por año en el condado de Glamorgan. Actualmente los pacientes que presentan los mismos síntomas tienden a ser diagnosticados como histéricos. Parece probable que los histéricos —que pueden ser considerados como neuróticos extravertidos (Eysenck, 1947)— tienden a estar temporalmente muy excitados como consecuencia de esas reuniones.

Resumen. a) Varios de los resultados considerados en esta sección pueden resumirse diciendo que entre los individuos de 16 a 30 años, los religiosos son ligeramente más neuróticos. Estos resultados revelan que la tasa de neurosis fue más elevada en el ejército británico para las sectas que no son la iglesia anglicana, que la ortodoxia de la creencia está asociada con la ansiedad y la autodefensa entre los estudiantes norteamericanos, que los ordenandos católicos son más neuróticos que otros estudiantes (aunque no sucede lo mismo con los ordenandos protes-

tantes), y que los histéricos tienden a estar hipomaníacamente excitados en los mitines de renovación. b) Los ancianos religiosos están *mejor* adaptados que los que no lo son. c) Los judíos tienen aproximadamente un porcentaje de neurosis 2½ veces mayor que el de los católicos y protestantes, aunque esto podría explicarse por otras razones.

PSICOSIS

Entendemos por psicosis los estados clínicos de esquizofrenia, manía y depresión, paranoia, epilepsia, junto con ciertos estados orgánicos reconocidos por los psiquiatras. Comparados con las neurosis estos estados son raros, incluyen menos del 1 % de la población en cualquier momento. Por eso, los estudios de la relación entre la religión y la psicosis generalmente consisten en investigaciones de la población de los hospitales para afecciones mentales.

El primer interrogante que se plantea es si los enfermos psicóticos son más o menos religiosos que los no-enfermos. Hay estudios que informan sobre la religiosidad de los pacientes mentales. Farr y Howe (1932) examinaron 500 casos consecutivos, de los cuales sesenta y ocho, o sea el 13½ %, fueron juzgados como de "contenido religioso definido". Estas cifras no nos dicen si los psicóticos son más o menos religiosos que otras personas, en el sentido de asistir a la iglesia, tener creencias ortodoxas y demás. Lo que nos muestran es el número de pacientes en los cuales el trastorno tiene contenido religioso, como sufrir alucinaciones de carácter religioso. Esto es cualitativamente diferente de la experiencia religiosa habitual y probablemente de la religiosidad neurótica. Los psicóticos religiosos utilizan a menudo ideas religiosas convencionales, pero las adaptan a sus propósitos, dándoles una importancia mayor o modificándolas de alguna manera.

Kaufman (1939) desarrolló la tesis de Freud de que las ideas de los psicóticos son simplemente religiones individuales, mien-

tras que las ideas religiosas ordinarias son el resultado de mecanismos psicológicos más ampliamente compartidos. Las mismas creencias no conducen a un diagnóstico de la psicosis si el paciente es miembro de un grupo religioso que sostiene tales ideas (Oates, 1957). Cuando las ideas religiosas comunes son insuficientes para resolver los problemas de una persona, ésta construye una nueva versión sobrenatural y personal; por ejemplo, que ella misma es el Mesías.

Se han encontrado diferencias de secta en los tipos predominantes de psicosis. El estudio más extenso es el de Dayton (1940), al que ya nos hemos referido. Dayton encontró que los católicos tenían un porcentaje de psicosis alcohólica de 40 % sobre el promedio y un porcentaje ligeramente mayor para la esquizofrenia (8½ % superior). Los protestantes tenían un 39 % sobre el promedio para la psicosis senil y un 34 % sobre el promedio para la arteroesclerosis cerebral. Los judíos, como ya lo dijimos, tenían el 144 % sobre el promedio para la neurosis y, además, el 69 % sobre el promedio para la depresión maníaca. Roberts y Myers (1954) encontraron un porcentaje superior de epilepsia para los católicos, aunque esto podía deberse a que la epilepsia es más común entre los hijos menores de familias numerosas. Algunas de estas diferencias se deben a la clase social; las clases trabajadoras tienen porcentajes mayores de psicosis alcohólica y esquizofrenia, las clases superiores e inferiores tienen porcentajes más elevados para la depresión maníaca y la neurosis (Rose, 1956).

Volveremos ahora a los testimonios acerca de la religión de tipos particulares de psicóticos. Se dijo antes que los casos de "excitación religiosa" son actualmente clasificados por lo general como histéricos. Sin embargo, no hay una norma única y encontramos que Bender y Yarrell (1938) clasificaron a la mitad de un grupo de diez y ocho hospitalizados, discípulos del Padre Divino, como maníacos. Farr y Howe (1932) encontraron que el 64 % de los pacientes con síntomas religiosos eran diagnosticados como maníacos o depresivos, comparados con el 50 % para el conjunto de los 500 estudiantes. Muy pocos

padecían de excitación religiosa. Estos autores también informan sobre un análisis previo de Strecker, quien halló ideas religiosas con más frecuencia en la psicosis afectiva, en 28 de 100 casos estudiados.

Se informa comúnmente en los textos de psiquiatría que los esquizofrénicos tienen ideas religiosas (Mayer-Gross, y otros, 1954, Henderson y Gillespie, 1956). Con esto se significa presumiblemente que los pacientes esquizofrénicos presentan más síntomas "religiosos" que los demás, aunque se informó antes que los síntomas religiosos son más numerosos en los psicóticos afectivos. Al parecer, los esquizofrénicos catatónicos en particular están sumidos en problemas fundamentales, incluso religiosos, y tienen nociones religiosas extrañas que recuerdan los mitos primitivos y la Edad Media. Pueden oír voces que les dicen cosas como "sí, te colmaremos de gozo". Algunos creen ser Cristo y quieren ser sacrificados, mientras los catatónicos adoptan posturas religiosas, como la de Cristo en la cruz (Boisen, 1955).

Los paranoicos pueden ser religiosos en el sentido de imaginar que son personajes religiosos famosos. Esto también sucede con los esquizofrénicos, pero éstos son más caóticos y acarician una cantidad de fantasías e identificaciones no relacionadas simultáneamente. Pearson y Ferguson (1953) diagnosticaron que doce monjas hospitalizadas eran predominantemente paranoicas, y sostuvieron que la vida religiosa había pospuesto sus accesos, dándoles un ajuste parcial.

Los textos especializados dicen que los epilépticos también son religiosos: tienen una religiosidad que consiste en gran parte en entremezclar las conversaciones con frases religiosas untuosas y beatas y perogrulladas desprovistas de sinceridad o sentimiento interior (Mayer, Gross y otros, 1954, pág. 385); pueden sufrir alucinaciones durante las cuales creen ser Cristo, aunque son menos permanentes que las de los esquizofrénicos (Henderson y Gillespie, 1956, pág. 133); Leuba (1925) equiparó la experiencia del aura extática en la epilepsia con las experiencias místicas. No hay pruebas de que los epilépticos como

grupo sean más religiosos en un sentido general. Fleck (1935) informó sobre 157 pacientes, de los cuales sólo el 20 % tenía una actitud conformista positiva hacia la religión.

Resumen. a) No hay testimonios de que los psicóticos sean más o menos religiosos en el sentido considerado anteriormente. b) Un paciente psicótico de cada siete tiene una causa religiosa definida de su trastorno, un tipo personal raro de religiosidad. c) Los pacientes maníacos y depresivos presentan frecuentemente síntomas religiosos; los esquizofrénicos y paranoicos tienen ilusiones y alucinaciones, los epilépticos pueden tener experiencias religiosas durante sus accesos.

TRASTORNOS MENTALES EN LOS LÍDERES RELIGIOSOS

Hemos visto que muchos psicóticos creen ser líderes religiosos, profetas o místicos, mientras que muchos neuróticos son muy religiosos. Debemos examinar ahora los testimonios para los neófitos. ¿Están psicológicamente trastornados aquellos que llegan a ser aceptados como líderes religiosos? Es éste un problema empírico directo sobre la relación entre dos sistemas de clasificación muy diferentes; si parece tan sorprendente es porque en él se plantea un conflicto de valores: los líderes religiosos son reverenciados y los psicóticos no. Sin embargo, se conoce por lo menos un caso de una persona que estuvo en las dos categorías: Ludwig Christian Haeusser, a quien se diagnosticó dos veces como maníaco depresivo en la clínica de la Universidad de Hamburgo, obtuvo 40.000 votos de su partido político religioso, cuyo objetivo era elegirlo presidente del mundo (Weygandt, 1926). Se conocen varios casos de individuos que fueron localmente aceptados como Mesías durante un corto tiempo; hubo más de veinte movimientos mesiánicos entre los indios norteamericanos a fines del siglo pasado (Barber, 1941), y por lo menos seis Mesías ingleses que lograron algunos adeptos (Matthews, 1936). Matthews da detalles biográficos de los

Mesías ingleses y deduce que tres padecían de esquizofrenia paranoica y los otros tres respectivamente de paranoia, histeria y manía. Otros autores intentaron hacer diagnósticos clínicos en líderes religiosos eminentes, sobre la base de los testimonios disponibles. William James dijo: "en realidad, difícilmente se encontrará un líder religioso de cualquier tipo en cuya vida no se hayan registrado automatismos... San Pablo tuvo sus visiones, sus éxtasis, su don para las lenguas, aunque les asignó poca importancia. Todos los santos y heresiarcas cristianos, incluyendo los más importantes, Barnard, Loyola, Lutero, Fox, Wesley, tuvieron sus visiones, su estado de éxtasis..." (1902, pág. 467). En opinión de muchos psicólogos y de escritores como Evelyn Underhill (1911), un gran número de célebres místicos de la Edad Media, como Santa Teresa, tenían fuertes síntomas de histeria. El Padre Thurston (1951) dice que la mayoría de los sujetos que tuvieron estigmas, eran mujeres de personalidad histérica.

Es posible que otras personalidades religiosas hayan sido epilépticas; éste fue indudablemente el caso de Dostoievsky y puede haber sido el de San Pablo, lo que explicaría sus experiencias en el camino a Damasco (Weatherhead, 1951); Boisen estudió el caso de un líder pentecostalista que era epiléptico (1955). William James (Ob. cit.), al describir a algunas personalidades ilustres como Bunyan, Tolstoi y San Agustín, señala que revelaban intensos signos de melancolía, y que mediante la conversión algunos de ellos consiguieron liberarse de su desesperación y obsesión por el mal.

Hemos pasado revista a las personas consideradas esencialmente como psicóticas que tienen ideas religiosas; luego, a aquellas que presentan síntomas psicóticos y logran cierto predicamento religioso, para llegar, finalmente, a algunos de los grandes líderes religiosos. La distinción práctica más evidente entre los sujetos del primer grupo y los del último es que éstos fueron ampliamente aceptados como líderes, mientras los otros no lo fueron. Presumiblemente la diferencia religiosa reside en que los de un grupo eran genuinos y los otros espurios, aun-

que es evidente que en muchos casos ha sido difícil establecer la distinción. ¿Cuál es la diferencia *psicológica* entre los dos grupos? Debe haber alguna diferencia empírica que determina los diferentes destinos de ambos. Sin embargo, no es necesario que sea una diferencia de estructura de personalidad; puede ser una diferencia sociológica o histórica: los líderes sólo son aceptados si el momento es adecuado, y las personas que en la Edad Media fueron reverenciadas como místicas, hoy podrían ser hospitalizadas. Es probable que haya una diferencia de personalidad también: los líderes de éxito, de cualquier clase que sean, deben estar más en contacto con otra gente y ser más hábiles organizadores que la mayoría de los psicóticos. Boisen (1955) sugiere que los profetas hebreos se asemejaban a los esquizofrénicos agudos, pero reaccionaban ante los problemas sociales más que a la tensión personal y el fracaso, y lograron nuevas comprensiones válidas para los demás, en oposición a meros sistemas de creencia idiosincráticos. Underhill (1911) sugiere que los místicos medievales se parecían a los histéricos, con la diferencia de que estaban dominados más por la idea de que percibían a Dios que por alguna noción trivial y morbosa. Existe también la posibilidad de que los grandes líderes hayan tenido episodios psicóticos durante los cuales pasaron por experiencias religiosas vívidas y reconfortantes, pero también por períodos de actividad productiva en el mundo; esta norma de "retirada y retorno" en las personalidades religiosas creadoras fue señalada por Toynbee (1946). Sin embargo, debemos señalar que así como hay algunos líderes, San Pablo, por ejemplo, a quien muchos psicólogos han considerado perturbados mentales, hay otros, como Buda y Cristo, de quienes no se ha dicho esto y que no mostraron signos evidentes de psicosis.

Resumen. Es evidente que algunos líderes religiosos menores han sufrido de paranoia, histeria, esquizofrenia u otros trastornos mentales. Entre los líderes religiosos más conocidos y los místicos hubo muchos que presentaban síntomas parecidos a los de los trastornos antes mencionados, pero sus vidas eran

más organizadas y productivas de lo que habría sido posible, si hubieran sufrido realmente perturbaciones mentales.

"PSICOSIS EXPERIMENTAL" PROVOCADA POR DROGAS

Es posible provocar estados parecidos a la psicosis en personas normales, administrándoles ciertas drogas. Estos experimentos son importantes porque aclaran las bases fisiológicas de la psicosis. Algunas personas tienen experiencias religiosas cuando se hallan bajo la influencia de drogas, y ciertas sociedades primitivas hacen uso regular de las mismas con fines religiosos.

Hay drogas que producen experiencias casi místicas; la que se conoce mejor es la mescalina. Weir Mitchell (1895) fue el primero que dio una descripción total de estas experiencias; desde entonces muchas personas han relatado sus propias experiencias y las de grupos de sujetos a quienes les ha sido administrada. Aunque los resultados producidos varían ampliamente según los sujetos y para el mismo sujeto según las diferentes ocasiones, varios fenómenos resultan ser constantes. Cuando el sujeto cierra los ojos, tiene alucinaciones; éstas son de una brillantez encefalocrática y vivamente coloreadas; son simétricas y generalmente adoptan la forma de enrejados, telarañas y espirales, aunque también se pueden ver seres humanos y flores. Mitchell (op. cit.) y otros insisten en el indescriptible esplendor de estas visiones. La *percepción* cambia de diversas maneras: los objetos ordinarios se vuelven más vívidos, se acentúan los contrastes, los objetos se mueven y son fantástica y erróneamente interpretados; el espacio, a su vez, parece mucho más extendido, los sonidos se interpretan paranoicamente y hay alucinaciones de persecución y grandeza. La *percepción del tiempo* también se distorsiona y los sujetos pueden tener experiencias de tiempo ilimitado. Es común que se tenga una *sensación* de euforia extática; los sujetos se sienten en contacto con una realidad más fundamental, como si el velo de la apariencia hubiese sido descornado; sienten como si estuviesen por captar una ver-

dad importante y tienen una especie de "certidumbre flotante" sobre las cosas en general. Los *procesos de pensamiento* están sin embargo considerablemente afectados: hay una disminución en la realización de las tareas, una fuga de ideas con bloqueo del pensamiento. Generalmente se produce la *despersonalización*; la personalidad se fragmenta como en la esquizofrenia y hay una sensación de irrealidad acerca del yo (Kluver, 1928; Stockings, 1940; McKellar (1957). No todos tienen estas experiencias; William James, por ejemplo, después de ingerir mesalina no sufrió experiencia alguna, pero sí cuando usó óxido nitroso. Además, las experiencias parecen variar con la personalidad y las creencias del sujeto, como se mostrará después. Se conocen otras drogas que tienen efectos similares, como el hashisch, el ácido lisérgico y el óxido nitroso; McKellar (ob. cit.), encontró que las visiones hipnagógicas —experimentadas al borde del sueño— son muy similares.

Diversos grupos religiosos han utilizado otros métodos para producir experiencias religiosas, como el ayuno, la flagelación, la respiración y otros ejercicios de yoga. Es posible que haya algún común denominador fisiológico en todos ellos.

Los grupos religiosos en todo el mundo y en diferentes épocas hicieron uso de drogas para provocar experiencias religiosas. Uno de los más interesantes para nuestros fines es el culto del peyote¹⁴. El farmacólogo Lewin descubrió en 1888 que los "botones" de las especies de cactus conocidas como peyote contenían mesalina; las visiones que experimentan estas tribus eran muy parecidas a las que acabamos de describir. El peyote crece abundantemente en México y parece probable que su empleo en los ritos religiosos date de la época de los aztecas. Hasta 1880 el culto se limitaba a las tribus mejicanas, pero cuando cesó la guerra entre las tribus y mejoraron las comunicaciones, se difundió rápidamente hacia el norte, a las tribus indias norteamericanas de las llanuras, hasta que lo practicaron más de cuarenta tribus. Hay bastantes variaciones locales en los

ritos practicados, pero también tienen mucho en común. Una cantidad de peregrinos hace un viaje ceremonial que dura varias semanas para reunir los botones de peyote, durante el cual comen algunos. A su regreso se realiza una ceremonia que dura toda la noche. Los miembros forman un círculo alrededor de un montículo de tierra en forma de media luna y una hoguera que es encendida con una ceremonia. En la reunión se come peyote, hay canto y baile, confesión pública de pecados y "cura" de los enfermos. En algunas tribus mejicanas puede advertirse la influencia católica romana, mientras que en algunas de las versiones norteamericanas, como la iglesia norteamericana nativa de Oklahoma, hay influencia protestante. Algunos grupos utilizan la Biblia junto con ciertos ritos e himnos cristianos.

La investigación de la mesalina ha suscitado considerable interés entre los psiquiatras, muchos de los cuales la consideran como fuente de "psicosis experimentales" en gente normal. Se sostiene que si los síntomas exactos de algunas psicosis pueden ser producidos por una droga, debe ser su principio activo el que produce el trastorno en los psicóticos. Stockings (1940) sostiene que los efectos de la mesalina son muy semejantes a los de la esquizofrenia aguda y a las psicosis confusionales tóxicas. Señala la semejanza entre el estado que provoca la mesalina y las psicosis en cuanto al alejamiento de la realidad y la creación de un mundo de ensueño fantástico, la sensación de vivir en otro mundo, junto con las alucinaciones, ilusiones, trastornos del pensamiento y síntomas físicos.

Por otra parte, la mesalina produce síntomas específicos, como la falta de hambre y de sueño, y las características especiales de las alucinaciones visuales. Aunque los esquizofrénicos tienen alucinaciones auditivas más que visuales, suelen tener también experiencias visuales y sus dibujos se parecen a las experiencias de los sujetos aficionados a la mesalina. Mayer-Gross (1951) es más escéptico y sugiere que la principal semejanza entre la mesalina y la psicosis genuina está en "la rara sensación experimentada por el paciente y la dificultad de describir lo que sucede". Osmond y Smythies (1952) replican

¹⁴ La mejor explicación es la de La Barre, 1938.

dando una lista detallada de los puntos de semejanza entre ambos estados y señalando que es notable que tengan tanto en común, si se considera la situación diferente de los sujetos experimentales y los pacientes mentales. Como dice Stockings, los sujetos sometidos a la mescalina producen una mezcla de todos los síntomas psicóticos conocidos, al azar, en un breve lapso, así como los psicóticos rara vez conciben con los libros de texto, sino que muestran una variación más lenta en los síntomas: esto sugiere una unidad entre las diversas psicosis por una parte y los efectos de estas drogas por la otra. Sin embargo, la esquizofrenia aguda es la que más se parece a la "psicosis de la mescalina" y Ardis ha descrito muchos pacientes psicóticos cuyas experiencias se asemejan a las de la psicosis de la mescalina más que al tipo clásico de psicosis (citado por McKellar, 1957, pág. 111).

Consideraremos ahora en qué medida los efectos de las drogas se parecen a las experiencias místicas. Es evidente que hay ciertos puntos de semejanza: la sensación de estar en contacto con una realidad más profunda, la percepción más aguda, la experiencia del tiempo infinito y la pérdida del yo. Zaehner (1957) alega que las experiencias de la mescalina descritas por Huxley (1954) son diferentes de las de los místicos cristianos, que sienten que están en contacto con Dios. Zaehner quiere contraponer a la explicación naturalista de Huxley una explicación sobrenatural del misticismo cristiano, posición filosófica criticada por Farrell (1955). Sin embargo, hay ciertos testimonios de que las experiencias de una persona influida por las drogas son afectadas por las creencias que tiene. Como observa Zaehner, Huxley había profundizado el pensamiento oriental, lo que puede explicar por qué tenía experiencias panteístas. En los experimentos con mescalina, algunos sujetos tenían "alucinaciones de figuras y voces sobrenaturales" que daban origen a "la creencia de que estaban en comunión con Dios y que tenían inspiración divina" (Stockings, ob. cit., pág. 35). En las tribus mejicanas peyotas, que han sido influidas por el catolicismo romano, los miembros ven en sus visiones a la Virgen Ma-

ría (La Barre, ob. cit., pág. 162). Otras diferencias entre las dos clases de experiencia pueden explicarse por pequeñas diferencias químicas de los agentes activos. Se puede concluir entonces que hay dos factores que actúan en una experiencia mística: la acción de una droga sobre el sistema nervioso central, y una serie de factores hereditarios que dan forma particular a la experiencia.

Con referencia a los mecanismos fisiológicos que producen estos fenómenos, no se cuenta todavía con ninguna teoría satisfactoria. El centro visual está fundamentalmente afectado, pero la perturbación puede ser de naturaleza tal que ataque a su vez diferentes centros sensoriales; en el caso de los esquizofrénicos, la zona auditiva es la más afectada. Las formas de enredados que ven los afectados por la mescalina se parecen a las que ven los pacientes que sufren lesiones orgánicas en la corteza visual (McClay y Guttmann, 1941). La mescalina no se produce naturalmente en el cuerpo, pero sí la adrenalina, que es químicamente muy semejante, y la tensión psicológica, al liberar la adrenalina, precipita la esquizofrenia. Osmond y Smythies (*op. cit.*) sugieren que alguna sustancia química semejante a la adrenalina y la mescalina puede ser el agente activo de la esquizofrenia. También se han sugerido como explicaciones el estímulo del tálamo y la inhibición de la oxidación en el cerebro.

Podemos ahora formularnos una pregunta: ¿por qué se tiene la sensación de que estos estados fisiológicos particulares son una experiencia "religiosa"? Leuba (1925) sugiere que bajo la influencia de las drogas la ansiedad y la frustración desaparecen y dan paso a una sensación de libertad y poder: "La religión y la elevación de la vida están inseparablemente asociadas" (pág. 176). ¿Por qué otras drogas como el alcohol no producen experiencias religiosas? Tal vez se trata sólo de un estrecho margen de estados fisiológicos que se definen e interpretan como religiosos.

Resumen. Las drogas como la mescalina producen vívidas alucinaciones y otras experiencias que tienen alguna semejanza con las experiencias místicas. Algunas personas describen los efectos que les producen las drogas como experiencias religiosas, y las tribus mejicanas usan la mescalina con fines religiosos. Las experiencias varían según las creencias de cada uno. Los efectos de estas drogas son también muy semejantes a ciertos estados psicóticos.

Las relaciones causales entre religión y trastorno mental. Hasta aquí nos hemos ocupado simplemente de las correlaciones entre religión y trastorno mental; es necesario ahora preguntar de qué manera actúan las influencias causales. ¿La magnitud de la actividad religiosa influye en el nivel de adaptación o viceversa? ¿O cada uno está determinado independientemente por otras variables? Farr, Howe (1932) y Oates (1949) dan una clasificación según la cual, en los psicóticos religiosos, la religión es causal para algunos, y el trastorno, causal para otros. El 20 % de estos pacientes tenían, según se afirmó, conflictos religiosos o excitación como causa precipitante del trastorno, por ejemplo, conflictos entre la religión y el sexo. Otro 35 % tenía conflictos sociales o morales en materia de religión, por ejemplo, desacuerdos con la familia sobre asuntos religiosos. El 45 % tenía simplemente síntomas religiosos, ideas de culpa por ejemplo, en los cuales el trastorno había utilizado ideas religiosas, pero no se consideraba que éstas fuesen la causa. Se puede advertir que estos autores no mencionan la tercera posibilidad: que la religión y el trastorno pudieran tener causas independientes, de manera que su relación fuera espuria. Sin embargo, dado que en los psicóticos la religiosidad es parte integrante del trastorno, esta última posibilidad es tal vez menos probable.

La clasificación que acabamos de describir depende de las inferencias de los detalles en cada caso. Es muy difícil comprender cómo se puede hacer tal diagnóstico con el tipo de testimonios disponibles. Un paciente puede dar pruebas verbales de precipitar conflictos religiosos, como en el caso de un

paciente que se sintió suicida durante Semana Santa. Sin embargo, la causa real puede ser muy diferente y el paciente no tener conciencia de ella; el índice de suicidios aumenta durante la primavera por razones que los psiquiatras ignoran o de las cuales sus pacientes no tienen conciencia. Nuevamente Haunt (1939) da un dato interesante de quince muchachos, algunos de los cuales se iniciaron en la homosexualidad y el bestialismo y otros ingresaron en una iglesia pentecostalista: los siete que se unieron a los dos grupos se volvieron psicóticos y el caso confirma la idea de que ello se debe al conflicto entre los deseos sexuales y la culpa. Sin embargo, pese a estar en el mismo ambiente, sólo algunos de los muchachos se volvieron homosexuales y sólo algunos, religiosos. Es posible que aquellos que tenían tendencias psicóticas heredadas fueron llevados a situaciones de conflicto de este tipo. Para demostrar la causalidad es necesario contar con un material de tipo más experimental, como se explicó en el Capítulo III.

Podemos ahora examinar las teorías generales que hemos expuesto, referentes a la relación entre la religión y los trastornos mentales. En primer lugar, hay teorías que consideran la religión como causal: la religión aumenta o disminuye respectivamente los trastornos. La teoría de que la religión puede ser una causa de trastorno mental es poco apoyada por el material clínico. Como ya se dijo, los conflictos religiosos observados en los pacientes pueden ser causales sólo aparentemente; en cambio pueden ser la manera en que los pacientes han desarrollado o racionalizado sus conflictos. Cronin (1934) afirmó que los conflictos religiosos nunca eran causales para sus pacientes neuróticos, quienes simplemente habían proyectado conflictos más profundos dentro de este marco de referencia. Si consideramos otros tipos de datos, hallaremos que la co-variación de los casos de "excitación religiosa" con los movimientos de resurgimiento religioso es un testimonio más convincente de la influencia causal de la religión. Por supuesto, es una causa parcial, porque sólo algunos sujetos, los histéricos, son afectados: su estado se deteriora temporariamente. Excepto éstas, no hay realmente

pruebas que demuestren que la religión produce trastorno mental. En todo caso no puede ser una verdad general, puesto que ambas, religión y perturbación mental, sólo están positivamente asociadas en la neurosis de los jóvenes, mientras que no hay testimonio alguno de que los psicóticos sean inusualmente religiosos antes de sus accesos.

Una segunda teoría es que la religión impide los trastornos mentales. Es muy conocida la opinión de Jung y sus discípulos en el sentido de que la religión es necesaria como un anexo a la psicoterapia. "Entre todos mis pacientes que se hallaban en la segunda mitad de la vida —es decir después de los treinta y cinco años— no hubo uno solo cuyo problema en última instancia no fuese el de encontrar una perspectiva religiosa en la vida... Creo necesario decir que cada uno de ellos se sentía enfermo, porque había perdido lo que las religiones vivientes de cada edad han dado a sus adeptos, y ninguno de ellos se curó realmente si no tuvo en cuenta esa perspectiva religiosa" (1933, pág. 264). Esta opinión también es expuesta por Weatherhead (1951), quien sugiere maneras específicas en las cuales la religión puede ser terapéutica: a) la confesión y la aceptación del perdón serán una ayuda contra los sentimientos de culpa. "La tolerancia de Dios es, en mi opinión, la idea terapéutica más poderosa del mundo" (pág. 388); b) ser amado por Dios y aceptado por el grupo de la iglesia ayudará a quienes están privados de amor; c) el amor de Cristo desplazará otros estados emocionales indeseables, como la cólera y el temor.

Este punto de vista también puede expresarse diciendo que ser religioso es una alternativa de ser neurótico o psicótico: los individuos sometidos a ciertas circunstancias genéticas o de ambiente serán normalmente neuróticos, a menos que sean influidos por la religión, en cuyo caso se harán religiosos. Éste es el punto de vista de Freud, como lo expone en *El malestar en la cultura* (1939) donde incluye la religión y la neurosis en una larga lista de alternativas para adaptarse a las frustraciones de la civilización.

¿Cuál es el testimonio empírico que justifica este punto de vista? Para comenzar diremos que sólo podría ser exacto de una manera general si hubiese una relación inversa entre ser religioso y ser un trastornado mental. Como hemos visto, esta relación entre religión y neurosis se presenta únicamente en los ancianos, lo que confirmaría en alguna medida la afirmación de Jung. Sin embargo, podría ser que las influencias religiosas fuesen terapéuticas para algunos tipos de personas, así como podrían tener el efecto inverso para otras. Los diversos estudios sobre psicoterapia en casos en que se contó o no con el auxilio de la religión permitirán aclarar este punto; no se dispone de testimonios, pero sí de una buena cantidad de material de estudio de casos que muestra que los pacientes sanaron gracias a la influencia religiosa (Weatherland, ob. cit.) Pearson y Ferguson (1953) señalan que la paz del convento alejó la amenaza de una psicosis en cuatro monjas, y Oates (1949) indica que el 20 % de los pacientes estudiados "adoptaron gracias a la influencia religiosa (Weatherland, ob. cit.), afrontar la realidad". Aunque estos estudios de casos son persuasivos, en realidad no nos llevan muy lejos; las influencias religiosas pueden ser terapéuticas sólo para algunos enfermos.

Las dos teorías tratadas hasta ahora consideraban la religión como agente causal. Otra posibilidad es que el trastorno sea lo principal y la actividad religiosa simplemente un resultado, un síntoma o una manifestación del mismo. En la clasificación que Farr y Howe (1932) hicieron de sus pacientes religiosos, consideran que el 45 % presentan síntomas cuyo contenido fue suministrado por la religión. Se presupone esta teoría cuando se sugiere un mecanismo causal de naturaleza patológica para la experiencia o conducta religiosa. Por ejemplo, Flournoy (1915) describe el caso de una señora que tenía una serie de visiones y éxtasis religiosos; describió los orígenes patológicos de éstos en la historia de la vida de la paciente.

Una interpretación ligeramente diferente sería que tanto la religión como el trastorno fuesen resultado de las mismas circunstancias precedentes, aunque esto no podría distinguirse

muy bien empíricamente. Podría suceder que los mismos hechos produjeran neurosis y religiosidad en el grupo de 16-25 años, creando una relación espuria entre ambas.

En resumen, hay pocas pruebas de que la religión *causa* trastornos mentales, aparte de los estados temporariamente inducidos en los histéricos por las campañas de renovación de la fe, o que la religión previene los trastornos. Aunque los jóvenes religiosos tienen una tendencia a ser neuróticos superior al promedio, y los pacientes psicóticos suelen tener ideas religiosas, estos síntomas religiosos pueden ser proyecciones de conflictos más profundos. Las teorías causales generales en este terreno exageran la magnitud de la relación entre religión y trastorno mental, y no toman en cuenta los detalles de estas relaciones; finalmente, las teorías mencionadas no dan testimonio en lo que concierne a la dirección de causalidad.

Explicación. Los resultados referentes a la neurosis pueden ser explicados en función de mecanismos "dinámicos". La inestabilidad neurótica de los jóvenes religiosos sería previsible según las teorías que postulan el conflicto entre los instintos y el superyó como base de la religión (pág. 201-202). El elevado porcentaje de neurosis entre los judíos, suponiendo que no tenga una explicación más simple, puede ser un hecho importante para la comprensión de la estructura del carácter judío y deberse a métodos de socialización; puede relacionarse con la religión, pero ninguna de nuestras teorías lo predice. La relación entre religión y estabilidad en los ancianos estaría explicada por la teoría de la frustración (págs. 197-198). La religiosidad de los ancianos aumenta progresivamente debido a la ansiedad que provoca en ellos la idea de la muerte, y aquellos que no consiguen canalizar su ansiedad en la religión se vuelven más neuróticos.

Los resultados acerca de las psicosis pueden explicarse en un nivel muy diferente. Se supone comúnmente que mientras las neurosis tienen un considerable elemento psicógeno y son perturbaciones de los centros más elevados, las psicosis son causa-

das fundamentalmente a un nivel más orgánico. Las experiencias religiosas de los psicóticos pueden explicarse por la teoría fisiológica de que las experiencias religiosas son causadas en parte por diversos estímulos fisiológicos, incluso los efectos de ciertas drogas similares a las sustancias encontradas en el organismo de los psicóticos (págs. 219-222). Las extrañas ideas religiosas de los psicóticos derivan de la religión tradicional, distorsionada en versiones idiosincráticas de autorreferencia bajo la influencia de la intensa motivación. Las ideas ayudan en la interpretación de las experiencias religiosas; las experiencias apoyan las creencias.

CAPÍTULO X

SEXO Y MATRIMONIO

ACTIVIDAD SEXUAL

TANTO en los Estados Unidos como en Inglaterra se llevaron a cabo encuestas sobre la actividad sexual, entre las cuales se destacan las de Kinsey y Chesser, respectivamente. Son éstas las principales fuentes de información que hemos utilizado en este capítulo, dado que las encuestas fueron extensas y rigurosas. Kinsey y sus colaboradores entrevistaron a 5.300 hombres (1948) y 5.940 mujeres (1953). Aunque las muestras fueron indebidamente recargadas con gente de la clase media y con judíos¹⁵, incluyeron sectores muy variados de la población y se hicieron grandes esfuerzos para evitar a los voluntarios, entrevistando al 100 % de cada grupo con el que se entró en contacto. Se aseguró la confiabilidad de las entrevistas en los tests-retests y en el intercambio de los examinadores, así como en diversos controles ingeniosos. Sin embargo, en un esfuerzo para estimular la franqueza, las preguntas fueron formuladas de manera tal que pudiera esperarse exageración en las respuestas. Por supuesto, no hay control final sobre la validez del material de entrevistas utilizado. Chesser (1956), ayudado por médicos de familia, entregó cuestionarios a 6.250 mujeres inglesas. El principal defecto de la muestra es que sólo una tercera par-

te de las personas entrevistadas devolvió los cuestionarios, de manera que aquellas que respondieron pueden considerarse hasta cierto punto como voluntarios atípicos. Esto no invalida necesariamente las comparaciones entre los diferentes grupos de las personas que contestaron. Comparado con el método de Kinsey, el de Chesser tiene la ventaja de que garantiza un mayor anonimato, de modo que las respuestas pueden ser más honestas.

Cada una de las encuestas da cifras por separado para los devotos y los no devotos, así como diferencias por secta. Examinaremos estas diferencias para diversos tipos de actividad sexual. Por "devoto" Kinsey entiende "asistencia regular y/o activa participación en las actividades de la iglesia". Este criterio incluía aparentemente el 25 % de protestantes, el 80 % de católicos y el 10 % de judíos. El índice de actividad sexual son los orgasmos por semana, comparando las medianas para cada grupo, o alternativamente el porcentaje de cada grupo que informa sobre la actividad en cuestión. Chesser emplea dos índices de actividad religiosa, la asistencia "regular" a la iglesia y un índice compuesto de educación religiosa.

El *desahogo sexual total*, expresado por la mediana de orgasmos por semana, era menor para los devotos en todos los grupos estudiados por Kinsey, hombres y mujeres, casados y solteros. La frecuencia mediana para los devotos era dos tercios de la de los demás, el porcentaje de devotos que experimentaban el orgasmo era menor y la edad de iniciación mayor. Comparando las sectas, los judíos eran los menos activos, seguidos por los católicos y protestantes, no sólo para el resultado total sino para la mayoría de las clases de actividad sexual.

La *cópula premarital*: informó afirmativamente casi la mitad de los religiosos en relación con los otros, en ambas encuestas. Sin embargo, esta diferencia es menor que la que se debe a la clase social; la cópula premarital era siete veces tan común para la clase trabajadora de Kinsey como para sus graduados universitarios. Kinsey halló pocas diferencias en las sectas —siendo los judíos ortodoxos los menos activos—. Chesser encontró que

¹⁵ Sin embargo, los resultados totales se basan en promedios adecuadamente compensados de los subgrupos (1948, pág. 108 y sig.).

los judíos ingleses y los no conformistas eran menos activos que los católicos y los miembros de la iglesia anglicana.

La *cópula marital* reveló una frecuencia algo menor (tres cuartos) para los hombres devotos de Kinsey. Las mujeres devotas no mostraron diferencia en la frecuencia de la *cópula* o en la consecución del orgasmo, con excepción de las católicas durante el primer año de matrimonio, que eran menos activas y lograban menos el orgasmo. Terman (1948) no halló relación entre la educación religiosa de las mujeres y su adecuación para el orgasmo, pero éste era menor cuando sus maridos tenían educación religiosa. Las mujeres de Chesser que asistían regularmente a la iglesia informaron haber logrado más orgasmos y gran satisfacción sexual, pero las diferencias eran pequeñas y no se hallaron para las mujeres que tenían educación religiosa.

La *masturbación* era menor para los devotos de las encuestas de Kinsey, en ambos sexos y en casados y solteros. La *homosexualidad* era ligeramente menor para los devotos; el porcentaje era especialmente bajo para los judíos y elevado para los católicos, particularmente los que no practicaban.

"*Acariciarse hasta la culminación*" era tan común entre los hombres devotos de Kinsey como entre los no religiosos. Una menor proporción de mujeres devotas de Kinsey informó afirmativamente, pero las mujeres devotas de Chesser declararon "acariciar" tanto como las demás. Esta diferencia puede deberse al criterio de Kinsey respecto de la "culminación", que no fue utilizado por Chesser. Nuevamente las diferencias de clase son mucho mayores que las debidas a la religión. Las mujeres judías de Chesser lo informaron más que las de las otras sectas. Las *poluciones nocturnas* para los hombres devotos de Kinsey eran apenas más frecuentes, y para las mujeres devotas los sueños sexuales hasta el orgasmo eran menos frecuentes.

La principal crítica que puede hacerse a estos resultados es que pueden reflejar mayor resistencia de parte de la gente religiosa a admitir las actividades sexuales, especialmente aquellas que están condenadas por la iglesia. Sin embargo, Kinsey hizo todos los esfuerzos posibles para obtener un informe exacto

y los sujetos de Chesser eran anónimos. Además, las encuestas concuerdan ampliamente entre sí, y se encuentran los mismos resultados comparando subgrupos muy variados.

STATUS MARITAL

Diversas encuestas que dan estadísticas separadas para casados y solteros indican un nivel mucho menor de asistencia a la iglesia de parte de los casados. Chesser (1956) halló que el 30 % de las mujeres solteras eran asistentes "regulares" a la iglesia, en comparación con el 16 % de las casadas. Considerando que los casados son mayores que los solteros, término medio, esto es aún más sorprendente, porque los mayores (después de los 30) son más religiosos. Fichter (1952) al informar acerca de una encuesta de católicos norteamericanos, halló que los solteros eran más activos en varios criterios, aunque cada uno de éstos implicaba alguna forma de asistencia a la iglesia. Este resultado tiene una explicación muy evidente: que los casados son retenidos en casa por los niños pequeños¹⁰. ¿Hay diferencias si consideramos otros criterios de actividad religiosa?

Gorer (1955) da cifras respecto de varios índices por separado, como se ve en la tabla 32.

TABLA 32. *Actividad Religiosa y Status Marital* (Gorer, 1955)

	Afil. a sectas	Asist. semanal	Reza a diario	Cree en la otra vida	Cree en el diablo	Espiri- tualistas
Solteros	75	21	44	48	21	2
Casados	76	12	41	46	19	3
Viudos	76	26	71	62	24	10
Divorciados o separados	65	12	49	44	20	7

(Con autorización de Cresset Press.)

¹⁰ Sin embargo, Lenski (1953) halló que las parejas con hijos tenían más probabilidades de expresar "mucho interés" en la religión.

Aunque los solteros van a la iglesia mucho más frecuentemente que los casados, son sólo ligeramente más activos en cuanto a las oraciones y creencias. Al parecer, los solteros son más religiosos que los casados, pero la diferencia está sólo señalada para la asistencia a la iglesia, aunque la corrección por la edad probablemente aumentará la diferencia.

Los viudos muestran un porcentaje de actividad más elevada que los solteros o casados, especialmente en lo que atañe a las oraciones diarias y la creencia en la otra vida. Tienen comúnmente más edad y esto puede explicar la diferencia. Sin embargo, el viudo también tiende a creer en el espiritualismo y en que se reunirá con los seres amados en la otra vida (Gorer, *ob. cit.*, pág. 258).

Los divorciados y separados son mayores en promedio que los casados y probablemente no mucho más jóvenes que los viudos. Sobre la base de la edad se podría suponer que fuesen intermedios entre los casados y los viudos. En realidad son similares a los casados, pero rezan más a menudo y con menos frecuencia pertenecen a una iglesia. También tienen la misma tasa baja de asistencia a la iglesia que los casados (sin considerar para éstos la explicación de que los niños pequeños los retienen en el hogar). La explicación puede ser que algunas iglesias condenan o desalientan el divorcio, de manera que los divorciados sólo realizan prácticas religiosas privadas. Karlsson (1951) encontró que en Suecia las mujeres recién separadas eran más religiosas que las casadas; otros estudios muestran que los matrimonios felices son más religiosos, de manera que el resultado de Karlsson se debe probablemente a que la gente separada necesita buscar consuelo en la religión.

ADAPTACIÓN MARITAL

Diversos investigadores han examinado los factores asociados a la felicidad marital o "adaptación", la cual es medida por medio de autoestimaciones. En todos los estudios en que se inclu-

yeron variables religiosas, la gente más religiosa declaró ser más feliz en el matrimonio. Las diferencias no son grandes, pero son firmes. Chesser (1956) encontró que el 91 % de las mujeres inglesas casadas que asistían con regularidad a la iglesia manifestaban ser "sumamente felices" comparadas con el 62 % de las que no asistían. Landis y Landis (1953), en un estudio de 409 parejas norteamericanas, hallaron que el 54 % de los asistentes regulares eran "muy felices" en oposición al 43 % de los que concurrían ocasionalmente o no iban nunca. Burgess y Cottrell (1939) encontraron una "buena" adaptación marital en el 50 % de las parejas casadas en la iglesia, en comparación con el 37 % de las casadas en otra parte. Cuando se comparan las parejas de ambiente religioso con otras, el resultado no es tan definido. Chesser encontró que tales matrimonios eran felices un poco más frecuentemente, el 79 % comparado con el 67 % y Terman (1938) encontró una relación curvilínea, de manera que aquellos que tenían una estricta educación religiosa o aquellas que no la tenían eran menos felices en el matrimonio que los que estaban en un plano intermedio.

Locke (1951) encontró que los matrimonios "muy felices" eran mucho menos comunes cuando había acuerdo en la religión: el 65 % comparado con el 9 % de sus 544 parejas en los primeros años de matrimonio. Fisher (1948), en un estudio de los padres de estudiantes universitarios, encontró pruebas de que la semejanza de valores religiosos era más importante para el éxito del matrimonio que la semejanza de otros valores de la escala Vernon-Allport. Burchinal (1957) señaló, por otra parte, que para predecir la adaptación matrimonial es más importante el acuerdo sobre asuntos como las finanzas y cómo pasar el tiempo juntos, que el acuerdo sobre la religión. En otros estudios (Landis, 1949) en los cuales se interrogó a niños norteamericanos sobre sus padres, el porcentaje de divorcio era mayor para los matrimonios mixtos de protestantes y católicos, y el conflicto acerca de la educación religiosa de los hijos parecía ser la principal fuente de perturbación en esas familias. Monahan y Kephart (1954), en un cuidadoso estudio de casos de deserción

y carencia de apoyo en Filadelfia, no encontraron más deserciones en los matrimonios mixtos; Mowrer (1927) analizó 2.661 matrimonios en Chicago y encontró que la religión diferente era sólo un factor de deserción para las parejas de la misma raza; las diferencias de nacionalidad compensaban las diferencias de religión. La cantidad total de familias deshechas, contando divorcio y separación, es difícil de calcular, pero Mowrer encontró que la duración del matrimonio era menor para los matrimonios mixtos.

Hay algunos testimonios referentes a las diferencias por secta en la adaptación marital. Monahan y Kephart encontraron, como era previsible, que los católicos tenían un porcentaje menor de divorcio que los protestantes o los judíos; éstos tenían el 25 % de los divorcios mientras que los católicos constituían el 40 % de la población. Por otra parte, su porcentaje de deserción era mayor. La cantidad total de familias afectadas es difícil de calcular, pero los resultados de Bell (1938) indican que las familias judías tenían el porcentaje más bajo de rupturas, y las católicas, ligeramente menos que las protestantes.

ACTITUDES SEXUALES

Las personas religiosas de diversas sectas tienen actitudes características en asuntos tales como el divorcio y el control de natalidad.

Chesser (1956) halló que sólo el 5 % de los católicos buscaba el divorcio si su matrimonio no era satisfactorio, comparado con el 32 % de los miembros de la iglesia anglicana. De la misma manera, sólo el 14 % de aquellos que tenían educación religiosa declararon que buscarían el divorcio, en comparación con el 37 % de los que no provenían de un ambiente religioso. En su análisis factorial de las opiniones de 700 personas Eysenck (1944) encontró que había una alta correlación negativa entre estar a favor de las leyes de divorcio más fáciles y estar de acuerdo con los diversos dogmas religiosos.

En cuanto al tema del control de natalidad, Chesseh (ob. cit.), encontró interesantes diferencias entre las sectas, como se ve en la tabla 33.

En un estudio realizado en una fábrica de Norteamérica, Carlson (1934) encontró que las actitudes favorables a Dios y al control de natalidad eran diametralmente opuestas. Freedman y Whelpton (1950) encontraron, sin embargo, que el interés religioso afectaba el empleo de los anticonceptivos sólo en el caso de los grupos extremadamente religiosos.

TABLA 33. *Sectas y Práctica del Control de Natalidad*

	Igl. Anglic.	No Confor.	Cat. Rom.	Judíos	Otros	Nin- guno
Casados	69	79	47 *	82	83	75
Solteros (lo utiliza- rían cuando con- trajeran matrimo- nio)	84	77	39	—	—	—

(De Chesser, 1956.)

Gorer (1955), encontró que una menor proporción de las personas que asistían a la iglesia y oraban estaba a favor de la experiencia sexual antes del matrimonio, como se ve en la tabla 34.

TABLA 34. *Religión y Aprobación de la Cópula Premarital*

Asisten a la iglesia	Aprueban %	Rezan	Aprueban %
Más de 1 vez por semana	17	Más de 1 vez por día	22
Semanalmente	24	Diariamente	25
Más de 1 vez por mes	24	Muy rara vez	36
Nunca	40	Nunca	46

(De Gorer, 1955; con autorización de Cresset Press.)

De la misma manera, Eysenck (ob. cit.), encontró que la aprobación del matrimonio de ensayo era opuesta a la conformidad con las normas religiosas.

Resumen del Capítulo 10. a) Las personas religiosas informan un nivel total inferior de actividad sexual, especialmente en cópula premarital, homosexualidad y masturbación, en cierta medida para la cópula marital, pero no para las "caricias". Estas diferencias son mayores para los judíos, seguidos por los católicos y protestantes.

b) Los viudos tienen el mayor nivel de actividad religiosa, aunque esto puede deberse a diferencias de edad. Los solteros son ligeramente más religiosos que los casados. Los divorciados se dedican más a la religión en privado que en público.

c) La gente religiosa informa un mayor grado de felicidad matrimonial. Los matrimonios mixtos se rompen con más frecuencia que los otros. Los católicos tienen un porcentaje de divorcio menor pero es mayor el de deserción.

d) Las personas religiosas se oponen al divorcio, control de natalidad y cópula premarital. Los católicos se oponen especialmente a los dos primeros.

Dirección de Causación. De los resultados obtenidos, surge una interpretación evidente: que se deben a las enseñanzas de la iglesia. Esto se confirma en el caso de la conducta sexual, por el porcentaje menor de las formas prohibidas. Por otro lado, el menor desahogo total y el menor porcentaje de cópula marital sugieren otra alternativa: que la gente que inhibe sus tendencias sexuales también se vuelve religiosa. Es probable, por consiguiente, que los solteros sean más religiosos que los casados.

Explicación. Pueden sugerirse dos teorías para explicar estos hechos. La teoría de que la religión es producto del conflicto entre el superyó y los instintos predice un nivel inferior

de actividad sexual y la oposición a la licencia sexual de parte de las personas religiosas (págs. 200-202). La teoría de que la religión es una respuesta a la frustración predice más actividad religiosa para los solteros y los viudos, aunque las tendencias sean diferentes (págs. 195-197).

CAPÍTULO XI

FACTORES SOCIOLÓGICOS

CLASE SOCIAL

LA CLASE social es una variable interesante, aunque bastante confusa. La clase social de una persona puede definirse como el nivel de la jerarquía social en el cual es aceptada por otras, y en cuya vida social cotidiana participa, sintiéndose cómodas ambas partes. Es posible determinar, mediante la observación y extensas entrevistas, la situación aproximada de las personas en la jerarquía. Es lo que hicieron Wagner y Lunt en varias ciudades norteamericanas (1941). Ambos investigadores encontraron que era posible predecir la clase social de una persona pesando adecuadamente variables tales como los ingresos, la educación, el tipo de ocupación y el tamaño de la vivienda. En algunas encuestas sociales se emplea una escala para evaluar las respuestas en las entrevistas; en la encuesta Gallup se utiliza una escala de cuatro puntos: "Prom +", "Prom", "Prom —" y "Muy Pobre". Estas evaluaciones se basan en el tipo de los factores mencionados, tomados en conjunto. En otras encuestas se considera solamente la ocupación, se emplea una serie de categorías de ocupaciones, dispuestas por orden de prestigio social. Aunque esto puede inducir a error a los individuos, probablemente sirve cuando se considera una muestra grande. El término "clase social" se emplea a veces en un sentido completamente diferente: el nivel en la jerarquía

al cual la persona *cre*e pertenecer, que puede ser muy diferente del nivel al cual otros creen que pertenece. Esta distinción tiene cierto interés psicológico, pero no permite predecir actitudes religiosas y, en todo caso, rara vez se ha utilizado en estas encuestas.

En la tabla 35 se consignan las diferencias de clase en la actividad religiosa en Gran Bretaña. En ella se dan los resultados de encuestas realizadas por el Instituto Británico de Opinión Pública (1950) y Odham's Press (1947).

TABLA 35. *Religión y Clase Social en Gran Bretaña*

	Asistencia semanal %	Actitud favorable %
Superior y media superior	19,4	20,9
Media inferior	16,3	18,0
Trabajadora	13,4	21,9

(De Odham's Press, 1947; con autorización del Dr. Max Adler.)

	Declara afiliación %	Oran regularmente %
Prom +	94	58
Prom	90	53
Prom —	91	45
Muy pobre	91	46

(De B.I.P.O., 1950; con autorización del Dr. Henry Durant.)

Puede observarse una tendencia en las clases trabajadoras a ser menos activas en la mayoría de los criterios, especialmente en la frecuencia de asistencia a la iglesia, con la única excepción, según la encuesta de Odham's Press, de que son más favorables en la actitud hacia las iglesias, como lo muestran las respuestas al interrogante: "¿En qué medida cumplen las

iglesias con su misión?”. En la encuesta de Gorer (1955)¹⁷ se observó una tendencia, entre los sujetos que ganaban menos de 5 libras esterlinas por semana, a ser más religiosos, pero esto se debe probablemente a que muchos de ellos eran ancianos, y éstos son en general muy religiosos (págs. 92-94). En 1900 se notó una fuerte tendencia de las clases superior y media a ser más activas en religión, como lo informan observadores como Booth (1902). Sin testimonios estadísticos que permitan establecer una comparación, no es posible determinar si el “distanciamiento de las clases trabajadoras” ha aumentado o no. Es verdad que hay menos vida religiosa en los grandes centros de población industrial, como lo encontró Gorer (págs. 175-177); Wickham (1957) halló en Sheffield una declinación más pronunciada que en todo el país en lo que se refiere a la afiliación a la iglesia.

Volviendo a las diferencias de clase entre sectas, la tabla 36 muestra que hay una pequeña tendencia de las clases media y superior a pertenecer a la iglesia anglicana más que a la cató-

TABLA 36. *Secta y Clase Social en Gran Bretaña*
G. B. 1950 (B.I.P.O.). Comunicación privada.

	Igl. Anglic.	Cat. Rom.	No Conf.	Igl. Escocesa
Prom +	55	9	13	9
Prom	53	10	12	8
Prom —	51	12	15	8
Muy pobre	48	14	17	6
Total	51	11	15	8

(Porcentaje de cada clase social que declara ser fiel a las iglesias citadas.)
(Con autorización del Dr. Henry Durant.)

¹⁷ De todas maneras la muestra de Gorer no era satisfactoria, porque los que respondieron, además de ser voluntarios, eran todos lectores de *The People*, periódico de mayor circulación entre la clase trabajadora. Mientras que sus resultados en otras variables son probablemente satisfactorios, los de la clase social es menos probable que lo sean.

lica o a la no conformista. Es probable que esta diferencia sea menor que en 1900, aunque tampoco esta vez disponemos de los datos necesarios. Al estudiar las sectas pequeñas, Wilson (1955) encontró que el movimiento evangelista Elim Foursquare y los cristadelfianos se contaban entre los muy pobres, aunque no era así con los de la Christian Science. Gorer (1955) también encontró más espiritualistas y miembros de otras sectas entre la gente muy pobre.

Las diferencias de clase norteamericanas en cuanto a la actividad religiosa se dan en la tabla 37. El resultado según el cual la gente de la clase media se interesa más por la religión fue confirmado por Lenski (1953), quien halló que en Indianápo-

TABLA 37. *Religión y Clase Social en los Estados Unidos*

	Declaran afiliación %	Asistencia semanal %
Comerciantes y profesio- nales	83	48
Oficinistas	82	50
Trabajadores manuales	77	44

(Encuesta Gallup, de Rosten, 1955; con autorización del Dr. Gallup y Simon & Schuster Inc.)

lis las familias de clase media tenían mayor interés en la religión que las de las clases alta y baja.

Las diferencias de clase entre sectas se pueden ver en la tabla 38, que da los resultados de un análisis de cuatro encuestas realizadas por la Oficina de Investigación de la Opinión Pública durante 1945-1946, con un total de 12.000 respuestas.

En primer lugar, se observa una tendencia en los judíos a pertenecer a una clase social más alta que los protestantes y éstos que los católicos, aunque el espectro de clase de las organizaciones protestantes cubre toda la escala. Las encuestas de preguerra no mostraban tan marcada diferencia protestante-católica y debe haberse producido un cambio considerable entre

TABLA 38. *Secta y Clase Social en los Estados Unidos*

	Profe- sional	Comer- ciante	Ofici- nista	Ser- vicio	Espec. y semi- espec.	No es espec.	Gran- jero
Presbiterianos	19,7	11,2	20,7	7,9	20,2	3,3	17,0
Congregacion.	19,6	13,3	19,3	5,8	21,0	1,4	19,6
Episcopales	17,1	14,5	25,2	10,2	23,3	2,3	7,4
Judíos	14,4	21,7	36,5	4,3	22,3	0,2	0,6
Científicos							
Cristianos	13,4	9,7	35,1	8,9	18,7	1,5	12,7
Sin preferencia	11,7	8,2	23,3	10,5	28,3	7,1	11,0
Metodistas	10,8	7,8	19,6	11,0	23,0	5,1	22,7
Discípulos de Cristo	9,9	6,3	14,0	9,5	25,5	5,5	29,3
"Protestantes"	9,3	7,5	19,8	11,4	33,3	6,8	11,9
"No sé"	9,2	6,6	16,4	7,9	31,1	9,5	19,3
Pequeñas sectas protestantes	9,0	6,5	15,3	12,9	27,8	9,6	18,9
Mormones	9,0	5,4	15,0	6,5	15,6	19,8	28,7
Católicos	7,1	6,6	23,0	13,6	35,3	5,8	8,6
Romanos							
Reformados	7,1	11,0	23,6	8,7	26,8	3,1	19,7
Luteranos	6,1	7,4	17,8	11,6	26,9	4,0	26,2
Bautistas	6,1	5,7	14,5	15,5	29,2	6,7	22,3
Muestra nacional	10,5	8,5	20,4	11,2	27,2	5,5	16,7

(De *Information Service*, 1948; con autorización del
Dr. Benson Y. Landis.)

1939-45 (Pope, 1948). Sin embargo, el resultado más sorprendente es la estratificación de las iglesias protestantes: parece no haber dudas de que los presbiterianos, congregacionalistas y episcopales tienden a llegar a la parte superior de la escala, mientras los bautistas, luteranos y pequeñas sectas se sitúan en el extremo inferior. En otras localidades se hallaron sectas como los pentecostalistas y otros "Holy Rollers" cuyos porcentajes eran inferiores a los que sugieren los resultados de estas encuestas. Goldschmidt (1948) encontró que el 84 % de los pentecostalistas, en una parte de California, eran traba-

jadores no especializados, en comparación con el 19 % para los de la Asamblea de Dios, el 15 % para los bautistas y el 1 % para los congregacionalistas. Los estudios de campo realizados por Pope (1942) y Boisen (1955) en determinadas sectas pequeñas han mostrado que estos movimientos se inician entre los muy pobres. Como ya se dijo (pág. 52), las sectas pueden convertirse en denominaciones de clase media a medida que sus miembros prosperan. Esto explica presumiblemente por qué no aparecen sectas pequeñas al pie de la tabla 38.

Resumen. En Gran Bretaña las clases superior y media son muy activas en religión, como sucedió desde 1900. Esos grupos tienen una ligera tendencia a pertenecer más a la iglesia anglicana que a la no conformista o católica romana. En los Estados Unidos las clases medias son ligeramente más activas que las superiores o inferiores. Las iglesias de tendencia liberal, como la congregacionalista, unitaria y judía, están en lo alto de la escala social y los organismos católicos y fundamentalistas, en el extremo inferior.

Dirección de Causación. Es muy probable que la clase social influya en la religión, y no lo inverso, aunque la baja posición de los católicos romanos puede deberse a su escasa motivación de realización (págs. 126-127), y es posible que el desarrollo alentado por el protestantismo conduzca a la movilidad social, como lo sugiere Max Weber (1904-1905). El punto de vista de que la posición de clase es causal está justificado por el hecho de que iglesias enteras cambian su enfoque religioso cuando la mayoría de sus miembros han cambiado de posición social (Boisen, 1955).

Explicación. Se verá después que la religiosidad de las pequeñas sectas entre la clase trabajadora puede explicarse por la frustración socioeconómica (págs. 190-193). Sin embargo, algunas de las principales organizaciones protestantes encuentran mucho más apoyo en las clases superior y media, particularmente las iglesias que sustentan un criterio "liberal" en materia

de teología. Niebuhr (1929), sostiene que todas las iglesias reflejan los intereses de la clase social de la mayoría de sus miembros, y Weber (*op. cit.*) mostró la semejanza entre las ideas de los reformistas protestantes y la ideología capitalista. De acuerdo con este punto de vista, Yinger (1957) sostiene que las iglesias protestantes liberales norteamericanas reflejan el conservadorismo político, el nacionalismo, el optimismo y la aceptación del *statu quo* de la clase media superior.

GRUPOS MINORITARIOS

Las diferencias de raza o de casta están relacionadas con la diferencia de clase, pero aquí la barrera es casi infranqueable. El mejor testimonio sobre este problema, en nuestro campo de investigación, es el que ofrece el negro norteamericano. En 1946, el 71 % de los negros eran miembros de la iglesia, en comparación con el 55 % de los blancos (Sweet, 1948); la mayoría eran bautistas y metodistas. Las sectas pequeñas también florecen entre los negros, pero en todas sus iglesias protestantes hay una conducta más espontánea y emocional que en las correspondientes congregaciones blancas. Los negros fueron convertidos en los períodos de evangelismo blanco y han conservado la forma de culto de aquellos tiempos (Myrdal, 1944). Los sociólogos generalmente concuerdan en que la iglesia significa más para los negros que para los blancos, en parte porque actúa como una especie de centro comunal. Como sucede con las iglesias protestantes, cuanto más pobres son sus miembros, más hincapié hace la religión en el otro mundo y, generalmente, no se hace ningún intento de vincular la religión con la reforma social. Yinger (1957) reseña los movimientos religiosos encontrados en diversos grupos minoritarios y señala que pueden ser clasificados en tres tipos: a) los que "aceptan pasivamente su status desprovisto de todo privilegio, y hacen hincapié únicamente en la importancia de los valores religiosos"; las pequeñas sectas a que ya nos hemos referido entrarían en esta

categoría; b) los que critican el orden social sin atacarlo y se apartan de la sociedad, y c) los que protestan agresivamente, sobre bases religiosas, contra la sociedad en general. Yinger sostiene, aunque sin dar testimonios empíricos detallados, que las religiones de los grupos minoritarios son más activamente agresivas que pasivas; cuanto más esperanzados y poderosos son, tanto más las estructuras de personalidad de sus miembros y líderes se inclinan hacia esta forma de respuesta.

Resumen, etc. Los grupos minoritarios tienden a tener un nivel de actividad religiosa superior al promedio y a adoptar formas de religión que cifran todas sus esperanzas en el otro mundo, o adoptan una actitud crítica agresiva hacia la sociedad. Presumiblemente el status del grupo minoritario es en estos casos el agente causal y la explicación es semejante a la que rige para la religión de las sectas de la clase trabajadora: se trata de una adaptación a la frustración (pág. 193).

DIFERENCIAS URBANO-RURALES

Las diferencias de conducta religiosa entre la ciudad y el campo han sido establecidas en diversas encuestas en las cuales se incluyó esta distinción. Gorer (1955) encontró que en Gran Bretaña había un 25 % más de actividad religiosa en el campo, como se ve en la tabla 39; Ogburn y Tibbitts (1938) y Lenski (1952) hallaron testimonios evidentes de una mayor asistencia a la iglesia en los distritos rurales y en las pequeñas ciudades de los Estados Unidos. Las diferencias por secta son pequeñas en Gran Bretaña (Gorer, *ob. cit.*); en los Estados Unidos se halló que católicos y judíos se congregan en las grandes ciudades, mientras que la mayoría de las sectas protestantes están representadas con exceso en las pequeñas ciudades y en los distritos rurales (Tabla 39).

Explicación. Sociológicamente hay importantes diferencias entre las comunidades de distinta magnitud. El aislamiento social

TABLA 39. *Actividad Religiosa y Magnitud de la Comunidad*
EE. UU., 1946 (Tomado de *Information Service*, 1948.)

Población Total	Granj. 16,4	Menos de	2.500—10.000—	100.000—	Más de	
		2.500 8,9	10.000 20,4	100.000 20,8	500.000 13,5	500.000 20,0
Católicos Romanos	0,54	0,68	0,68	1,19	1,36	1,42
Judíos	0,04	—	0,21	0,43	0,70	3,83
Metodistas	1,39	1,44	1,20	0,91	0,78	0,52
Bautistas	1,33	1,18	1,11	0,92	1,10	0,54
Discípulos de Cristo	1,68	1,58	1,31	0,84	0,84	0,13
Pequeñas sectas	1,14	0,95	1,24	1,00	0,90	0,73

(Estas cifras son relacionadas entre el número de miembros real/esperado;
con autorización del Dr. Benson Y. Landis.)

Gran Bretaña (Gorer, 1955.)

	Menos de 10.000	10.000— 100.000	100.000— 1.000.000	Más de 1.000.000
Sin religión	19	21	23	29
Asistencia semanal	17	15	15	12
Oraciones diarias	48	43	42	40

(Con autorización de Cresset Press.)

DESORGANIZACIÓN SOCIAL

es probablemente mayor en los sectores centrales de las grandes ciudades y en las partes poco pobladas del campo. La integración social y sus presiones concomitantes hacia la conformidad son probablemente mayores en las ciudades pequeñas. Por eso, si el aislamiento social influye en la religiosidad, debería haber una relación curvilínea en dirección opuesta: las ciudades pequeñas serían las más activas. En realidad toda relación con la magnitud de la comunidad resulta lineal; esto significa que los dos factores mencionados carecen de importancia o que se

compensan uno con otro. Dado que cada secta tiene una norma distinta, aunque lineal, parece muy probable que ningún factor tenga gran importancia, porque podría suponerse que una secta determinada dependiera más de uno de estos mecanismos que de otros y produjese un resultado curvilíneo.

Otra hipótesis podría ser que estas diferencias se deben a procesos históricos de diversas clases. La mayor actividad en las zonas rurales británicas y en pequeñas ciudades puede deberse al retraso cultural; las grandes ciudades están a la cabeza en la declinación de la religión, como en otros asuntos. Los resultados norteamericanos pueden ser explicados de la misma manera: los católicos y los judíos llegaron en las últimas etapas de la inmigración y, en consecuencia, se trasladaron a las ciudades, mientras que los protestantes, que habían llegado antes, se trasladaron al campo.

Dirección de causalidad. Se advertirá que las explicaciones sociológicas suponen que las diferencias urbano-rurales son causales, mientras que la explicación histórica supone hasta cierto punto lo inverso; sin embargo, los testimonios disponibles no nos permiten decidir al respecto.

Se dice que la gente está “socialmente desorganizada” si no hay fuertes vínculos de amistad o normas persistentes de interacción social. El término puede aplicarse a individuos que viven solos y no pertenecen a organizaciones sociales, o no son aceptados por ellas; puede aplicarse a grupos sociales cuyos miembros no simpatizan unos con otros: el reverso de la “cohesión” (Argyle 1957, pág. 123 y sig.); puede aplicarse a zonas u organizaciones donde hay pocos grupos sociales o las amistades son raras. Hare (1952) revisó los testimonios y mostró cómo el nivel de los trastornos mentales aumenta con la desorganización social, incluyendo a las personas que no se han casado, los inmigrantes, los habitantes de zonas de poca densidad de población y de los sectores centrales desorganizados de las grandes ciudades. En esta sección veremos si la desorganización social afecta a la religión.

El status marital fue examinado en otro capítulo y se encontró que los solteros y los viudos eran ligeramente más religiosos que los casados; esta diferencia es mayor para los viudos, que de pronto se ven sumergidos en un estado de desorganización social.

Hemos considerado las diferencias urbano-rurales en una sección anterior y hemos visto que no hay ningún testimonio de que la desorganización social tenga alguna influencia sobre la religión.

Hay varios estudios más directos de la desorganización social. En una encuesta realizada en una comunidad holandesa, Gadourek (1956) encontró que la gente religiosa participaba más en los clubes sociales que la no religiosa. Por otra parte, Holt (1940) sostiene que las sectas *Holiness* en Norteamérica se desarrollaron especialmente en las nuevas zonas industriales, entre las personas desarraigadas que llegaban de otras partes. Cohn (1957), en su estudio de los movimientos milenarios en la Europa medieval, encontró que éstos se iniciaban generalmente cuando imperaban condiciones de desorganización social resultantes de las rápidas transformaciones sociales. Sin embargo, los resultados obtenidos al estudiar la magnitud de la comunidad (tabla 39) no apoyan la teoría de que las sectas florecen en medio de la desorganización social. En las encuestas al ejército norteamericano sobre la oración durante las acciones bélicas, se encontró que las tropas nuevas rezaban más que las otras (Stouffer y otros, 1949); se dice que esto se debe a que tenían menos apoyo de grupo, pero también puede haber sido porque eran inexpertos en la lucha y se sentían más angustiados.

Resumen, etc. Hay pocas pruebas de que la actividad religiosa varíe con el grado de desorganización social.

PROSPERIDAD ECONÓMICA

Se ha pensado a veces que la religión prospera en tiempos de depresión económica. Se ha hecho un intento de comprobar esta

hipótesis trazando curvas de ingresos personales *per capita* (a valores constantes) y estableciendo luego su relación con las estadísticas de inscripción en diversas iglesias. No reproducimos estas curvas porque virtualmente no muestran relación entre las dos variables. En Gran Bretaña hubo un incremento general de prosperidad desde 1925, acompañado de un descenso de actividad religiosa, mientras que en los Estados Unidos de Norteamérica la prosperidad estuvo acompañada por un ascenso en el nivel de religión; en ningún país hay una correspondencia completa entre las fluctuaciones de las curvas, lo cual sería previsible si hubiese una conexión causal como, por ejemplo, entre los índices de prosperidad económica y las tasas de suicidio (Henry y Short, 1954).

El mayor cambio en la prosperidad económica desde 1900 tuvo lugar durante los años de depresión de 1929-1933 en Gran Bretaña y de 1930-1935 en los Estados Unidos. La depresión fue bien recibida por algunos líderes religiosos que pensaron que la gente volvería a las iglesias. En Gran Bretaña hubo un ligero aumento en las cifras de afiliación de la iglesia anglicana y la católica romana, pero no en las organizaciones no conformistas. (Fig. 1, pág. 40.) Los cambios norteamericanos fueron analizados en detalle por Kincheloe (1937), e informaremos aquí sus principales resultados. Durante la depresión no hubo cambios de afiliación en las organizaciones mayores. Sin embargo, se produjo un aumento del 10 % en las contribuciones voluntarias de 1929-1932, seguido por un descenso al 25 % por debajo de la cifra inicial de 1935, pero el aumento se debió probablemente a una activa campaña de colecta de fondos de las iglesias en aquel entonces. Una encuesta en 678 iglesias congregacionales mostró una pequeña elevación temporaria de asistencia (*loc. cit.*), pero una encuesta en las iglesias rurales mostró una declinación de la asistencia durante este período (Brunner y Lorge, 1937). Sin embargo, la asistencia de los judíos a la sinagoga disminuyó un 30 %. Al parecer, la influencia de la depresión sobre las principales organizaciones religiosas produciría un pequeño aumento inicial de actividad en algunos, pero no en

otros; el efecto total era reducido. Varios autores han informado que las pequeñas sectas protestantes en Norteamérica se desarrollaron durante la depresión (Boisen, 1955). Las cifras más disponibles para comprobar estas hipótesis se encuentran en el *Censo de Organizaciones Religiosas*; la tabla 40 muestra las cifras de afiliaciones para el *Censo* entre 1906-1936 para una cantidad de sectas que aumentaron durante la depresión. Se puede ver que se desarrollaron con el mismo porcentaje antes y después de la depresión. Esto concuerda con el cálculo de Kincheloe de que los miembros de las sectas aumentaron de 150.000 en 1920 a 400.000 en 1930 y a 550.000 en 1935.

No hay pruebas fidedignas sobre las sectas británicas, que no parecen haber experimentado aumentos de miembros desde 1900. Wilson (1955), sin embargo, informa que las campañas evangelistas del movimiento Elim Foursquare tuvieron más éxito durante los años de depresión.

El otro gran cambio en las condiciones económicas fue la prosperidad repentina de postguerra, especialmente en los Es-

TABLA 40. Sectas Norteamericanas y la Depresión

	1906	1916	1926	1936	1953
Asambleas de Dios (millares)	—	6,7	47,9	148,0	370,0
Iglesia de Dios (millares)	—	7,8	23,2	44,8	66,3
Iglesia del Nazareno (millares)	6,7	32,3	64,0	136,0	250,0
Pilar de Fuego Evan- gélico	230,0	1.129,0	2.442,0	4.044,0	5.100,0
Adventistas del Sépti- mo Día (millares)	62,2	79,3	111,0	133,0	261,0
Iglesia Santa Pente- costal (millares)	—	5,6	8,1	12,9	43,9
Iglesia Santa del Pe- regrino (millares)	2,7	5,3	15,0	20,1	30,9

(De *Censo de Organizaciones Religiosas*, 1906-36 y *Anuario de Iglesias Norteamericanas*, 1955.)

tados Unidos. Esta fue acompañada por un incremento espectacular de actividad religiosa para todas las iglesias, incluso las sectas; en Gran Bretaña hubo un incremento en la religión desde 1950.

Resumen. Hay una relación muy pequeña entre religión y prosperidad económica, y se advierte más actividad religiosa en tiempos de prosperidad. Aunque es verdad que las sectas norteamericanas florecieron durante la depresión, su desarrollo fue igual antes y después.

Dirección de Causación. Los economistas y psicólogos suponen generalmente que las variables económicas son causales: esta presunción debe ser aceptada hasta que se hayan acumulado pruebas positivas que demuestren que las actitudes y creencias de la gente pueden afectar la condición económica.

Explicación. Se señala (págs. 190-193), que la privación económica y social del status es un factor importante en la religión de las pequeñas sectas. De acuerdo con esto, se podía esperar que las sectas se *hubiesen* expandido durante la depresión. Henry y Short (1954) explican el fracaso similar en el aumento del porcentaje de suicidio de la clase trabajadora, sugiriendo que el "status relativo" en realidad aumentó para este grupo por la declinación de la prosperidad de la clase media. Esto hace suponer que el factor más importante para el desarrollo de las sectas puede ser, más que el dinero, la privación de *status*.

CAPÍTULO XII

TEORÍAS DE LA CONDUCTA Y LA
CREENCIA RELIGIOSAS

INTRODUCCIÓN

EN LOS PRIMEROS tiempos de la psicología, antes de 1920, gran parte de la literatura era puramente descriptiva o se basaba en anécdotas y testimonios semejantes. Aunque se formularon diversas teorías, no se hizo ningún intento de verificarlas con datos empíricos. En la mayoría de los campos de la psicología las cosas han cambiado; se hacen investigaciones experimentales detalladas y las estadísticas para descubrir las relaciones exactas entre las variables empíricas y las teorías se comprueban mediante la confirmación de las deducciones que se extraen de las mismas. En el campo de la psicología de la religión la posición es más bien confusa: hay una cantidad de material empírico detallado, que ha sido reseñado en este libro; por otra parte, se ha utilizado muy poco estos datos para comprobar las teorías de la conducta religiosa, y la mayoría de los libros sobre la psicología de la religión no hacen referencia a ellos. Hay diversas teorías sobre la conducta religiosa, pero hasta el presente no se ha intentado comprobar si los testimonios empíricos las apoyan o no. Se conocen tentativas aisladas de autores como Starbuck, Leuba y Thouless, para comprobar hipótesis específicas, pero es más común que para explicar la

conducta religiosa se recurra a la de los instintos de McDougall y a vagas semejanzas entre conducta religiosa y sexual, etc.

En la primera parte de este libro se han reunido los testimonios empíricos; en este capítulo se examinarán diversas teorías y se las comprobará por medio de los datos. Algunas de estas teorías fueron expuestas vagamente y hace mucho tiempo, sin tener en cuenta la verificación estadística. Otras fueron presentadas como interpretaciones histórico-clínicas, sin pensar en las deducciones que podían sacarse de ellas. En su mayoría fueron intentos de explicar el hecho de que la gente tenía creencias religiosas e iba a la iglesia, más que las diferencias individuales en estas actividades. Se supone generalmente que las teorías científicas¹⁸ tienen tres funciones principales: coordinar descubrimientos anteriores, sugerir otros nuevos y satisfacer la curiosidad. Se acepta que una teoría está confirmada si se verifican muchas de sus predicciones empíricas. En este caso ya se han expuesto los descubrimientos empíricos; veremos ahora cómo pueden explicarse éstos por las teorías.

El rasgo esencial de una teoría científica es que las generalizaciones empíricas —las conocidas y las no descubiertas aún— puedan deducirse de ella y ser explicadas. Hay varios tipos diferentes de teoría en psicología. Uno de ellos, que apenas se clasifica pero que con frecuencia se considera como un tipo de teoría, es aquel en el que varios resultados empíricos son incluidos en una generalización de nivel más elevado. Los diferentes resultados pueden unificarse de este modo por el uso de términos un tanto abstractos en la generalización explicativa, que pueden interpretarse de distintas maneras. Como ejemplo citemos la teoría, que consideraremos después, según la cual la religión es una respuesta a la frustración. El concepto de frustración puede ser definido de manera que puede incluir la frustración de uno cualquiera de varios impulsos. Un segundo tipo de teoría incluye el establecimiento de un mecanismo o

¹⁸ Una explicación más completa de la teoría en psicología se da en Argyle (1957), Cap. 3.

modelo. Éste puede ser mecánico o estar indicado por medio de postulados. La teoría de que Dios es una proyección del superyó es una teoría de esta clase: el superyó y los instintos se expresan como entidades en conflicto y el conflicto puede ser reducido por el sujeto "exteriorizando" uno de ellos. Lo problemático de ésta y otras teorías derivadas del psicoanálisis es que resulta difícil derivar de ellas predicciones que no sean ambiguas. Una tercera clase de teoría explica un resultado empírico mostrando que es un ejemplo de una ley en otro campo de investigación; ésta será denominada "teoría del mismo nivel" (Argyle, *loc. cit.*). Citemos, por ejemplo, la clasificación de los cambios por acción de la psicoterapia como un caso de "enseñanza". Podría verificarse tal pretensión mostrando que las leyes empíricas que rigen un fenómeno son las mismas que rigen el otro, señalando, por ejemplo, que la psicoterapia es más exitosa cuando se realizan sesiones frecuentes y breves, aplicando el principio de la superioridad del "entrenamiento espaciado" que es muy cierto para la enseñanza. El punto importante consiste en que la teoría se verifica probando que el nuevo fenómeno sigue las mismas leyes empíricas que el otro y no meramente una semejanza descriptiva general.

El método para verificar estas teorías es muy parecido en cada caso, aunque los detalles difieren. Se expone la teoría con la mayor precisión posible y se hacen deducciones de lo que podría esperarse por las diferencias individuales en conducta religiosa, y del tipo de creencias presentes. Por ejemplo, si la religión se debe a la frustración, quienes están privados de la satisfacción de sus necesidades serían más religiosos, aunque sus creencias constituirían una especie de compensación de sus frustraciones. Esta teoría podría presentarse como la única explicación de la religión, en cuyo caso debería haber una exacta correspondencia entre el grado de frustración y la magnitud de la conducta religiosa, o podría presentarse como un proceso entre otros, en cuyo caso sería dable esperar una importante correlación de magnitud no determinada entre frustración y religión. En el caso de todas las teorías consideradas en este

capítulo se dará la segunda interpretación, cualquiera sea la intención de los primeros autores. Tal vez debamos ir más lejos y aclarar que, en nuestra opinión, la religión es un fenómeno sumamente complejo que ninguna teoría puede explicar por sí sola. Probablemente hay aspectos de la religión, tal vez reflejados en los datos que hemos considerado anteriormente, que no son explicados por ninguna de las teorías consideradas aquí. Sin embargo, estas teorías son las más simples, las que se discuten con más frecuencia y, como veremos, las que tienen más fuerza para explicar los hechos.

Varias dificultades surgen en el curso de estas verificaciones: 1) El mismo resultado empírico se deduce a veces de más de una teoría. Hay dos posibilidades principales: o actúan juntos dos procesos separados o una teoría incluye a la otra, haciendo una escala más amplia de predicciones de éxito. Si una teoría puede explicar todos los fenómenos que explica la otra, junto con los resultados ulteriores, la más estrecha puede ser descartada. Sin embargo, si el resultado que se explica conjuntamente es uno de los pocos puntos de coincidencia, es más probable que actúen dos procesos diferentes y ambas teorías deben conservarse. El resultado en cuestión está en este caso "sobredeterminado". 2) Algunas verificaciones pueden tener éxito y otras no. Trataremos este punto mostrando las zonas a las cuales se aplica la teoría. Por ejemplo, la teoría puede adecuarse perfectamente a ciertos grupos religiosos o a gente de cierta edad, pero no a otros. Además, puede haber casos en que la teoría deba ser más específica, según los impulsos particulares que son frustrados, que están en conflicto, etc. 3) La dirección de causalidad puede ser especificada en la predicción, pero no conocerse aún por los datos empíricos. En tal caso aceptaremos simplemente la verificación como exitosa, pero débil.

TEORÍA DEL APRENDIZAJE SOCIAL

Esta teoría establece que la conducta, las creencias y experiencias religiosas son simplemente parte de la cultura, y se transmiten regularmente de generación en generación, de la misma manera que las demás costumbres. Esta opinión ha tenido gran aceptación y son muchos los testimonios que la apoyan; por ejemplo, el hecho de que los niños criados en diferentes partes del mundo tienden a adquirir las creencias religiosas locales. Hasta cierto punto adoptamos esta teoría cuando hablamos de las distintas religiones de diferentes países, porque se supone que éstas son relativamente inmutables y persistirán en el tiempo. Ésta es evidentemente una explicación del "mismo nivel", pues postula que la religión se aprende por los mismos procesos de socialización que otras actitudes y creencias.

No es necesario hacer predicciones específicas para comprobar esta teoría, dado que todo el capítulo sobre Factores Ambientales proporciona una cantidad de testimonios directos en su favor. Los testimonios detallados nos servirán para demostrar que la antigua teoría era correcta y revelar en detalle cómo se hace este aprendizaje. Se encontró, por ejemplo, que los niños adquieren creencias casi iguales a las de sus padres, especialmente si los aman y continúan viviendo en su hogar; esto es verdad, casi en la misma medida, para las actitudes sobre la política y otras cuestiones. Las actitudes y creencias religiosas son modificadas por la asociación en grupos educacionales y sociales, de la misma manera que son afectadas otras actitudes. Hay algunos testimonios de que el contenido de las experiencias místicas depende de las creencias que ya se tenían (págs. 147-208) y que los estigmas fueron una consecuencia de la sugestión en personalidades histéricas; nadie las experimentó antes de San Francisco, aunque aparecieron en varios centenares desde entonces (Thurston, 1951).

Se puede especificar más la teoría estableciendo a qué grupos religiosos es más aplicable y cuáles son las situaciones de apren-

dizaje social más pertinentes. Se encontró que quienes habían concurrido a la escuela dominical no experimentaban conversiones súbitas (pág. 62). De esto se deduce que las experiencias de aprendizaje en los grupos protestantes extremos tienen lugar más tarde y en las campañas de resurgimiento de la fe, mientras que en los grupos católicos se producen más temprano, en el hogar y en la escuela dominical. Se encontró que los autoritarios tendían a aceptar las opiniones de sus padres con más frecuencia que los demás (pág. 60); dado que los autoritarios forman parte, generalmente, de iglesias de tipo católico, esto apoya la conclusión anterior de que los protestantes aprenden más tarde su religión. Sin embargo, las opiniones religiosas parecen estar establecidas en los adolescentes entre los 12 y los 18 años (págs. 83-91), además de los subsiguientes cambios de edad sistemáticos. Es una edad mayor que para las actitudes raciales y menor que para las actitudes políticas. Todo esto apoya la teoría de que la conducta y las creencias religiosas son, en parte, resultado de los procesos habituales de aprendizaje social.

Aunque hay bastantes testimonios que justifican la teoría del aprendizaje social, sus limitaciones son evidentes. En primer lugar, no puede explicar ninguna de las muy considerables diferencias individuales en la actividad religiosa dentro de la cultura: variaciones debidas a la edad, el sexo, la personalidad y la clase social en particular. Esto ocurre porque la teoría muestra cómo se acepta la religión, pero no revela las fuerzas motivacionales que la mantienen; la conducta no se aprende si no se satisface una necesidad, aunque pueden aprenderse varias maneras diferentes de satisfacer la misma necesidad. La teoría evidentemente da un postulado de una explicación más completa.

La otra limitación importante de la teoría es que predice que todos los movimientos religiosos permanecerán inmutables en el transcurso del tiempo; no puede explicar la iniciación de nuevos movimientos o la declinación de los viejos. Otro enfoque consiste en tomar como modelo el proceso que siguen las

epidemias: el líder adecuado, en las condiciones adecuadas, provoca en un número de personas cierto estado; el número afectado se desarrolla en una proporción determinada y finalmente desaparece (Penrose, 1952). Hay cierta semejanza entre la aparición de nuevas sectas y la epidemia, con la diferencia de que algunas sectas se mantienen en un estado final estable en vez de desaparecer, mientras otras cambian su carácter y se convierten en congregaciones; es difícil hacer predicciones concretas sobre la base de esta teoría.

LA RELIGIÓN COMO RESPUESTA A LA FRUSTRACIÓN

La teoría de que la religión es una forma de respuesta o adaptación a la frustración, ha sido expuesta con más frecuencia que cualquier otra teoría sobre la base psicológica de la religión. Freud, en su libro *El malestar en la cultura* (1939), sugiere que la religión es un modo posible de adaptación a la frustración de los instintos fundamentales debida a la civilización y a las privaciones resultantes de catástrofes naturales. Carlos Marx sostuvo que "la religión es el opio de los pueblos", es decir, que las frustraciones de la clase trabajadora son aliviadas por la religión. Diferentes autores han señalado distintas clases de frustración: se han postulado la privación económica y sexual así como las frustraciones de la soledad ("necesidades sociales"). La teoría puede exponerse alternativamente diciendo que la religión es motivada por una o más de estas necesidades; sin embargo, puede presumirse que la conducta religiosa sólo aparecerá si se impide el desahogo normal; de aquí que esta forma de la teoría sea equivalente a la primera. Pueden postularse numerosos mecanismos psicológicos para vincular la frustración con la conducta religiosa; por ejemplo, que las creencias son una fantasía sustitutiva o que la oración es un medio mágico para producir los resultados deseados.

En esta sección examinaremos las pruebas para aclarar la hipótesis fundamental de que la frustración conduce a un aumento

de la actividad religiosa. El interrogante se formulará de la siguiente manera: ¿hay grupos de personas para quienes la frustración de cualquier necesidad conduce a una mayor actividad religiosa?

¿Cómo puede concretarse esta pregunta? La manera más simple consistiría en comparar dos grupos de personas, de los cuales uno es más frustrado que el otro, y establecer si este grupo es el más religioso. El inconveniente de este método de verificación reside en que es muy difícil determinar quiénes son los más frustrados; el hecho de que algunos tengan una vida social menos activa que otros no significa que sean frustrados; simplemente pueden tener una necesidad menos desarrollada de vida social. Esto es especialmente exacto para las necesidades secundarias, no biológicas, que se adquieren durante la socialización, y por eso su fuerza varía considerablemente según las diferentes personas. Otra posibilidad es que no estén tan frustrados por las circunstancias externas como inhibidos por las restricciones internas del "superyó" o un mecanismo semejante. Esto conduce a una teoría diferente: que la religión es un resultado del conflicto entre el superyó y los instintos, teoría que consideraremos más adelante. Podemos estar seguros de que una proporción menor de respuestas, como la actividad sexual reducida, se debe a la frustración sólo cuando las circunstancias frustrantes son impuestas externamente. La mejor manera de comprobar la teoría consistiría en realizar un experimento en gran escala, con un grupo que estuviera seriamente frustrado de alguna manera, y un grupo de control que no lo estuviera; pero esto, por supuesto, es impracticable. A veces, sin embargo, suceden hechos externos —como guerras, cambios económicos y desastres— que muestran de un modo evidente que la frustración es impuesta externamente.

Hay un segundo método de verificación. Si una forma de creencia religiosa es una adaptación a la frustración, esa creencia actuará como una especie de sustituto, de manera que pueda satisfacer la necesidad frustrada en la imaginación. Podría realizarse un tipo comparable de verificación sobre las prácticas

rituales; sin embargo, parece probable que los mecanismos psicológicos que producen tales ritos son bastante complejos, de manera que no es posible reconocer en ellos la necesidad originalmente frustrada.

Un tercer método de controlar la teoría fue el que empleó Welford (1947). Se pidió a los sujetos que colocaran seis situaciones, que fueron descritas, por orden de implicación emotiva, frustración y la probabilidad de orar en cada situación. La última tuvo una correlación promedio de 0,59 con la frustración y de 0,51 con la implicación emotiva; las correlaciones parciales fueron de 0,47 y 0,33, respectivamente. Parece que la frustración es un factor de la oración y que la implicación emotiva es independiente. Además, los resultados permitieron deducir que había más probabilidades de que algunos sujetos orasen en las situaciones de frustración y otros en las emotivas. Es un resultado muy interesante, porque sugiere que la teoría de la frustración es aplicable sólo a ciertas personas y que deben darse diferentes explicaciones para otras. Sin embargo, no se hicieron más investigaciones por medio de este método, y para el resto de nuestro estudio nos limitaremos a los dos primeros métodos de verificación.

Privación de status económico y social. Aunque las necesidades económicas se adquieren socialmente, son ampliamente compartidas en la sociedad occidental, como lo muestra la tentativa casi universal de hacer más dinero, ya sea por acción individual o de grupo. De la misma manera, los sociólogos concuerdan en que la necesidad de status social es casi universal, aunque varía considerablemente en intensidad según las diferentes personas. Aunque estas dos necesidades existen independientemente, no es posible separar sus efectos con los datos disponibles, dado que el status y el bienestar están muy correlacionados, de modo que serán tratados juntos.

1) El test más eficaz de la hipótesis según la cual la religión se debe a la privación económica puede hacerse mediante un estudio del nivel de actividad religiosa en diferentes puntos

del ciclo comercial, ya que se puede considerar que éste es impuesto externamente. Como dijimos (págs. 178-180), las congregaciones mayores en Gran Bretaña y Norteamérica fueron poco afectadas por la depresión de 1930, y muestran una ligera declinación. Durante el auge económico en Norteamérica, después de la guerra, se produjo un firme incremento en la actividad religiosa de toda clase; aunque es posible que la prosperidad traiga sus frustraciones, no hay ningún testimonio objetivo de ello. Para las grandes sectas, pues, la frustración económica no produce mayor actividad religiosa sino, en cierta medida, a la inversa. Se ha sostenido a veces (Boisen, 1955) que las sectas protestantes menores se desarrollaron durante la depresión. Es verdad que su número de miembros aumentó en este período, pero también había aumentado rápidamente en todos los períodos desde 1900, de manera que en este caso no hay conexión única con la privación económica (págs. 179-181).

2) Si la religión es el resultado de una privación de status económico o social, se deduce que las clases trabajadoras serán más religiosas, aunque la verificación es menos satisfactoria porque la dirección de causalidad no es clara. Como ya dijimos (págs. 168-170), se advierte una ligera tendencia, en las clases medias de Norteamérica y las clases superior y media en Gran Bretaña, a ser más religiosa. Esto confirma el resultado anterior de que para los principales grupos religiosos hay una pequeña relación de la actividad religiosa con la prosperidad económica, más que con la frustración. Si se consideran por separado las pequeñas sectas, aparece una relación muy clara: sus afiliados se cuentan entre los muy pobres (págs. 169-172)¹⁹. Esto podría atribuirse más a la frustración del status social que a la del status económico, especialmente porque no hay una relación clara con los ciclos económicos. También podría deberse a que estos grupos buscan deliberadamente la pobreza, como sucede con las órdenes monásticas; esto parece improbable pues a medida que los miembros de estas sectas ascienden en

¹⁹ Con excepción de la *Christian Science*.

la escala social, cambia totalmente el carácter de las mismas (pág. 52). Podemos deducir que en lo que se refiere a los principales grupos religiosos, la frustración económica no es pertinente, ya que está relacionada con la inactividad religiosa. Sin embargo, para las sectas protestantes menores hay pruebas evidentes de que en ellas la afiliación se relaciona con la frustración económica o social.

¿Puede ser justificada por medio del otro método la conclusión de que las sectas son producto de la frustración, es decir, verificando si las creencias son compensatorias? Clark (1949) resume las características comunes de 200 sectas norteamericanas y deduce que sus creencias *son* compensatorias: *a*) su creencia en el rápido fin de este mundo y la llegada del otro, donde el rico será abatido y el humilde y sumiso, elevado; *b*) su moralidad puritana, que hace residir la virtud en la frugalidad, la humildad y la laboriosidad, mientras que los lujos y las diversiones mundanas son considerados como vicios; *c*) la importancia que asignan a la simplicidad de culto y la oposición a los ornamentos costosos: la iglesia de Cristo se oponía a la actividad de los misioneros por el gasto que significaba; *d*) la iglesia del Nazareno establece francamente que su misión está destinada al pobre; otras iglesias, a los negros. Como dice Clark, es curioso que ninguno de estos organismos se interese por la reforma social. Parece que hay dos tipos opuestos de respuesta al status de privación económica y social; una cifra sus esperanzas en la concepción del otro mundo, la otra en la acción política izquierdista. Podemos deducir que el caso de las pequeñas sectas constituye un buen testimonio para demostrar la verdad de nuestra teoría.

3) Es posible que muchas personas se adapten a su status económico y social y sólo experimenten frustración o satisfacción cuando éste cambia. Lenski (1953) encontró que la gente que había descendido en el status social con respecto a sus padres estaba más interesada en la religión que la que había conservado la misma posición, y ésta, a su vez, más que la que había ascendido. Puesto que los cambios de prosperidad

en el ciclo comercial no producen cambios generales en el nivel de actividad religiosa, es probable que los resultados de Lenski reflejen cambios de status más que de prosperidad. Desdichadamente, no disponemos de ningún análisis diferencial de las creencias.

4) Según la hipótesis presente los grupos minoritarios subprivilegiados deben ser más religiosos que los demás. Los negros norteamericanos, por ejemplo, son considerablemente más religiosos que el grueso de la población (págs. 172-174), y se advertirá que su religión tiene características extáticas y de pequeña secta. El Reino del Padre Divino es un movimiento inspirado en la frustración, puesto que sus objetivos son mejorar el status social y económico de los negros norteamericanos (Canttil, 1941). Sin embargo, éste es hasta cierto punto un movimiento político, que intenta lograr sus fines por medio de la acción social. Es común que los grupos políticos se desarrollen como respuesta a la frustración; nuestro problema consiste en descubrir si esto también es verdad para los movimientos religiosos, que intentan lograr sus fines por medio de la oración, la creencia y el rito.

5) Nottingham (1954) sugiere que las creencias asociadas al sistema de castas hindú se desarrollaron para aliviar sus tensiones; se cree que la posición que ocupa una persona en el sistema es el resultado merecido de su actuación en encarnaciones anteriores, de modo que estas creencias constituyen una barrera para el descontento social. Esta teoría, según la cual las creencias son generadas para aliviar las frustraciones de orden social y político, tiene cierta justificación; Nottingham da otros ejemplos y Kardiner (1941) reconstruye el desarrollo de las creencias judeocristianas desde este punto de vista. Sin embargo, son todas interpretaciones *ex post facto* y verificaciones más débiles que las estadísticas que hemos dado anteriormente. Consideraciones similares se aplican a la interesante demostración de Pfister (1948), de que la comunidad judeocristiana siempre se vuelve más ritual en tiempos de tensión. Más adelante examinaremos otros aspectos de la tesis de Pfister.

La teoría es más comúnmente enunciada en otra forma menos fácilmente verificable. Se afirma que muchas personas van a la iglesia "por razones sociales" o "para mantener su respetabilidad". Tal teoría tiene valor únicamente en una comunidad donde asistir a la iglesia es un signo de respetabilidad, es decir donde las clases superiores asisten con más frecuencia; como lo mostramos antes, esto es válido hasta cierto punto en Inglaterra, no así en Norteamérica (págs. 168-170).

1) La predicción más evidente es, por consiguiente, que las clases superiores serán relativamente menos activas en las prácticas religiosas privadas: las encuestas inglesas muestran que las diferencias de clase para las oraciones en privado son menores que para la asistencia a la iglesia, aunque en la misma dirección; las diferencias de creencia y actitud muestran poca variación en la clase social. La predicción encuentra, así, cierto grado de confirmación.

2) Puede deducirse que la gente con mayor necesidad de status debería asistir más a la iglesia. Podemos suponer que las necesidades son más fuertes entre quienes están privados de la satisfacción adecuada, en este caso los de bajo status social. Sin embargo, estas personas van *menos* a la iglesia, de manera que la teoría es directamente opuesta aquí a la realidad.

Frustración de necesidades sociales. Además de la necesidad de status social, la gente tiene una necesidad "gregaria" de estar en compañía de otros y de formar parte de grupos sociales.

1) La prueba más claramente definida de la hipótesis está dada por el caso de los viudos, ya que éstos padecen una mayor frustración de necesidades sociales, que es impuesta externamente. Aunque también puede implicarse la frustración sexual, la viudez generalmente ocurre a una edad en la que la faz sexual del matrimonio es menos importante. En realidad la actividad religiosa de los viudos es mayor que la de los casados (páginas 161-162), aunque esto puede deberse en parte a diferencias de edad. Aplicando el segundo método de verificación hallamos que los viudos creen más en la otra vida y que volverán a

reunirse con sus seres queridos; entre ellos hay un elevado porcentaje de espiritualistas (pág. 162). Éste parece ser un testimonio bastante aceptable de que la hipótesis es correcta en este caso.

2) Las zonas socialmente desorganizadas —que sufren de "anomia"— deben ser más religiosas, según esta hipótesis. Se dispone de poco material, pero se ha visto en otra sección (páginas 177-178), que no hay pruebas de que haya una relación entre religión y desorganización social.

3) Según la presente hipótesis la gente va a la iglesia fundamentalmente en busca de contacto social. Esta afirmación no puede tener validez general por cuanto la gente, con mucha frecuencia, ora en privado y lee la Biblia, o informa que lo hace. Sin embargo, puede ser verdad para ciertos grupos de personas que van a la iglesia por esas razones sociales. Si la hipótesis tiene algo de verdad, se puede suponer que las iglesias con actividades sociales más organizadas atraen a un mayor número de personas. Se ignora si esto ocurre o no, pero se sabe que muchas iglesias norteamericanas organizan una asombrosa variedad de actividades puramente laicas (Douglass, 1926). Ésta puede ser una de las razones del reciente desarrollo del interés por la religión en Norteamérica, donde hay ahora mucha más actividad religiosa que en Gran Bretaña (págs. 53-56).

Para concluir, es evidente que la actividad religiosa de los viudos se relaciona con la frustración social; posiblemente las necesidades sociales tienen más importancia, pero las pruebas son insuficientes para demostrarlo.

La frustración del instinto sexual ha sido sugerida con frecuencia como base de la religión. Es muy difícil obtener una clara verificación de esta hipótesis mediante el primer método, aunque pueden hacerse varias pruebas indirectas. Pero la disminución de la actividad sexual puede deberse tanto a la inhibición *interna* por el superyó, como a deficiencias glandulares.

1) Si la hipótesis es correcta, la gente con bajo nivel de actividad sexual sería más religiosa. Esto es exacto (págs. 159-

161), aunque podría deberse a que la iglesia desalienta cierto tipo de conducta sexual. Sobre este punto los testimonios no son evidentes: aunque las personas religiosas son particularmente inactivas en las formas prohibidas de actividad sexual, también lo son en otras formas. Los resultados son los predichos por la hipótesis en cuestión, pero pueden tener otras explicaciones.

2) Los solteros deben ser más religiosos que los casados, porque puede suponerse que, en líneas generales, sus oportunidades para el desahogo sexual son menores. Las encuestas sociales muestran que los solteros son ligeramente más religiosos que los casados (págs. 161-162); esto concuerda con la hipótesis, pero también puede explicarse de otra manera.

3) Se ha sugerido que la elevada actividad religiosa de la adolescencia se debe a la carencia de desahogo adecuado para el instinto sexual que despierta. La verdadera situación es compleja, y es dudoso que pueda dar algún apoyo a la hipótesis. No hay testimonios de un *aumento* de actividad religiosa durante la adolescencia; lo que ocurre es, simplemente, que durante este período los jóvenes toman una decisión en pro o en contra de la fe de su niñez (págs. 83-91). En realidad se produce una declinación de la creencia a partir de los 12 años, y de asistencia a la iglesia a partir de los 18. Hay probablemente bastante frustración sexual de los 15 años en adelante, puesto que el instinto sexual se encuentra entonces en toda su potencia y no hay desahogo socialmente aceptable. Debe recordarse también que la ancianidad es la etapa más religiosa de la vida, cuando el instinto sexual está muy debilitado. Veremos más adelante que las súbitas conversiones durante la adolescencia pueden deberse a sentimientos de culpa, que suelen ser muy intensos durante esta etapa de la vida.

4) Volviendo al segundo medio de verificación, el ejemplo más claro del contenido sexual de las actividades religiosas está dado por algunos de los santos y místicos clásicos. Como lo demostraron Leuba (1925) y Thouless (1924), una buena parte

de las Escrituras está colmada de simbolismo sexual apenas disimulado. Cuando consideramos que esa gente no tenía una franca satisfacción sexual, parece muy probable que la frustración o inhibición interna de su instinto fuera responsable, al menos parcialmente, de sus actividades religiosas. Thouless (*op. cit.*, pág. 133) considera la gran insistencia en la castidad como testimonio de la base sexual de la religión. Volveremos sobre este punto en otra sección, cuando tratemos la teoría que sostiene que la religión se debe al conflicto entre el instinto sexual y el superyó.

Para concluir esta sección sobre la hipótesis de la frustración sexual, hay testimonios, en el caso de los místicos, de que la frustración o inhibición interna es operativa; la mayor actividad religiosa de los solteros y de quienes tienen poca actividad sexual también apoya una u otra de estas teorías.

Temor a la muerte. Algunos antropólogos como Malinowski (1925) han destacado las funciones que cumple la religión al ayudar a quienes afrontan la muerte a adaptarse a la situación, así como al ayudar a quienes están desamparados. Esto puede considerarse como una frustración anticipada en cuanto todas las satisfacciones de esta vida están a punto de terminar y el futuro se presenta incierto.

1) Es presumible que la gente se vuelva progresivamente más religiosa al envejecer. Como ya se ha mostrado (páginas 92-95) después de los 30 años se produce un incremento de la actividad religiosa. En una encuesta se encontró que el índice más afectado por la edad es la creencia en la otra vida; el 100 % de las personas de más de 90 años estaban seguras de que hay otra vida, aunque no todas expresaban una actitud favorable hacia la religión, o realizaban prácticas religiosas (pág. 94). De la misma manera, la cantidad de personas que decían que iban a la iglesia "para asegurarse la inmortalidad" aumentaba progresivamente después de los 30 (pág. 96). Todo esto confirma la opinión de que el incremento de creencia religiosa después de los 30 años se relaciona con el temor a la muerte.

2) También puede citarse, en apoyo de esta hipótesis, que entre los ancianos están menos adaptados aquellos que no son religiosos (pág. 138).

3) Se puede predecir que las personas expuestas a un gran peligro serán más religiosas. Las encuestas a soldados en la segunda guerra mundial revelaron que las tres cuartas partes se sentían muy ayudados por las oraciones, especialmente aquellos que habían estado expuestos a los mayores peligros y experimentaron la mayor ansiedad; también se encontró que los ex soldados eran más religiosos que antes, especialmente si habían participado en las acciones bélicas. Estos hombres eran más religiosos en el sentido de que creían más en Dios y estaban más preocupados por los problemas religiosos, pero ello en nada afectó su asistencia a la iglesia (págs. 71-73).

Enfermedad. Estar incurablemente enfermo es para la mayoría de la gente una forma de frustración especialmente rigurosa y se puede suponer, según la teoría de la frustración, que debe dar lugar a una respuesta religiosa.

1) Es presumible, en primer lugar, que los enfermos son más religiosos. Wilson (1955) informa que las congregaciones de la *Christian Science* incluyen una gran cantidad de tullidos y deformes: en conformidad con la creencia de que todos los cuerpos son perfectos, los miembros de las congregaciones de la *Christian Science* ignoran mutuamente sus defectos físicos y formulan sólo las más superficiales preguntas sobre su salud. Wilson informa acerca de un análisis norteamericano de 500 testimonios: el 93 % discutía el problema de la conservación de la salud y el 50 % declaró haber adherido al movimiento para curarse de una enfermedad.

2) Las creencias y prácticas religiosas especiales se desarrollarían, presumiblemente, para afrontar la enfermedad. En realidad hay muchos movimientos como el que acabamos de citar, los cuales fueron objeto de una encuesta realizada por Weatherhead (1951). El éxito parcial de estos movimientos se debe, sin duda, al alivio de los padecimientos psicossomáticos me-

dante la sugestión. Es interesante notar que aunque el 3 % de las personas que visitan Lourdes se sienten aliviadas (McComb, 1928), la mayoría de estas curas no son consideradas por las autoridades católicas como "milagros", pues éstos, según se afirma, ocurren una vez cada dos años.

Con esto ponemos fin al análisis de la frustración. Tal vez la conclusión más importante sea que la mayor religiosidad en la conducta y las creencias no es una respuesta a la frustración. Los casos en que se cumplen las probabilidades empíricas de la teoría de la frustración son los siguientes:

- a) sectas protestantes menores (privación del status económico y social),
- b) viudos (privación de necesidad social),
- c) místicos (privación sexual),
- d) los ancianos, soldados en acción (temor a la muerte),
- e) los enfermos crónicos (frustraciones de la enfermedad y temor a la muerte).

RELIGIÓN Y CONFLICTO

Las dos teorías que consideraremos ahora postulan que la religión no es producto de la frustración externa sino del conflicto entre dos partes de la personalidad, en particular entre el superyó (o conciencia) y los instintos. Aunque cinco de los libros de Freud y numerosos artículos se refieren a la religión, no desarrolló una teoría unificada; las dos que analizaremos aquí, como otras que consideraremos más adelante, fueron desarrolladas por autores psicoanalíticos posteriores sobre la base de partes determinadas de sus artículos sobre religión. El núcleo central de la teoría psicoanalítica también ha sido ampliado desde Freud y tomaremos la teoría fundamental, no de Freud, sino de la ulterior exposición monumental debida a Fenichel (1945). La mayor parte de la teorización no fue verificada con datos experimentales y estadísticos pero, en verdad, no se ex-

puso la teoría con la intención de que fuera sometida a tal verificación. Se realizaron varios intentos de verificar las hipótesis psicoanalíticas con datos empíricos. Sugeriremos aquí otro método de verificación: las teorías acerca de la religión serán sometidas a prueba, tratando de establecer en qué medida las predicciones derivadas de ellas pueden ser confirmadas por diversos tipos de datos estadísticos.

La primera teoría sobre los conflictos fue expuesta por Flügel en su libro *Man, Morals and Society* (1945) y postula que el superyó es "proyectado" en Dios. La teoría fundamental del superyó puede sintetizarse someramente de la manera siguiente: el niño es castigado por sus padres corporalmente o mediante la privación de cariño por su mala conducta, y experimenta ansiedad cuando lo hace, por el castigo que prevé. El niño se identifica con sus padres, desea ser como ellos y satisfacer sus demandas. De esta manera los requerimientos paternos se "internalizan" y el niño siente culpa aunque los padres estén ausentes: el mecanismo psicológico que representa las demandas paternas se denomina superyó. El superyó es duro e irracional, porque la agresión hacia los padres se vuelve sobre el yo; es muy probable que esto suceda principalmente cuando los padres aun siendo bondadosos, de alguna manera frustran al niño sutilmente. Cuando se recurre al castigo corporal, los niños se sienten más capaces de expresar su frustración en una agresión hacia afuera.

Es probable que el superyó entre en conflicto con deseos instintivos, en particular deseos sexuales y agresivos. Según Flügel (1945) este conflicto es resuelto mediante la "proyección" del superyó, que en este caso toma la apariencia de Dios. La proyección o exteriorización es un mecanismo de defensa: se reacciona a un proceso interno o propiedad como si estuviera fuera del individuo. Por ejemplo, el superyó puede proyectarse en un médico, maestro, líder o sacerdote; las demandas represivas del superyó son consideradas entonces como prohibiciones impuestas por la persona en cuestión, a la cual se siente como una fuerza que crece y subyuga al sujeto. Alternativa-

mente los deseos instintivos pueden ser proyectados a grupos de personas como los judíos o los negros, a quienes se considera entonces extremadamente sexuales y agresivos. El individuo se beneficia en el sentido de que el conflicto se reduce al dejar de ser un conflicto interior, y siente que puede afrontar la situación mediante la acción abierta en vez de verse obligado a cambiar (Horney, 1946). En la fórmula de Flügel se ofrece un tipo de proyección más radical, en la cual el superyó se proyecta en el universo como un Dios y los deseos del instinto como el Diablo (Flügel, *op. cit.*; Fenichel, 1945).

Varios autores psicoanalíticos posteriores mencionan la función de la religión al eliminar los sentimientos de culpa (Pfister, 1948). Algunas personas tienen más sentimientos de culpa que otras, y puede suponerse que serán las más religiosas, según la presente hipótesis. Mackinnon y Rosenzweig (en Murray, 1938) realizaron una serie muy interesante de experimentos que se aplican al caso. Dividieron a las personas en extra-punitivas, intropunitivas e impunitivas según que al enfrentar la frustración culparan y tuvieran una actitud agresiva hacia otros, hacia ellos mismos, o adoptaran una actitud pasiva. Mackinnon halló que aquellos que no violaban las instrucciones experimentales cuando estaban tentados de hacerlo eran intropunitivos tanto en lo que decían como en sus actos manifiestos (como rascarse); estas personas se sentían a menudo culpables en la vida diaria y habían sido disciplinadas en la niñez por la privación de cariño más que por el castigo corporal. Rosenzweig encontró que los intropunitivos no eran exteriormente agresivos pero mostraban signos de intensos conflictos con el superyó (Flügel, 1945). Podemos deducir que los intropunitivos tienen un fuerte superyó y experimentan sentimientos de culpa: según la teoría que nos ocupa deberían ser más religiosos.

Las dos teorías de la inhibición ya han sido expuestas. Ambas postulan un conflicto entre los instintos y el superyó como base de la religión y es esta hipótesis la primera que verificaremos. Después consideraremos por separado las predicciones de ambas

teorías. La primera hipótesis puede ser sometida a las verificaciones siguientes:

1) Si los instintos son enfrentados por el superyó en las personas religiosas, esto tendrá como resultado una disminución de la actividad prohibida de los instintos. La actividad sexual es menor para los devotos, sean católicos, protestantes o judíos (págs. 159-161); ya mencionamos este punto cuando nos referimos a la teoría de la frustración, pero es probable que la conducta sexual sea coartada más por restricciones internas que externas. El estudio de Unwin sobre ochenta sociedades primitivas aporta una confirmación de otro tipo. Unwin clasificó cada sociedad en cuanto al grado de restricción en la conducta sexual y en el desarrollo de la religión; las dos variables resultaron altamente correlacionadas entre sí. También sería presumible que la conducta agresiva fuese menor en la gente religiosa. La investigación muestra que hay menos delincuentes entre los asistentes regulares a la iglesia, aunque no ocurre lo mismo con los *miembros* de la iglesia o aquellos que simplemente tienen creencias ortodoxas (págs. 128-131).

2) Puesto que los conflictos entre el superyó y los instintos pueden causar neurosis, se podría suponer que las personas religiosas son más neuróticas, de acuerdo con la teoría de la inhibición. En realidad las personas religiosas *jóvenes* son más neuróticas que las no religiosas, pero con los ancianos sucede a la inversa (págs. 135-141). Esto sugiere que la teoría de la inhibición sólo puede aplicarse a los jóvenes, cuyos instintos son más fuertes y que aún retienen las demandas paternas en su superyó.

3) Si la conducta religiosa deriva de alguna manera del superyó, la religión debería tener una cualidad superyoica irracional. Puede demostrarse que esto es cierto de varias maneras. Funk (1956) descubrió que la mayoría de los estudiantes pensaban que no eran tan estrictos en religión como deberían serlo y deseaban estar completamente seguros de que la religión era verdad. En segundo lugar, la religión siempre tiene un carácter predominantemente ético en cuyo nombre se formulan exi-

gencias morales estrictas y se condena el pecado. En tercer lugar, Dios es concebido a menudo como una figura que castiga e infunde temor: muchos cristianos se forman una imagen de Dios inspirada en el Viejo Testamento, pese a las enseñanzas del Nuevo Testamento. Las personas religiosas son más autoritarias que las no religiosas, y las autoritarias perciben a Dios bajo este aspecto aterrador (págs. 90-91). Como se verá, hay importantes diferencias entre los grupos religiosos a este respecto.

Hemos establecido algunos testimonios para la teoría según la cual la religión es un producto del conflicto entre el superyó y los instintos. La verificación de las partes restantes de las dos teorías de la inhibición puede ser simplificada ampliándolas ligeramente. Postularé que la proyección de la teoría del superyó se aplica fundamentalmente a los católicos romanos, mientras que la teoría de la culpa se aplica principalmente a los protestantes. No se sugiere que el mecanismo se aplica exclusivamente, sino que hay una diferencia de énfasis entre estos grupos religiosos. Veremos que las teorías se aplican aún mejor si volvemos a delimitar a estos grupos. Incluiremos con los católicos a los miembros de organizaciones protestantes similares, como las iglesias luterana y anglicana y los conservadores religiosos en general. Por protestantes entendemos las principales sectas "no conformistas", como los metodistas, presbiterianos y bautistas; no se incluyen las pequeñas sectas protestantes, ni los unitarios, cuáqueros o congregacionistas. Las razones de esta clasificación se aclararán más adelante (págs. 219-227). Las verificaciones de las dos teorías de la inhibición, postuladas para ser aplicadas como fueron descriptas y aparte de las verificaciones ya hechas, son las siguientes:

1) Si la teoría de la liberación de la culpa se aplica principalmente a los protestantes, éstos serán más intropunitivos que los católicos. Los testimonios muestran que los protestantes tienen un porcentaje de suicidio mayor que los católicos (páginas 99-100); Durkheim (1898) pensó que se debía al agrupamiento supuestamente menos cohesivo de las comunidades protestantes, pero éste es un razonamiento extremadamente especula-

tivo; es indudable que la enseñanza católica sobre el suicidio también es, en parte, una de las causas. Los católicos tienen un porcentaje de delincuencia más elevado (págs. 128-131), lo que también confirma la hipótesis. Los estudios de pacientes psicóticos muestran que los protestantes están a menudo atormentados por la idea del pecado y del merecimiento (Farr y How, 1932). La doctrina y práctica protestantes también concuerdan con la teoría: los protestantes se inquietan más por el pecado y la salvación y los nuevos miembros deben arrepentirse de sus pecados y creer que están salvados. Podría creerse que la práctica católica de la confesión es una prueba de que los católicos son intropunitivos. Se verá después que los católicos proyectan el superyó al clero; así pueden obtener el perdón para sus sentimientos de culpa, mientras que no pueden hacerlo los protestantes con su superyó más internalizado.

2) Los autoritarios son extrapunitivos y también tienden a usar la proyección como un mecanismo de defensa (Adorno y otros, 1950). Podría esperarse que los católicos tuviesen este rasgo más acentuado que los protestantes. Así es, efectivamente, aunque los protestantes también lo tienen más acentuado que las personas no religiosas (págs. 116-120). Los autoritarios aceptan un estilo jerárquico de organización y conducción, diferencia importante entre católicos y protestantes. Si el superyó puede proyectarse en Dios, puede, más fácilmente, proyectarse en el papa u otras autoridades eclesiásticas, lo cual explica también la aceptación católica de una jerarquía religiosa. Dreger (1952), utilizando métodos proyectivos, halló mayor necesidad de dependencia entre los conservadores religiosos; esto confirma la diferencia de personalidad que hemos señalado. Finalmente, los católicos y otros conservadores religiosos tienen una elevada tasa de prejuicio racial (págs. 112-114), sugiriendo extrapunitividad y proyectividad en la teoría del prejuicio que recurre a víctimas propiciatorias.

3) ¿Qué pronostica la teoría actual acerca de la diferencia de sexos? Las mujeres son menos autoritarias que los hombres (Adorno y otros, 1950) y hay algunos testimonios de que son

más intropunitivas. Bernard (1949) llegó a este resultado mediante el Test de Frustración de Rosenzweig; Blum (1949) llegó al mismo resultado con el Test Blackie; la delincuencia²⁰ y la agresividad son menores en las mujeres. Por eso podemos suponer que prefieran el protestantismo al catolicismo y encontramos que hay 25-55 % más mujeres en los organismos protestantes en comparación con el 10 % más para los organismos católicos (págs. 104-106); en cambio, las iglesias ortodoxas orientales tienen más hombres que mujeres.

4) Se ha sugerido que los protestantes son religiosos como resultado de motivaciones internalizadas conectadas con el superyó. Los católicos no tienen un superyó internalizado; como los autoritarios, son más susceptibles a la influencia social externa y parece probable que puedan proyectar el superyó sobre el clero. En otras palabras, los protestantes son religiosos a través de motivaciones internas y los católicos a través de la presión social. Se deduce que los protestantes practican más la oración en privado, aunque, por supuesto, el clero católico ejerce una presión mayor que el clero protestante con respecto a la asistencia a la iglesia. Dos encuestas británicas dan una comparación estadística: Odham's Press (1947) inquirió acerca de la frecuencia de la asistencia a la iglesia; el Instituto Británico de Opinión Pública (1950) preguntó: "Además de los niños, ¿hay alguien en su casa que rece regularmente?" Los resultados se ven en la tabla 41.

TABLA 41. *Religión Pública, Privada y Secta*

	<i>Asistencia semanal</i> %	<i>Reza regularmente</i> %
Católicos romanos	52	68
No conformistas	14	43
Iglesia Anglicana	8	48

(De Odham's Press, 1947, B.I.P.O., 1950.)

²⁰ Sin embargo, también tienen menor tasa de suicidio, mostrando que el problema es más complejo.

Se puede ver que la cantidad relativa de oración en privado es mucho mayor para las sectas protestantes. Las diferencias según el sexo son mayores para las actividades religiosas privadas que para las públicas (págs. 99-104), como era previsible por el superyó más intenso de las mujeres y su tendencia al protestantismo. De la misma manera, Blum (1949) llegó a la conclusión de que los hombres tienen un superyó exteriorizado que es sensible a las presiones sociales: las mujeres se preocupan más por las privaciones internas y el temor a la pérdida del amor de las figuras internalizadas. En una larga serie de experimentos Crutchfield (1957) encontró que en los hombres la conformidad estaba correlacionada con la ansiedad (presumiblemente sobre el rechazo social) mientras que en las mujeres se correlacionaba con medidas de restricción emocional o represión ²¹.

5) Como se señaló anteriormente, las conversiones graduales se deben probablemente al aprendizaje social. Sin embargo, las conversiones súbitas pueden explicarse por la presente teoría. Las conversiones súbitas tienen lugar en grupos que acentúan la importancia de la culpa y la salvación, con frecuencia en las reuniones en masa emocionales (págs. 76-85). ¿La teoría puede explicar también por qué tales conversiones ocurren durante la adolescencia, entre los 14 y los 17 años? Thouless (1924) sugirió que la conversión del adolescente se debe a la "sublimación" del instinto sexual que ha despertado, pero que es reprimido. Tal vez la culpa que pesa sobre las manifestaciones de la sexualidad en los adolescentes hace que los jóvenes sean especialmente receptivos a este tipo de religión. Starbuck (1899) observó que cierta cantidad de sus sujetos tenían sentimientos de culpa de este tipo; Clark (1929) encontró que el 55 % de sus convertidos súbitos sufrían de un sentimiento de pecado comparado con el 8½ % para la muestra total de convertidos; el 57 %

²¹ Sin embargo se encontró en éste y otros estudios que las mujeres son más susceptibles a la presión social, hecho que requiere más explicaciones.

de los convertidos súbitos experimentaron la alegría consiguiente, comparado con el 14 % para el total.

* * *

Podemos profundizar más el problema, considerando la posición de las pequeñas sectas protestantes. Ya se ha mostrado cómo se crean en condiciones de frustración social y económica (págs. 190-193) hasta que llegan a convertirse con el tiempo en sectas protestantes ortodoxas. Se puede considerar que ellas representan un grado extremo del protestantismo, es decir, un punto más alejado a lo largo de la dimensión católico-protestante. En particular, las sectas asignan más importancia al pecado, la salvación y la conversión, no tienen una jerarquía eclesiástica ni clero ordenado, hacen gran hincapié en el evangelismo, y sus servicios son simples, entusiastas y no rituales. Se puede esperar entonces que, con respecto a algunos índices, se clasificarán aún más lejos de los católicos que las principales sectas protestantes.

1) Respecto del autoritarismo, las sectas son muy inferiores a otros protestantes, y más que las personas no religiosas (página 113).

2) La proporción de mujeres es mayor que para las otras sectas; típicamente hay dos veces tantas mujeres como hombres (pág. 104).

3) La conversión súbita es más común en estas organizaciones y en las fases del resurgimiento del protestantismo.

No hay testimonios con respecto a la intropunitividad o actividades religiosas privadas de los miembros de la secta, pero los tres resultados anteriores confirman la aplicación de la teoría de la reducción de la culpa a las sectas, clasificadas como un grado ulterior de protestantismo.

Resumiendo, hay numerosos testimonios de que la religión se debe al conflicto entre el superyó y los instintos, y que la proyección de la teoría del superyó se aplica fundamentalmente a los católicos, y la teoría de la reducción de la culpa a los pro-

testantes, especialmente a las sectas protestantes extremas. En realidad las dos teorías explican no menos de veinte resultados estadísticos sobre la actividad religiosa, junto con siete diferencias de organización o doctrina.

LA TEORÍA DE QUE DIOS ES UNA FIGURA PATERNAL IMAGINARIA

El porvenir de una ilusión (1927) es el libro más conocido de Freud sobre religión, en parte por sus conclusiones ateas. Sin embargo, nos interesa aquí la psicología de Freud, no su teología, aunque sea ésta la que ha suscitado más comentarios. En este libro, así como en *El malestar en la cultura* (1939), Freud expone la hipótesis de la frustración: la religión es una ilusión agradable en respuesta a: a) las frustraciones de la "Naturaleza" con sus incontrolables catástrofes, sus "fuerzas destructoras del mundo externo" y la decadencia del cuerpo; b) la supresión de los deseos instintivos —sexual, agresivo y egoísta— por las fuerzas de la civilización, que es ayudada por la internalización de estas restricciones en el superyó; c) la privación relativa de que son objeto las clases trabajadoras por otros sectores de la sociedad. Finalmente, hace la curiosa observación de que el sufrimiento es más fácil que el placer, el cual sólo puede lograrse por la satisfacción momentánea de necesidades reprimidas. Ésta es una versión perfeccionada de la teoría de la frustración, cuyos testimonios generales hemos considerado en otro capítulo. Se observará que la frustración sexual desempeña un pequeño papel en la teoría y que el instinto sexual aparece suprimido en parte por el superyó. Con el tiempo, el pensamiento psicoanalítico insistirá menos en la frustración externa y más en los conflictos que se producen dentro de la personalidad.

En respuesta a estas frustraciones la persona retrocede a un período en el que dependía de la protección de su padre, e imagina que un padre celestial la protege: se atribuye a la Natu-

raleza características paternales. Sin embargo, el niño era ambivalente con respecto al padre verdadero, dependía de él en cuanto a amor y protección, pero también temía su ira; del mismo modo, Dios también será considerado como algo que debe ser temido y propiciado, pero que brindará protección. Según Freud, el temor al padre original se debe a que el niño tiene un residuo de culpa hacia su padre, como en el caso de Edipo, en el cual el niño tenía un interés casi sexual por su madre. (Otra explicación, dentro del sistema freudiano, podría ser sencillamente que el niño ha internalizado los castigos del padre y sus restricciones.) En esta teoría la plegaria tiene por función proporcionar un medio mágico de influir en la naturaleza, "una manera de controlar el mundo real mediante el mundo del deseo" (1933).

Examinaremos ahora los medios de verificar la teoría tal como ha sido expuesta.

1) Si Dios es una proyección de una imagen paterna, debe ser percibido como un padre. Es verdad que con frecuencia se piensa y se habla de Dios como de un padre; en cambio, muchos no imaginan a Dios semejante a un ser humano. En el estudio de Leuba (1921) de 900 estudiantes, el 7 % imaginaba a Dios como un ser humano real; el 27 %, como simbolizado por un ser humano; más de la mitad no se formaba una imagen de Dios; sin embargo, el 82 % de las mujeres y el 56 % de los hombres al pensar en Dios se lo representaban como una persona; es posible que más del 70 % de los que creían en Dios pensaran en él como en una persona aun cuando algunos no tenían una imagen de él. El problema es difícil, porque la idea que la gente tiene de Dios debe formarse fundamentalmente como resultado del aprendizaje social. Debemos considerar ahora las diferencias individuales entre los grupos igualmente expuestos al aprendizaje social, pero que difieren en otros sentidos, para hacer una prueba crucial. Si Dios es una imagen paterna proyectada, la idea que una persona tiene de Dios y su actitud hacia él serían iguales que la idea que tiene de su padre y su actitud hacia él. Esto podría ser some-

tido a una prueba, pero sería difícil porque las ideas y actitudes inconscientes deberían incluirse y éstas obtenerse por métodos psicoanalíticos o proyectivos.

Hay ciertos testimonios de que los niños de 3 a 6 años tienden a representarse a Dios como si fuera su propio padre (pág. 83). Esto no confirma realmente la teoría de Freud, aunque podría creerse que confirma en cierto modo la teoría de Bovet (1928), de que a los 4 años el niño descubre que los padres no son omnipotentes y crea una figura de fantasía que lo es. Una explicación más simple es que Dios es descrito a los niños por medio de analogías, como una especie de padre o rey.

2) Si frente a la frustración una persona sufre una regresión que le hace sentir la necesidad de un padre protector, no creará un padre imaginario si ya tiene uno que lo proteja. Los niños que se alejan pronto de su hogar, o cuyo padre fallece, deben tener creencias religiosas. Esto puede explicar la frecuencia de las conversiones en los adolescentes, que pueden ocurrir una vez que han dejado el hogar, o posiblemente cuando el verdadero padre, de alguna manera, cesa de ser satisfactorio. ¿Deberían ser ateos los niños que nunca tuvieron padre? De los escritos de Freud no surge claramente si la necesidad de un padre protector es resultado de procesos sociales o es innatamente biológica, de manera que no puede hacerse una deducción clara.

3) Los niños no son protegidos sólo por el padre, sino también por la madre; ¿por qué, entonces, no podría ser proyectado a la naturaleza una divinidad femenina o todo un círculo familiar? Como Jung y otros lo señalaron, otras religiones generalmente tienen esas divinidades y quizá la contribución más importante del psicoanálisis al estudio de la religión radique en el hecho de haber señalado el parecido entre las familias sagradas y las humanas. Está fuera del alcance de este libro averiguar cuáles son las condiciones sociológicas que favorecen la creencia en una divinidad particular o una serie de divinidades. En la sociedad occidental Dios es tradicionalmente masculino, aunque los católicos prestan considerable atención a la Virgen María.

Según la teoría de Freud los niños se interesan más por el padre del sexo opuesto; de esto se deduce que las mujeres deberían ser más religiosas que los hombres, si Dios es tradicionalmente masculino. El catolicismo debería tener más atracción para los hombres, a causa de la Virgen María, que puede actuar como figura maternal. En las iglesias protestantes las mujeres son del 25 al 55 % más activas que los hombres, mientras en las iglesias romana católica y ortodoxa oriental los sexos están casi igualmente representados (págs. 104-105). Estos resultados confirman en cierto modo la presente formulación.

4) La parte de la teoría que se refiere a Edipo explica por qué Dios es temido por los hombres; no explica por qué un Dios masculino sería temido por las mujeres. Quienes no han resuelto su complejo de Edipo deberían temer más a Dios, pero no ser necesariamente más religiosos. La teoría común es que las mujeres no consiguen resolver su complejo de Edipo, puesto que los hombres lo hacen porque están motivados por el temor a la castración (Fenichel, 1945, pág. 108). Sin embargo, Blum (1949) encontró, mediante el test de proyección de Blackie, que los *hombres* tenían conflictos edípicos más serios. Si esto es así, los hombres deben percibir a Dios como una figura punitiva más que las mujeres. Los hombres tienen índices más altos que las mujeres en autoritarismo y los autoritarios tienden a percibir a Dios de esta manera (Adorno y otros, 1950).

Con esto completamos la consideración de la teoría de la figura paternal. La proporción más elevada de hombres en la iglesia Católica y su mayor autoritarismo dan una confirmación limitada a la teoría. Se podría aplicar otros tests, pero algunos implican mediciones dudosas y otras deducciones poco firmes. Esta teoría no se puede verificar muy fácilmente, lo que equivale a decir que en los hechos no es muy útil.

LA TEORÍA DE LA NEUROSIS OBSESIVA

Freud (1907) sugirió que la religión ritual era una especie de equivalente grupal de la neurosis obsesiva. Es importante

aclarar qué clase de teoría es ésta, porque afecta al método de verificación a aplicar. Se trata de una teoría del "mismo nivel"; en otras palabras, es una teoría que intenta explicar un fenómeno comparándolo con otro, mejor conocido (págs. 184-185). La teoría se confirmaría si se demostrara que las condiciones empíricas que producen la neurosis obsesiva también producen la religión ritual. Este método no ha sido utilizado en ninguno de los estudios sobre esta teoría. Freud (ob. cit.), señaló una cantidad de *semejanzas descriptivas* entre las neurosis obsesivas y el rito religioso, y Reik (1951) realizó muchos estudios sobre este punto. Philp (1956) discutió la teoría, indicando las diferencias entre los dos fenómenos. En nuestra opinión estas consideraciones carecen de importancia.

Sin embargo, parece haber algún acuerdo entre estos autores acerca de las semejanzas y diferencias entre ritos y obsesiones, de manera que las resumiremos brevemente para clasificar la teoría: a) Según la teoría psicoanalítica de la neurosis obsesiva, las obsesiones son versiones simbólicas distorsionadas de deseos instintivos prohibidos por el superyó o de las mismas prohibiciones del superyó. Las obsesiones y compulsiones permiten simultáneamente una satisfacción sustitutiva del deseo y de su prohibición: Fenichel señala la masturbación compulsiva sin placer como ejemplo de tal compromiso (1945, pág. 271). Reik (op. cit.) plantea igualmente el desarrollo de las ideas sobre la Trinidad como un compromiso entre las ideas de rebelión filial y de veneración por el padre. b) Los ritos del neurótico tienen un carácter compulsivo porque debe realizarlos conscientemente y se siente culpable si no lo logra: esto se aplica también en cierta medida a los ritos religiosos. c) En la religión hay tabús: trabajar el domingo, comer antes de comulgar, etc.; los neuróticos también tienen cosas que no deben tocar o en las cuales no deben pensar. Flügel (1945) señala que el tabú del rey en la religión primitiva, junto con los ritos que debe cumplir, cumple las funciones de honrarlo y protegerlo, pero a la vez limita su poder y hace de su vida una carga, otro mecanismo de compromiso. Reik (op. cit.) señala que los tabús

que rodean al dogma religioso se desarrollan como una defensa contra el escepticismo; a la vez el dogma se desarrolla con detalles absurdos, reflejando un desprecio latente por él. d) El verdadero conflicto en los neuróticos se desplaza a detalles triviales y problemas verbales; lo mismo sucede con la religión, en la que los dogmas y ritos son preparados con gran minuciosidad, y un ínfimo detalle de los mismos puede ser la base de cismas y persecuciones.

Esto en cuanto a las semejanzas que se han invocado. Ahora veremos las diferencias. a) La diferencia más importante es que las obsesiones neuróticas son individuales, mientras que los ritos religiosos son actos colectivos de un grupo social y se realizan en público. b) Freud sostenía (ob. cit.), que mientras que la neurosis obsesiva se debe a la inhibición del instinto sexual, el rito religioso se debe a la supresión de necesidades egoístas y anti-sociales. Fenichel (ob. cit.) sostiene, sin embargo, que los obsesivos tienen a menudo conflictos acerca de la sumisión y la rebelión, la crueldad y la amabilidad, como resultado de la regresión a la etapa de desarrollo anal-sádica.

Esta clase de literatura psicoanalítica constituye una buena lectura y las interpretaciones y analogías pueden considerarse esclarecedoras, pero no hay testimonios de que sean correctas. Sería posible crear un número ilimitado de interpretaciones psicoanalíticas de los ritos y creencias religiosos, pero no habría manera de establecer cuál es la interpretación verdadera. Pasesmos ahora a las verificaciones posibles de la proposición central de la teoría, según la cual los ritos y dogmas pueden ser clasificados con las neurosis obsesivas.

1) Para verificar la teoría debemos establecer primero las condiciones empíricas para la neurosis obsesiva y ver si son verdaderas para la religión. Lamentablemente estas condiciones no nos son bastante conocidas para que se pueda hacer una verificación confiable. Se dispone, sin embargo, de algunos testimonios de que la neurosis obsesiva ocurre en personas que: a) tienen una personalidad rígida, persistente, mezquina, ordenada y amante de la disciplina, y b) después están sometidas a ten-

siones. La segunda parte ya ha sido considerada: ¿qué testimonio hay de que los ritualistas religiosos tienen el tipo de personalidad descrito? Mayer Gross y sus colaboradores (1955) dicen que los obsesivos tienden a ser presbiterianos, Hermanos de Plymouth y jesuitas, es decir grupos que hacen más hincapié en la disciplina que en el rito. Los católicos, que *son* ritualistas, no tienen personalidad obsesiva: como autoritarios son menos obstinados que otros (págs. 114-121)²².

2) Si el rito de grupo es una especie de alternativa a una neurosis individual, se deduce que los ritualistas religiosos serán menos neuróticos. Aunque esto es verdad en cierta medida para los ancianos, es lo contrario para los jóvenes, especialmente los católicos (págs. 135-140). Como esta teoría atañe fundamentalmente a la religión ritual, este testimonio la contradice.

3) La idea de Freud de que la religión ritual se origina en la supresión de deseos antisociales permite deducir que entre los católicos y otros ritualistas hay menos delincuentes, pero esto no es exacto (págs. 128-130). Sin embargo, la teoría de que los obsesivos vuelven a la etapa anal-sádica, haría suponer que los ritualistas cometen crímenes violentos. Los delincuentes católicos frecuentemente están implicados en crímenes de violencia, mientras que los protestantes lo están más en los delitos sexuales y los judíos en los financieros (pág. 131). Esto confirma el pronóstico para los católicos, y señala el importante papel de la represión sexual en los protestantes.

Damos así por terminada la revisión de la teoría. Se advertirá que, en conjunto, los testimonios la contradicen. La única prueba positiva es el número de actos de violencia de los delincuentes católicos. Por consiguiente, pese a ciertas semejanzas descriptivas, no parece conveniente clasificar a la religión como una neurosis obsesiva.

²² Los protestantes son los que están a la cabeza de las actividades capitalistas (Weber, 1904-1905) y en su preocupación por el dinero se relacionarán en la teoría psicoanalítica con el tipo de personalidad anal (obsesivo).

TEORÍAS DE LA NECESIDAD COGNITIVA

Las teorías que denominaremos cognitivas sostienen que detrás de las creencias religiosas hay un mecanismo importante, que es el deseo puramente cognitivo de comprender. Bartlett (1932) recurrió originalmente a un "esfuerzo por captar el significado" para explicar la tendencia del organismo a reducir los objetos a lo simple y familiar cuando se perciben estímulos complejos durante períodos muy breves. Los antropólogos sostienen a veces que las mitologías primitivas sirven al propósito cognoscitivo de explicar rasgos curiosos del ambiente y dar una explicación aceptable de problemas humanos perennes, como la muerte (Piddington, 1950).

Algunos autores, aunque ofrecen aparentemente una teoría cognitiva, en realidad presentan una teoría de frustración, en la cual las creencias son de tipo compensatorio. La teoría de Nottingham, según la cual la creencia de los hindúes en un sistema de castas se debe a un esfuerzo cognitivo para interpretar una situación que de otra manera sería inaceptable, es una teoría de ese tipo. Cantril (1941) procede de una manera similar cuando explica el Movimiento del Reino del Padre Divino y varios movimientos no religiosos: en realidad las necesidades a que se refiere no son cognitivas sino necesidades de status social y mejor estándar de vida, y lo que hace Cantril es apoyar la teoría de la frustración.

El verdadero interrogante debe ser: ¿la necesidad de comprender constituye el fundamento motivacional de las creencias religiosas en ausencia de otras frustraciones? La teoría de Flower (1927) es genuinamente cognitiva, aunque algunos de los ejemplos que da para apoyarla son ejemplos de frustración. Flower afirma que la religión es una fantasía que aparece cuando las discriminaciones requeridas por una situación son demasiado difíciles para el organismo: el individuo reacciona por analogía más que en respuesta a la verdadera situación.

Para verificar la teoría cognitiva es necesario descubrir situaciones en las cuales las personas están confundidas, no pueden

entender, o, en la versión de Flower, no pueden discriminar. Estas personas deberían ser, pues, más religiosas.

1) Flower sugiere en realidad una manera de comprobar su teoría: un niño refugiado tiene las mayores posibilidades de sufrir una conversión en su adolescencia. No hay testimonios al respecto. Ésta sería, por supuesto, una prueba para la teoría cognitiva en general, no sólo para la versión de Flower.

2) Otros sujetos que podrían estar cognitivamente desconcertados son aquellos que, perteneciendo a un grupo social, se trasladan a otro. Las personas que ascienden o descienden en el sistema de clase son en realidad menos y más religiosos, respectivamente, que aquellos que se mantienen en él (págs. 190-191), y no son uniformemente más religiosos, como pronostica la teoría. No se sabe si los emigrantes son más religiosos que los demás, pero de todas maneras aquí intervienen demasiados factores como para que pueda obtenerse una prueba categórica.

3) Puede también encararse el problema observando grupos de personas que están evidentemente desconcertadas y comprobar si adoptan las creencias religiosas como solución para sus dificultades cognitivas. Uno de esos grupos es el de los adolescentes, que se hallan muy perplejos ante los problemas cósmicos, el significado de la vida, etc. Puede ser que algunos años antes o algunos años después no sepan mucho más, pero tales problemas no son un motivo de perturbación. ¿Los adolescentes adoptan las creencias religiosas como una solución? La respuesta es afirmativa para unos y negativa para otros, pero sabemos que muchos de ellos se deciden en pro o en contra de la religión durante la adolescencia (págs. 84-91). Las creencias religiosas eliminan las confusiones de *algunos* adolescentes al menos. Sin embargo, hay una teoría muy difundida de la perplejidad adolescente, que la explica de otra manera. A los adolescentes no les inquieta fundamentalmente el "significado de la vida" sino su ambiguo status social, su emergente instinto sexual, su nueva responsabilidad, o alguno de los muchos problemas de adaptación que afrontan todos los adolescentes. Estos problemas no son totalmente conscientes y en cambio se proyectan en

el campo de la ideología. Así, las necesidades ostensiblemente cognitivas pueden basarse realmente en la necesidad de resolver conflictos de naturaleza más básica. Si la adopción de creencias religiosas termina con la confusión de un adolescente, puede ser realmente una confusión motivacional más profunda la que ha sido resuelta.

4) Los esquizofrénicos constituyen un segundo grupo de personas desconcertadas (págs. 141-143). Cuando están curados —generalmente por medios físicos— pueden interrogarse, en cierta medida, acerca de los mismos problemas, pero los problemas ya no les afectan. Esto indica que la faz puramente cognitiva del problema no tiene importancia. ¿Encuentran los esquizofrénicos una solución religiosa? En rigor muchos son religiosos, aunque de una manera curiosa, individual: pueden adoptar creencias similares a los mitos primitivos, pero con ellos mismos como figura central (págs. 141-146). Parece más probable que las creencias como las de los adolescentes son proyecciones de motivaciones más profundas que la preocupación por problemas cognitivos genuinos. Cronin (1934) describe una cantidad de estudios de casos de pacientes que sufren aparentemente de conflictos religiosos: señala que sus conflictos pertenecen en realidad a otras esferas y muestra que éstos han sido proyectados al plano religioso.

5) Los investigadores científicos afrontan profesionalmente difíciles problemas cognitivos. Los científicos en general son menos religiosos que quienes se dedican al arte; además, los que trabajan en las ciencias menos desarrolladas y por lo tanto más desconcertantes, como la psicología, son menos religiosos que los físicos y químicos. Por supuesto, es éste un testimonio muy difícil, porque los problemas que deben encarar los científicos no admiten una solución religiosa y los científicos son personas acostumbradas a la incertidumbre del juicio.

6) La teoría cognitiva puede recibir algún apoyo de la interesante observación de Thouless (1935) de que la gente está más segura de la verdad de las afirmaciones religiosas que de las del tipo: "En algunas regiones de China hay tigres". Los

sujetos registraron su acuerdo o desacuerdo con los ítems en una escala de 7 puntos: los juicios sobre los temas religiosos mostraron una tendencia más fuerte hacia los dos extremos del juicio; el desconocimiento era tan dogmático como la creencia. Sanai (1952), en un estudio similar, encontró una distribución en U para los temas políticos, y en W para los temas religiosos; una parte de los sujetos optaron por el punto medio. Podría haber diversas interpretaciones de estos resultados; una de ellas es que la gente debe tener una solución cognoscitiva para estos problemas y optar por un punto de vista extremo o por otro; en los hechos reales es más posible la incertidumbre del juicio.

Festinger presentó una versión diferente de la teoría cognitiva (1955). Afirma Festinger que la gente está insegura con respecto a las creencias que no pueden ser verificadas por la realidad física y sostiene sus creencias buscando apoyo social para las mismas. Su estudio del caso de un culto del fin del mundo constituye un apoyo interesante para esta teoría. Esta secta predijo el fin del mundo en tres fechas sucesivas. Después de los dos primeros fracasos el grupo incrementó sus actividades evangelistas, como lo predeciría la teoría, pero no el sentido común. Después del tercer fracaso, sin embargo, el grupo se disolvió.

El esfuerzo por comprender en ausencia de otras frustraciones no parece tener mucho apoyo en el material empírico como explicación de los fenómenos religiosos. Aunque los adolescentes desconcertados y los esquizofrénicos *son* más religiosos, hay otras explicaciones que parecen más probables. Pueden idearse otras pruebas siguiendo las sugerencias de Flower. La teoría de Festinger de que la gente necesita apoyo social para sus creencias tiene cierta cantidad de testimonios a su favor.

TEORÍAS FISIOLÓGICAS

Los psicólogos más modernos suponen que todo tipo de conducta está ligado a procesos fisiológicos. Las teorías consideradas hasta ahora han aceptado procesos complejos como la enseñanza y los mecanismos de defensa que sólo pueden tener lugar

en el sistema nervioso central: hay muchas otras teorías que tienen en común la suposición de que los fenómenos religiosos surgen de un "nivel inferior" del sistema fisiológico, es decir, que vienen del sistema autónomo, del caudal del torrente circulatorio, o de otra parte. En esta sección estudiaremos los testimonios de esta hipótesis y al hacerlo intentaremos descubrir en detalle cuál puede ser este origen fisiológico. En vez de hacer pronósticos específicos, que serían imposibles con hipótesis tan vaga, examinaremos simplemente los campos que ofrecen algún testimonio pertinente.

1) Los efectos de las drogas han sido expuestos en páginas anteriores (147-151). Dijimos que la mescalina, el ácido lisérgico y otras sustancias similares, producen alucinaciones vívidas, distorsiones de la percepción del tiempo, la sensación de estar en contacto con una realidad más profunda y la despersonalización, aparentemente semejantes a las experiencias místicas. Algunos sujetos a quienes se les dio estas drogas consideran sus experiencias como "religiosas". Las tribus mejicanas que ingieren peyote tienen experiencias religiosas que varían con las creencias religiosas de la tribu; por ejemplo, las tribus católicas de Méjico tienen visiones de la Virgen María. Se dedujo que las experiencias producidas por ciertas drogas tienden a ser consideradas como religiosas si los que ingieren drogas ya poseen una serie de creencias religiosas para interpretar las experiencias.

2) En un capítulo anterior (págs. 141-143) hemos reseñado la religión de los pacientes psicóticos y llegamos a la conclusión de que uno de cada siete aproximadamente está sumido en extrañas ideas religiosas de las que él es el centro, incluso ilusiones, voces alucinatorias y experiencias místicas: esto ocurre en todas las psicosis principales. Lamentablemente no se ha llegado todavía a un acuerdo sobre la base fisiológica de estos trastornos, pero pueden hacerse algunas observaciones importantes. Primero, es posible producir estados muy parecidos a la psicosis mediante el uso de la clase de drogas ya mencionadas; en cierta medida es posible también curar los trastornos por medio de otras drogas; el quimismo orgánico de los psicóticos

es distinto del de la gente normal. Todo esto indica que los responsables son los cambios metabólicos que afectan al caudal del torrente sanguíneo. Segundo, las expresiones verbales de los psicóticos no son totalmente disparatadas y es posible analizar su significado y realizar la psicoterapia en algunos casos; sin embargo, es dudoso hasta dónde son importantes los procesos de más alto nivel en el caso de los psicóticos, y los que han sido curados por métodos de tratamiento físicos aún tienen los mismos problemas religiosos, aunque ya no se preocupan por ellos. Parece probable que los psicóticos, como los sujetos que ingieren drogas, tienden a tener experiencias religiosas como resultado de su estado fisiológico, pero el contenido detallado está determinado por los procesos de enseñanza.

3) Muchos autores han sugerido que la religión está relacionada de alguna manera con el instinto sexual. Hay por cierto una cantidad de resultados estadísticos y otros que requieren explicación: a) las personas religiosas tienen una menor frecuencia de actividad sexual (págs. 158-160); b) los solteros son poco más religiosos que los casados; c) los místicos tienen a menudo experiencias de reconocido carácter sexual, cuyo origen es posible descubrir algunas veces (pág. 197); d) es importante para la felicidad del matrimonio que ambos miembros de la pareja tengan las mismas creencias religiosas (págs. 161-163); e) la edad de las conversiones súbitas coincide con la pubertad (páginas 86-88); f) las organizaciones católicas y otras religiosas conservadoras imponen restricciones a la actividad sexual; los contemplativos religiosos siempre deben ser solteros. Algunas de estas observaciones pueden explicarse por la teoría del conflicto y otras por la de la frustración. Las experiencias sexuales de los místicos pueden también ser explicadas fisiológicamente. Leuba (1925) sostiene que los éxtasis de las grandes místicas eran en realidad orgasmos provocados en jóvenes privadas de desahogo sexual, de temperamento histérico, como resultado de la meditación sobre la figura de santos o monjes. Muchos autores han quedado sorprendidos por la semejanza entre los ardientes éxtasis de los místicos y la experiencia sexual común. El len-

guaje empleado en escritos místicos con frecuencia hace uso de analogías sexuales; los escritos de San Juan de la Cruz son un ejemplo conocido. Por supuesto, no hay testimonios directos de que los grandes místicos realmente tuviesen orgasmos, pero es posible que se les dé a los sentimientos sexuales una interpretación religiosa²³, de la misma manera que puede hacerse con los efectos de ciertas drogas. Quizá el amor sexual sea con frecuencia idealizado de manera casi religiosa, y en su mejor forma se acerca a la religión (Boisen, 1955, pág. 60). Es importante señalar que los contemplativos religiosos solteros a veces toman parte en meditaciones que probablemente causan excitación sexual y que cualquier sentimiento corporal naturalmente será interpretado como una experiencia espiritual.

4) En las conversiones violentas y en las acciones bélicas la excitación emocional aguda está en conexión con la religión. Los testimonios han mostrado que las conversiones religiosas tienen lugar tanto más rápidamente cuanto mayor es el grado de excitación emocional, aunque las conversiones tienen poca duración (págs. 74-79). Sargant (1957) señaló que tales conversiones se deben al elevado estado de sugestionabilidad de gente emotivamente exhausta, a la que se puede persuadir que acepte algunas creencias o sugerencias. Además de un cambio de creencia, estos conversos sufren una violenta experiencia religiosa de la clase que se les sugiere. En las acciones bélicas la plegaria constituye muchas veces una ayuda para los soldados, quienes luego se interesan más por la religión; en cambio, no declaran tener experiencias místicas ni concurren a la iglesia con más frecuencia (págs. 72-74). Probablemente sea preferible explicar este fenómeno como lo hemos hecho con la conducta religiosa de los ancianos: una respuesta de la imaginación al temor a la muerte; no es la misma clase de fenómeno que los otros que hemos tratado en esta sección.

De este examen de la hipótesis fisiológica se pueden extraer

²³ Flournoy (1915) cita el caso fascinante de una mujer que tenía experiencias místicas, incluso visiones de un amigo espiritual; hace un análisis psicológico de la producción de estas alucinaciones.

diversas conclusiones. Primero, la teoría sólo se aplica a las experiencias emocionales religiosas y a las visiones y voces religiosas; no es importante para la conducta religiosa diaria y las creencias. Segundo, parece haber una variedad de testimonios de que ciertos estados fisiológicos están incluidos en estas experiencias; en particular esto sucede con los efectos de ciertas drogas, en ciertos estados psicóticos con privación sexual y fatiga emocional. Tercero, estos estados no son experimentados como religiosos, ni las alucinaciones tienen contenido religioso, a menos que esta interpretación y el contenido religioso sean proporcionados por un nivel más alto del sistema nervioso central: a través de procesos "dinámicos", o a través de la sugestión y enseñanza del ambiente.

CONCLUSIÓN

No haremos ningún intento de dar una explicación sistemática, total, de los mecanismos que producen la conducta y la creencia religiosas. Algunas de las teorías consideradas cuentan con el apoyo de muchos testimonios, e inversamente mucho material empírico ya revisado puede explicarse por aquéllas; sin embargo, hay algunos resultados no explicados e inesperados y parece probable que sea necesario tomar en cuenta muchas más complejidades. Hemos creído preferible en esta etapa concentrarnos en las teorías que pueden ser simplemente expresadas y fácilmente verificadas. En consecuencia, hay varias teorías, como las de Jung y Fromm, que no han sido incluidas. En rigor, se hizo un intento de dedicar varias secciones a esas teorías, pero fue imposible hacer con ellas pronósticos verificables. Nuevamente algunos psicoanalistas han dado explicaciones mucho más "sutiles" y complicadas que las que intentamos, pero no han aportado pruebas convincentes de que estas explicaciones sean correctas: es posible elaborar numerosas explicaciones para el mismo fenómeno, si no se está restringido por los requerimientos de datos ulteriores.

Sin embargo, a fin de llegar a alguna conclusión con respecto

a las consideraciones anteriores, hemos clasificado los datos y teorías en cuatro "tipos" principales. Al elaborar estos tipos hemos seguido la práctica de los sociólogos de la religión, distinguiendo iglesias, congregaciones y sectas. (Becker y von Wiese, 1932.) La consideración de nuestros datos estadísticos ha conducido a un cierto refinamiento de estos tipos y la invención de un cuarto, "organizaciones liberales". Esta tipología cuádruple puede ser justificada en el nivel sociológico descriptivo en función de la organización y las prácticas y se ha hecho a menudo para los tres tipos de los sociólogos. También puede hacerse al nivel psicológico, como puede verse en un examen de los resultados resumidos aquí.

1) *Religión conservadora*. Los conservadores aceptan toda la escala de creencias cristianas tradicionales, incluso la creencia en el diablo, el infierno y la inmaculada concepción. Dios es concebido como una figura poderosa y terrible, que debe ser temida. Los conservadores tienen un alto porcentaje de actividad religiosa pública, pero no privada, y el tipo ha sido descrito en detalle por Adorno y otros (1950), en su trabajo sobre la "personalidad autoritaria". Los conservadores tienden a pertenecer a lo que los sociólogos de la religión clasifican como "iglesias" en oposición a "congregaciones" o "sectas".

Se ha mostrado que los conservadores religiosos tienden a ser autoritarios y expunitivos, y por esto abrigan prejuicios hacia grupos minoritarios, tienen una elevada tasa de delincuencia y baja tasa de actividad sexual. Aunque pertenecen a todas las clases sociales, están estadísticamente por debajo del promedio, lo cual puede relacionarse con su escasa necesidad de realización. Son las únicas iglesias en las que hay casi tantos hombres como mujeres, especialmente en la asistencia a la iglesia, para la cual se ejerce presión social. El aprendizaje social tiene lugar a temprana edad, a través de los padres y la escuela dominical, y es rara la conversión de adolescentes. Aunque los católicos romanos entran claramente en esta clasificación, los "altos anglicanos" en Gran Bretaña y los episcopales y luteranos en Norteamérica son similares. Estos dos últimos grupos son realmente

intermedios entre el conservadorismo y el "protestantismo", como se define en la próxima sección.

Se ha mostrado que la teoría según la cual Dios es una proyección del superyó se aplica particularmente a los miembros de estas iglesias (págs. 199-208). La teoría del aprendizaje social se aplica también más a estas personas que a los miembros de otras organizaciones, porque la estructura de su personalidad es más susceptible a la influencia social, de manera que, por ejemplo, es más probable que acepten las creencias de sus padres (págs. 59-61).

2) *Protestantismo*. Se emplea aquí el término "protestante" en su sentido usual. Se ha mostrado que las personas de esta categoría son de creencias menos conservadoras que las de la última categoría y que son más activas en el culto privado y menos en el culto público. Se insiste más en el pecado y en la necesidad de la redención. La clasificación corresponde a la descrita por Weber (1904-1905) en su famosa monografía. Los protestantes tienden a pertenecer a "sectas", tal como han sido definidas por los sociólogos.

En cuanto a la personalidad, los protestantes son intropunitivos, como lo muestra su elevada tasa de suicidio, la baja tasa de delincuencia y la susceptibilidad a los sentimientos de culpa; son menos autoritarios que los católicos, aunque más que las personas no religiosas. Hay 25-55 % más de mujeres en estos grupos. El aprendizaje social es más tardío que entre los conservadores y la conversión de adolescentes es común, aunque en nuestros días generalmente es gradual.

Los metodistas, presbiterianos y los "bajos anglicanos" entran claramente en este tipo. Los luteranos y episcopales se parecen a los protestantes y conservadores. Los bautistas se parecen a los protestantes y miembros de sectas, especialmente los bautistas negros; los congregacionalistas de Gran Bretaña pueden clasificarse entre los protestantes, y los congregacionistas norteamericanos se parecen más a los liberales.

Se ha mostrado que la teoría de que la religión elimina sentimientos de culpa debidos a un superyó fuerte se aplica par-

ticularmente a los miembros de sectas (págs. 199-208). La teoría del aprendizaje social también se aplica a los protestantes, aunque menos que a los miembros de iglesias, y el aprendizaje social es más tardío.

3) *Sectas*. Los miembros de sectas son fervientes fundamentalistas, con especial interés en las creencias o prácticas distintivas de su grupo. Las "sectas" son un tipo familiar en la sociología de la religión, y Dynes (1955) ha construido una escala para medir la dimensión secta-iglesia. En cuanto a personalidad, los miembros de sectas son más intropunitivos que los de las congregaciones, y además son inestables, con tendencias histéricas. Hay entre 55 y 100 % más mujeres que hombres. Las sectas se inician con la conversión de adultos en mítines, y pronto se convierten en escuelas dominicales, para que la enseñanza se haga a una edad menor, aunque la gente debe convertirse antes de ser aceptada. Los miembros de sectas pertenecen a las clases trabajadoras y carecen relativamente de instrucción.

Los grupos que entran más claramente en esta categoría son los pentecostales, adventistas del séptimo día, testigos de Jehová y las diversas organizaciones de Santidad. Algunas de las sectas norteamericanas, como la Asamblea de Dios y los Discípulos de Cristo, se han convertido recientemente en congregaciones ortodoxas.

Se ha mostrado que la teoría de que la religión es una respuesta a la frustración socioeconómica se aplica a los miembros de sectas, así como la teoría del alivio de la culpa, dado que pueden considerarse como un tipo extremo de congregación. El aprendizaje social es menos importante, aunque cierta clase de evangelismo es influyente y las siguientes generaciones de miembros pueden ser influidas en la niñez.

4) *Liberalismo*. El liberalismo, como su nombre lo indica, se caracteriza por el descreimiento en una gran parte de la teología tradicional, el diablo, la inmaculada concepción, los milagros, e incluso la divinidad de Cristo. Los liberales religiosos no se preocupan por el pecado y la necesidad de redención y su

Dios no es una figura vigilante y temible. En cambio, tienen una opinión optimista de la vida, una creencia en la perfectibilidad del hombre y en su poder para modelar su destino. Sin embargo, los liberales creen en Dios y la otra vida, y consideran a Cristo como un gran maestro de moral. Se ocupan más de la faz ética de la religión que de la espiritual y se interesan por el "evangelio social". Los liberales responden al tipo de William James "nacido una vez" o "de mentalidad sana" y al de "religión humanística" (1951) de Fromm.

Según el material estadístico que hemos considerado es evidente que el liberalismo se ha difundido más en los Estados Unidos desde 1900, y que es más común en las iglesias de la clase superior y media superior. En cuanto a personalidad, los liberales son humanitarios, impunitivos y de inteligencia por encima del promedio; tienen bajo porcentaje de crimen, suicidio y prejuicio. Hay un 25 % más de mujeres que de hombres, término medio.

El liberalismo incluye todas las iglesias protestantes de clase media en Norteamérica, especialmente los congregacionalistas y unitarios y también los judíos. En Gran Bretaña los unitarios, Amigos y muchos miembros de la iglesia anglicana son probablemente liberales.

¿Cuáles son los mecanismos psicológicos que producen la religión liberal? Son personas prósperas, bien educadas; de ahí que la teoría de la frustración sea inadecuada; tienen baja tasa de autoritarismo, y descartan la teoría de la proyección; no se preocupan por el pecado o la redención y no son intropunitivas, de modo que la teoría de la liberación de la culpa no se les aplica. En cierto modo los liberales son simplemente menos religiosos que los tipos considerados antes, pero tienen ciertas creencias básicas y fuertes inquietudes éticas y humanitarias. Una explicación posible es que las iglesias liberales reflejan fundamentalmente la opinión e ideología de la clase media próspera, expresada en función de la religión tradicional y combinada con una buena dosis de actividad puramente laica (págs. 52-173); esto explicaría muchos de los resultados estadísticos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- * Adorno, T. W. y col., 1950. *The Authoritarian Personality*. Nueva York, Harper.
- Allinsmith, W. y B., 1948. "Religious affiliation and politico-economic attitude: a study of eight major U. S. religious groups." *Pub. Op. Quart.*, 12, 377-89.
- * Allport, G. W., 1954. *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley.
- Allport, G. W., Gillespie, J. M. y Young, J., 1948. "The religion of the post-war college student." *J. Psychol.*, 25, 3-33.
- Allport, G. W. y Kramer, B. M., 1946. "Some roots of prejudice." *J. Psychol.*, 22, 9-39.
- Allport, G. W. y Vernon, P. E., 1931. "A test for personal values." *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 26, 231-48.
- Argyle, M., 1957. *The Scientific Study of Social Behaviour*. Londres: Methuen.
- Arsenian, S., 1943. "Change in evaluative attitudes during four years of college." *J. Appl. Psychol.*, 27, 338-49.
- Barber, B., 1941. "Acculturation and Messianic movements." *Amer. Sociol. Rev.*, 6, 663-9.
- Barnett, L., 1948. "God and the American people." *Ladies Home Journal.*, 65, 230-40.
- Bartlett, Sir F. C., 1932. *Remembering*. Cambridge University Press.
- Becker, H. y Von Wiese, L., 1932. *Systematic Sociology*. Nueva York, Wiley.
- Bell, H. M., 1938. *Youth Tell Their Story*. Nueva York: Amer. Coun. Educ.
- Bender, L. y Yarrell, Z., 1938. "Psychoses among followers of Father Divine." *J. Nerv. Ment. Dis.*, 87, 418-49.
- Bernard, J., 1949. "The Rosenzweig picture-frustration study. I. Norms, reliability, and statistical evaluation." *J. Psychol.*, 28, 325-32.

* Las obras precedidas por un asterisco están publicadas en versión castellana.

- Betts, G., 1929. *The Beliefs of 700 Ministers*. Nueva York: Abingdon.
- Blum, G. S., 1949. "A study of the psychoanalytic theory of psychosexual development." *Genet. Psychol. Monogr.*, 39, 3-99.
- Boisen, A. T., 1955. *Religion in Crisis and Custom*. Nueva York: Harper.
- Bonger, W. A., 1943. *Race and Crime*. Trad. M. M. Hordyk. Columbia U. P.
- Booth, C., 1902. *Life and Labour of the People in London*. Londres: Macmillan.
- Bose, R. G., 1929. "Religious concepts of children." *Relig. Educ.*, 24, 831-37.
- Bovet, P., 1928. *The Child's Religion*. Trad. G. H. Green. Londres: Dent.
- British Institute of Public Opinion (B.I.P.O.). Informes de encuestas no publicados, 1948, 1950, 1957.
- British Weekly.*, 1955. "The decline of Nonconformity". 10 y 17 de marzo.
- Brown, D. G. y Lowe, W. L., 1951. "Religious beliefs and personality characteristics of college students." *J. Soc. Psychol.*, 33, 103-29.
- Brunner, E. de S. y Lorge, I., 1937. *Rural Trends in Depression Years*. Columbia U. P.
- Bucke, R. M., 1901. *Cosmic Consciousness*. Nueva York: Dutton.
- Burchinal, L. G., 1957. "Marital satisfaction and religious behaviour." *Amer. Sociol. Rev.*, 22, 306-10.
- Burgess, E. W. y Cottrell, L. S., 1939. *Predicting Success or Failure in Marriage*. Nueva York, Prentice-Hall.
- Burt, H. E. y Falkenburg, D. R. Jr., 1941. "The influence of majority and expert opinion on religious attitudes." *J. Soc. Psychol.*, 14, 269-78.
- Cameron, N., 1947. *The Psychology of Behaviour Disorders*. Boston: Houghton Mifflin.
- * Cantril, H. (con la colaboración de H. Gaudet y H. Hertzog), 1940. *The Invasion from Mars*. Princeton U. P.
- Cantril, H., 1941. *The Psychology of Social Movements*. Londres: Chapman & Hall.
- Cantril, H., 1951. (Ed.) *Public Opinion 1935-46*. Princeton U. P.
- Carlson, H. B., 1934. "Attitudes of undergraduate students." *J. Soc. Psychol.*, 5, 202-12.
- Cattell, R. B., 1946. *Description and Measurement of Personality*. Nueva York: World Book Co.
- Cauter, T. y Downham, J. S., 1954. *The Communication of Ideas*. Londres. Readers' Digest y Chatto and Windus.
- Cavan, R. S., 1928. *Suicide*. U. of Chicago Press.
- Cavan, R. S. y col., 1949. *Personal Adjustment in Old Age*. Chicago, Science Research Associates.
- Cavanaugh, J. J., 1939. "Survey of fifteen surveys." *Bull. Univ. Notre Dame*, 34, 1-128.
- Census (1906, 1916, 1926, 1936). *Census of Religious Bodies*. U. S. Dept. of Commerce, Bureau of the Census.
- Census, 1940. *16th Census of the United States*. U. S. Dept. of Commerce, Bureau of the Census.
- Centers, R., 1949. *The Psychology of Social Classes*. Princeton U. P.
- Chesser, E., 1956. *The Sexual, Marital and Family Relationships of the English Woman*. Londres: Hutchinson.
- * Child, I. L., 1954. "Socialization." Cap. 18 en Lindzey, 1954.
- Christie, R. y Jahoda, M., 1954. *Studies in the Scope Method of the Authoritarian Personality*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Clark, E. T., 1929. *The Psychology of Religious Awakening*. Nueva York: Macmillan.
- Clark, E. T., 1949. *The Small Sects in America*. Nashville, N. Y.: Abingdon-Cokesbury.
- Cockrum, L. V., 1952. "Personality traits and interests of theological students." *Relig. Educ.*, 47, 28-32.
- Coe, G. A., 1916. *The Psychology of Religion*. U. of Chicago Press.
- Coffin, T. E., 1944. "A three-component theory of leadership." *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 39, 63-83.
- Cohn, N., 1957. *The Pursuit of the Millennium*. Londres: Secker and Warburg.
- Colquhoun, F., 1955. *Harrington Story*. Londres: Hodder y Stoughton.
- Cooke, A., 1955. "Billy Graham in New York: the prodigal's return." *Manchester Guardian*, 7 de marzo.
- Crawford, B. F., 1938. *Religious Trends in a Century of Hymns*. Nueva York: Carnegie Press.
- Cronin, H. J., 1934. "Psychoanalytic sources of religious conflicts." *Med. Rec.*, 139, 32-34.
- Crutchfield, R. S., 1955. "Conformity and character." *Amer. Psychol.*, 10, 191-8.
- Davenport, F. M., 1906. *Primitive Trait in Religious Revivals*. Nueva York: Macmillan.
- Dayton, N. A., 1940. *New Facts on Mental Disorders*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas.
- Douglass, H. P., 1926. *1000 City Churches*. Nueva York: Doran.
- Dreger, R. M., 1952. "Some personality correlates of religious attitudes as determined by projective techniques." *Psychol. Monogr.*, 66, N° 3.
- Dublin, L. I., 1933. *To be or not to be*. Nueva York: Smith and Haas.
- Dudycha, G. J., 1950. "The religious beliefs of college freshmen in 1930 and 1949." *Relig. Educ.*, 45, 165-9.
- * Durkheim, E., 1897. *Suicide*. Trad. J. A. Spaulding and G. Simpson. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Dynes, R. R., 1955. "Church-sect typology and socio-economic status." *Amer. Sociol. Rev.*, 20, 555-60.

- Illott, M. A., 1952. *Crime in Modern Society*. Nueva York: Harper.
- Illis, A., 1946. "The validity of personality questionnaires." *Psychol. Bull.*, 43, 385-440.
- Eysenck, H. J., 1944. "General social attitudes." *J. Soc. Psychol.*, 19, 207-27.
- Eysenck, H. J., 1947. *Dimensions of Personality*. Londres: Kegan Paul.
- Eysenck, H. J., 1953. *The Structure of Human Personality*. Londres: Methuen.
- * Eysenck, H. J., 1954. *Psychology of Politics*. Londres: Routledge.
- Farr, C. B. y Howe, R. L., 1932. "The influence of religious ideas on the etiology, symptomology, and prognosis of the psychoses. With special reference to social factors." *Amer. J. Psychiat.*, 11, 845-65.
- Farrell, B. A., 1955. "Psychological theory and the belief in God." *Int. J. Psycho-Anal.*, 36, 1-18.
- * Fenichel, O., 1945. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. Nueva York: Norton. (Versión cast.: *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Bs. Aires: Paidós, 1966.)
- Ferguson, L. W., 1944. "Socio-psychological correlates of the primary attitude scales. I. Religionism. II. Humanitarianism." *J. Soc. Psychol.*, 19, 81-98.
- Ferguson, T., 1952. *The Young Delinquent in his Social Setting*. Oxford U. P.
- Festinger, L., 1954. "A theory of social comparison processes." *Hum. Rel.*, 7, 117-40.
- * Festinger, L. y col., 1956. *When Prophecy Fails*. U. of Minnesota Press.
- Fichter, J. H., 1952. "The profile of Catholic religious life." *Amer. J. Sociol.*, 58, 145-9.
- Fisher, Sir R. A. y Yates, F., 1938. *Statistical Tables for Biological, Agricultural and Medical Research*. Edimburgo: Oliver and Boyd.
- Fisher, S. C., 1948. "Relationships in attitudes, opinions and values among family members." *Univ. Calif. Pub. Cult. Soc.*, 2, 29-100.
- Fleck, U., 1935. "Über Religiösität der Epileptiker." *Arch. Psychiat. Nervenkr.*, 103, 122-35.
- Flournoy, T., 1915. "Une mystique moderne." *Arch. de Psychol.*, 15, 42-45.
- Flower, J. C., 1927. *An Approach to the Psychology of Religion*. Londres, Kegan Paul.
- Flugel, J. C., 1945. *Man, Morals and Society*. Londres: Duckworth.
- Franzblau, A. N., 1934. *Religious Belief and Character among Jewish Adolescents*. Teach. Coll. Contr. Educ. N° 634.
- Freedman, R. y Whelpton, P. K., 1950. "Social and psychological factors affecting fertility. X. Fertility planning and fertility rates of religious interest and denomination." *Millbank Mem. Fd. Quart.*, 28, 294-343.
- French, V. V., 1947. "The structure of sentiments. III. A study of philosophico-religious sentiments." *J. Pers.*, 16, 209-44.
- * Freud, S., 1907. "Obsessive acts and religious practices." *Coll. Papers*, 2, 25-35.
- * Freud, S., 1927. *The Future of an Illusion*. Londres: Hogarth Press.
- Freud, S., 1933. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Londres: Hogarth Press.
- * Freud, S., 1939. *Civilisation and its Discontents*. Londres: Hogarth Press.
- Fritsch, F. y Hetzer, H., 1928. "Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen." *Arch. f. d. ges. Psychol.*, 62, 409-42.
- * Fromm, E., 1951. *Psychoanalysis and Religion*. Londres: Gollancz.
- Fry, C. L., 1933. "The religious affiliations of American leaders." *Scient. Mo.*, 36, 241-9.
- Fry, L. F. y Jessup, M. F., 1933. "Changes in religious organisations." Chap. 20, in *Recent Social Trends in the United States*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Funk, R. A., 1956. "Religious attitudes and manifest anxiety in a college population." (Abstract) *Amer. Psychol.*, 11, 375.
- Gadourek, I., 1956. *A Dutch Community*. Leiden: Stenfert Kroese.
- Garrison, K. C., 1951. *Psychology of Adolescence*. Nueva York: Prentice-Hall.
- Gilliland, A. R., 1940. "The attitude of college students toward God and the church." *J. Soc. Psychol.*, 11, 11-18.
- Gilliland, A. R., 1953. "Changes in religious beliefs of college students." *J. Soc. Psychol.*, 37, 113-6.
- Gillin, J. L., 1945. *Criminology and Penology*. Nueva York: Appleton-Century.
- Glueck, S. y E., 1950. *Unravelling Juvenile Delinquency*. Londres: Oxford U. P.
- Goldschmidt, W. R., 1944. "Class denominations in rural California churches." *Amer. J. Sociol.*, 49, 348-55.
- Gorer, G., 1955. *Exploring English Character*. Londres: Cresset.
- Gregory, 1957. "Are we still Christians?" *News Chronicle*, abril 15-17.
- Grubb, K. G. y Bingle, E. J., 1949. *World Christian Handbook*. Londres: World Dominion Press.
- Guilford, J. P., 1950. *Fundamental statistics in Psychology and Education*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Halbwachs, M., 1930. *Les Causes du Suicide*. París: Librairie Félix Alcan.
- Hall, G. S., 1905. *Adolescence*. Londres: Sidney Appleton.
- Harding, J. y col., 1954. "Prejudice and ethnic relations." Cap. 27 en Lindzey (1954).
- Hare, E. H., 1952. "The ecology of mental disease." *J. Ment. Sci.*, 98, 579-94.
- Harms, E., 1944. "The development of religious experience in children." *Amer. J. Sociol.*, 50, 112-22.

- Hart, H., 1933. "Changing social attitudes and interests." Cap. 8 en *Recent Social Trends in the United States*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Hart, H., 1942. "Religion." *Amer. J. Sociol.*, 47, 888-97.
- Hartmann, G. W., 1936. "A field experiment on the comparative effectiveness of 'emotional' and 'rational' political leaflets in determining election results." *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 13, 54-57.
- Healy, W. y Bronner, A. F., 1936. *New Light on Delinquency and its Treatment*.
- Henderson, D. y Gillespie, R. D., 1956. *A Textbook of Psychiatry*. Oxford U. P.
- Henry, A. F. y Short, J. F., 1954. *Homicide and Suicide*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Herberg, W., 1955. *Protestant-Catholic-Jew*. Nueva York: Doubleday.
- Herron, S., 1955. "What's left of Harringay?" *British Weekly*, feb. 10.
- Highet, J., 1957. "The churches in Glasgow." *British Weekly*, agosto 22, 29.
- Hightower, P. R., 1930. "Biblical information in relation to character and conduct." *Univ. Ia. Stud. Char.*, 3, N° 2.
- Hirschberg, G. y Gilliland, A. R., 1942. "Parent-child relations in attitudes." *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 37, 125-30.
- Hoffman, M. L., 1953. "Some psychodynamic factors in compulsive conformity." *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 48, 383-93.
- * Hollingworth, L. S., 1933. "The adolescent child", págs. 882-908 en Murchison, A *Handbook of Child Psychology*. Clark U. P.
- Holt, J. B., 1940. "Holiness religion: cultural shock and social reorganisation." *Amer. Sociol. Rev.*, 5, 740-7.
- * Horney, K., 1946. *Our Inner Conflicts*. Londres: Lund Humphries.
- Horton, P. B., 1940. "Student interest in the church." *Relig. Educ.*, 35, 215-9.
- * Hovland, C. I., 1954. "Effects of the mass media of communication." Cap. 28 en Lindzey (1954).
- Howells, T. H., 1928. "A comparative study of those who accept as against those who reject religious authority." *Univ. Ia. Stud. Char.*, 2, N° 2.
- Hunt, J. Mcv., 1938. "An instance of the social origin of conflict resulting in psychoses." *Amer. J. Orthopsychiat.*, 8, 158-64.
- * Huxley, A., 1954. *Doors of Perception*. Londres: Chatto and Windus.
- Hyde, K. E. y col., 1956. *Sunday Schools Today*. Londres: Free Church Federal Council.
- Ilsager, H., 1949. "Factors influencing the formation and change of political and religious attitudes." *J. Soc. Psychol.*, 29, 253-65.
- Information Service, 1948. "Christianity and the Economic order." N° 10. Social-economic status and the outlook of religious groups in America." Mayo 15.
- Information Service, 1954. "Trends in giving to 14 religious bodies." Oct. 2. National Council of the churches of Christ in the U.S.A.
- * James, W., 1902. *The Varieties of Religious Experience*. Nueva York: Longmans. (Versión cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Bs. Aires, Paidós, 1966.)
- Janis, I. L., 1954. "Personality correlates of susceptibility to persuasion." *J. Pers.*, 22, 504-18.
- Jeffreys, J. B. y Walters, D., 1956. "National income and expenditure of the United Kingdom 1870-1952." *Nat. Inst. of Econ. and Soc. Res. Reprint Series*, N° 6.
- Joad, C. E. M., 1930. *The Present and Future of Religion*. Londres: Benn.
- Johnson, E. H., 1943. "Personality traits of workers in the field of religion." *Relig. Educ.*, 38, 325-9.
- Jones, V., 1936. "Attitudes of college students towards war, race and religion and the changes in such attitudes during four years in college." *Psychol. Bull.*, 33, 731-2.
- Jones, W. L., 1937. *A Psychological Study of Religious Conversion*. Londres: Epworth Press.
- * Jung, C. G., 1933. *Modern Man in Search of a Soul*. Londres: Kegan Paul.
- * Kardiner, A. y col., 1945. *The Psychological Frontiers of Society*. Nueva York: Columbia U. P.
- Karlsson, G., 1957. *Adaptability and Communication in Marriage*. Upsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri ab.
- Katz, D. y Allport, F. H., 1931. *Students' Attitudes*. Syracuse, N. Y.: Craftsman Press.
- Kaufman, M. R., 1939. "Religious delusions in schizophrenia." *Int. J. Psycho-Anal.*, 20, 363-76.
- Kelly, E. L. y Fiske, D. W., 1951. *The Selection of Clinical Psychologists*. U. of Michigan Press.
- Kimber, J. A. M., 1947. "Interests and personality of Bible Institute students." *J. Soc. Psychol.*, 26, 225-33.
- Kincheloe, S. C., 1937. *Research Memorandum on Religion in the Depression*. S. S. R. C. Bull., N° 33.
- King, S. H. y Funkenstein, D. H., 1957. "Religious practice and cardiovascular reactions during stress." *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 55, 135-7.
- Kingsbury, F. A., 1937. "Why do people go to church?" *Relig. Educ.*, 32, 50-54.
- * Kinsey, A. C. y col., 1948. *Sexual Behaviour in the Human Male*. Londres: Saunders.
- * Kinsey, A. C., 1953. *Sexual Behaviour in the Human Female*. Londres: Saunders.
- Kirkpatrick, C., 1949. "Religion and humanitarianism: a study of institutional implications." *Psychol. Monogr.*, 63, N° 9.
- Kitay, P. M., 1947. *Radicalism and Conservatism toward conventional religion: a Psychological Study based on a group of Jewish College*

- Students*. Teach. Coll. Contr. Educ. N° 919.
- Klüver, H., 1928. *Mescal*. Londres: Kegan Paul.
- Knapp, R. H. y Goodrich, H. B., 1951. "The origins of American scientists." *Science*, 113, 543-5.
- Kuhlen, R. G. y Arnold, M., 1944. "Age differences in religious beliefs and problems during adolescence." *J. Genet. Psychol.*, 65, 291-300.
- Kupky, O., 1928. *The Religious Development of Adolescents*. Nueva York: Macmillan.
- La Barre, W., 1938. *The Peyote Cult*, Nueva York: Yale U. P.
- Landis, J. T., 1949. "Marriages of mixed and non-mixed religious faith." *Amer. Sociol. Rev.*, 14, 401-7.
- Landis, J. T. y M. G., 1953. *Building a Successful Marriage*. Nueva York: Prentice-Hall.
- * Lazarsfeld, P. F. y col., 1944. *The People's Choice*. Nueva York: Duell, Sloan y Pearce.
- Lazarsfeld, P. F., 1955. "Interpretation of statistical relations as a research operation." 115-25 en P. F. Lazarsfeld y M. Rosenberg *The Language of Social Research*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Lenski, G. E., 1953. "Social correlates of religious interest." *Amer. Sociol. Rev.*, 18, 533-44.
- Leuba, J. H., 1921. *The Belief in God and Immortality*. Chicago: Open Court Pub. Co.
- Leuba, J. H., 1925. *The Psychology of Religious Mysticism*. Londres: Kegan Paul.
- Leuba, J. H., 1934. "Religious beliefs of American scientists." *Harper's*, 169, 297.
- * Lindzey, G. (ed.), 1954. *Handbook of Social Psychology*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley. (Versión cast.: *Manual de psicología social*, Bs. Aires, Paidós, 1966.)
- Lipset, S. M., 1953. "Opinion formation in a crisis situation." *Pub. Op. Quart.*, 17, 20-46.
- * Lipset, S. M. y col., 1954. "The psychology of voting: an analysis of political behaviour." Cap. 30 en Lindzey (1954).
- Locke, H. J., 1951. *Predicting Adjustment in Marriage*. Nueva York: Holt.
- * Lombroso, C., 1911. *Crime. Its cause and Remedies*. Trad. H. P. Horton. Londres: Heinemann.
- Lubell, S., 1956. *Revolt of the Moderates*. Nueva York: Harper.
- McCarthy, T. J., 1942. "Personality traits of seminarians." *Stud. Psychol. Cath. Univ. Amer.*, 5, N° 4.
- McKeefery, W. J., 1949. "A critical analysis of quantitative studies of religious awakening." Union Theol. Seminary and Teach. Coll.
- McKellar, P., 1957. *Imagination and Thinking*. Londres: Cohen and West.
- MacLay, W. S. y Guttman, E., 1941. "Mescaline hallucinations in artists." *Arch. Neur. Psychiat.*, 45, 130-7.
- McClelland, D. C., 1955. "Some social consequences of achievement motivation." *Nebraska Symposium on Motivation*. U. of Nebraska Press.
- Mccomb, S., 1928. "Spiritual healing in Europe." *Ment. Hygiene*, 12, 706-21.
- * Madge, J., 1953. *The Tools of Social Science*. Londres: Longmans.
- Malinowski, B., 1925. *Science, Religion and Reality*. Ed. por J. Needham. Nueva York: Macmillan.
- Mass Observation, 1947. *Puzzled People*. Londres: Gollancz.
- Matthews, R., 1936. *English Messiahs*. Londres: Methuen.
- Mayer-Gross, W., 1951. "Experimental psychoses and other abnormalities produced by drugs." *Brit. Med. J.*, 2, 317-20.
- * Mayer-Gross, W., Slater, E. y Roth, M., 1954. *Clinical Psychiatry*. Londres: Cassell. (Versión cast.: *Psiquiatría clínica*, Bs. Aires, Paidós, 1958.)
- Middleton, W. C. y Fay, P. J., 1941. "Attitudes of delinquent and non-delinquent girls toward Sunday observance, the Bible, and war." *J. Educ. Psychol.*, 32, 555-8.
- Miner, J. R., 1931. "Church membership and commitments of prisoners." *Hum. Biol.*, 3, 429-36.
- Mitchell, S. W., 1896. "Remarks on the effects of Anhelonium Lewinii." *Brit. Med. J.*, 2, 1625-9.
- Moberg, D. O., 1953. "The Christian religion and personal adjustment in old age." *Amer. Sociol. Rev.*, 18, 87-90.
- Monahan, T. P. y Kephart, W. M., 1954. "Divorce and desertion by religious and mixed-religious groups." *Amer. J. Sociol.*, 59, 454-65.
- Moreton, F. E., 1944. "Attitudes to religion among adolescents and adults." *Brit. J. Educ. Psychol.*, 14, 69-79.
- Mowrer, E. R., 1927. *Family Disorganisation*. U. of Chicago Press.
- Mudie-Smith, R., 1904. *The Religious Life of London*. Londres: Hodder and Stoughton.
- Murphy, G., Murphy, L. B. y Newcomb, T. M., 1937. *Experimental Social Psychology*. Nueva York: Harper.
- Murray, H. A., 1938. *Explorations in Personality*. Nueva York: Oxford U. P.
- Myrdal, G., 1944. *An American Dilemma*. Nueva York: Harper.
- Nathan, M., 1932. *The Attitude of the Jewish Student in the Colleges and Universities towards his Religion*. Nueva York: Bloch.
- Newcomb, T. M., 1943. *Personality and Social Change*. Nueva York: Dryden.
- Newcomb, T. M. y Svehla, G., 1937. "Intra-family relationships in attitude." *Sociometry*, 1, 180-205.
- Niebuhr, H. R., 1929. *The Social Sources of Denominationalism*. Nueva York: Holt.
- * Nottingham, E. K., 1954. *Religion and Society*. Nueva York: Doubleday. (Versión cast.: *Sociología de la religión*, Bs. Aires, Paidós, 1964.)

- Nowlan, E. H., 1957. "The picture of the 'Catholic' which emerges from attitude tests." *Lumen Vitae*, 12, 275-85.
- Oates, W., 1949. "The role of religion in the psychoses." *J. Pastoral Care.*, 3, 21-30.
- Oates, W., 1957. *Religious Factors in Mental Illness*. Londres: Allen and Unwin.
- Ogburn, W. F. y Tibbits, C., 1933. "The Family and its Functions." Cap. 13 en *Recent Social Trends*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Olt, R., 1956. *An Approach to the Psychology of Religion*. Boston: Christopher.
- Osmond, H. y Smithies, J., 1952. "Schizophrenia: a new approach." *J. Ment. Sci.*, 98, 309-15.
- Parry, H. J., 1949. "Protestants, Catholics and prejudice." *Int. J. Op. Att. Res.*, 3, 205-13.
- Pearce, J. D. W., 1952. *Juvenile Delinquency*. Londres: Cassell.
- Pearl, R., 1931. "Some notes on the census of religious bodies, 1926." *J. Soc. Psychol.*, 2, 417-32.
- Pearson, G. B. y Ferguson, J. O., 1953. "Nun's melancholy." 382-9 en *Encyclopedia of Aberrations*. Ed. E. Podolsky. Nueva York: Philosophical Library.
- Penrose, L. S., 1952. *On the Objective Study of Crowd Behaviour*. Londres: H. K. Lewis.
- Peters, R., 1942. "A study of the intercorrelations of personality traits among a group of novices in religious communities." *Stud. Psychol. Psychiat. Cath. Univ. Amer.*, 5, Nº 7.
- Pfautz, H. W., 1955. "The sociology of secularization: religious groups." *Amer. J. Sociol.*, 61, 121-8.
- Pfister, O., 1948. *Christianity and Fear*. Nueva York: Macmillan.
- Philp, H. L. 1956. *Freud and Religious Belief*. Londres: Rockliff.
- Piddington, R., 1950. *An Introduction to Social Anthropology*. Edimburgo: Oliver and Boyd.
- Pope, L., 1942. *Millhands and Preachers*. Yale U. P.
- Pope, L., 1948. "Religion and the class structure." *Ann. Amer. Acad. Pol. Soc. Sci.*, 256, 84-91.
- Pratt, J. B., 1924. *The Religious Consciousness*. Nueva York: Macmillan.
- Pratt, K. C., 1937. "Differential selection of intelligence according to denominational preference of college freshmen." *J. Soc. Psychol.*, 8, 301-10.
- Pressey, S. L. y Kuhlen, R. G., 1957. *Psychological Development through the Life Span*. Nueva York: Harper.
- Prothro, E. T. y Jensen, J. A., 1950. "Interrelations of religious and ethnic attitudes in selected southern populations." *J. Soc. Psychol.*, 32, 45-49.
- Reik, T., 1951. *Dogma and Compulsion*. Nueva York: International Univ. Press.
- Ringer, B. J. y Glock, C. Y., 1955. "The political role of the church as defined by its parishioners." *Pub. Op. Quart.*, 18, 337-47.
- Roberts, B. H. y Myers, J. K., 1954. "Religion, national origin, immigration and mental illness." *Amer. J. Psychiat.*, 110, 759-64.
- * Rommetveit, R., 1955. *Social Norms and Roles*. Oslo: Akademisk Forlag. (Versión cast.: *Normas y roles sociales*, Bs. Aires, Paidós, 1966.)
- Rosander, A. C., 1939. "Age and sex patterns of social attitudes." *J. Educ. Psychol.*, 30, 481-96.
- Rose, A. M., 1956. *Mental Health and Mental Disorder*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Rosenzweig, S., 1945. "The picture-association method and its application in a study of reaction to frustration." *J. Pers.*, 14, 3-23.
- Ross, M. G., 1950. *Religious Beliefs of Youth*. Nueva York: Association Press.
- Rosten, L., 1955. *A Guide to the Religions of America*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Rowntree, B. S. y Lavers, G. R., 1957. *English Life and Leisure*. Londres: Longmans.
- Sanai, M., 1952. "An empirical study of political, religious and social attitudes." *Brit. J. Psychol.* (statist. section), 5, 81-92.
- Sanford, F. H., 1950. *Authoritarianism and Leadership*. Filadelfia: Inst. for Research in Hum. Relat.
- Sappenfield, B. R., 1942. "The attitudes of Catholic, Protestant and Jewish students." *J. Soc. Psychol.*, 16, 173-97.
- Sargent, W., 1957. *Battle for the Mind*. Londres: Heinemann.
- Schank, R. L., 1932. "A study of a community and its groups and institutions conceived of as behaviour of individuals." *Psychol. Monogr.*, 43, Nº 195.
- Sears, R. R., 1943. *Survey of Objective Studies of Psychoanalytic Concepts*. S.S.R.C. Bull. Nº 51.
- Shuttleworth, F. K., 1927. "The influence of early religious home training on college sophomore men." *Relig. Educ.*, 2, 57-60.
- Sinclair, R. D., 1928. "A comparative study of those who report the experience of the divine presence and those who do not." *Univ. Ia. Stud. Char.*, 2, Nº 3.
- Slater, E., 1947. "Neurosis and religious affiliation." *J. Ment. Sci.*, 93, 392-8.
- Smith, K., 1953. "Distribution-free statistical methods and the concept of power efficiency." Cap. 12 en Festinger, L. y Katz, D., *Research Methods in the Behavioral Sciences*. Nueva York: Dryden.
- Smith, M. B., Bruner, J. S. y White, R. W., 1956. *Opinions and Personality*. Nueva York: Wiley.
- Smith, R. O., 1947. *Factors affecting the Religion of College Students*. Ann. Arbor, Mich.: Lane Hall.
- Snedecor, G. W., 1937. *Statistical Methods*. Iowa State Univ. Press.

- Spoerl, D. T., 1951. "Some aspects of prejudice as affected by religion and education." *J. Soc. Psychol.*, 33, 69-76.
- Spoerl, D. T., 1952. "The values of the post war college student." *J. Soc. Psychol.*, 35, 217-25.
- Starbuck, E. D., 1899. *The Psychology of Religion*. Londres: Walter Scott.
- Starbuck, E. D., 1926. "An empirical study of mysticism." *Proc. 6th Int. Cong. Phil.*, 87-94.
- Stockings, G. T., 1940. "A clinical study of the mescaline psychosis." *J. Ment. Sci.*, 86, 29-47.
- Stockwood, M., 1953. "The Redfield United Front survey." *Redfield Review*, mayo y junio.
- Stone, S., 1934. "The Miller delusion: a comparative study in mass psychology." *Amer. J. Psychiat.*, 91, 593-623.
- Stouffer, S. A. y col., 1949. *The American Soldier. Vol. II. Combat and its Aftermath*. Princeton U. P.
- * Super, D. E., 1957. *The Psychology of Careers*. Nueva York: Harper.
- Sutherland, E. H., 1939. *Principles of Criminology*. Chicago: Lippincott.
- Sward, K., 1931. "Temperament and religious experience." *J. Soc. Psychol.*, 2, 374-96.
- Sweet, W. W., 1948. "The Protestant Churches." *Ann. Amer. Acad. Pol. Soc. Sci.*, 256, 43-52.
- Symington, T. A., 1935. *Religious Liberals and Conservatives*. Teach. Coll. Contr. Educ. N° 640.
- Telford, C. W., 1950. "A study of religious attitudes." *J. Soc. Psychol.*, 31, 217-30.
- Terman, L. M., 1938. *Psychological Factors in Marital Happiness*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Terman, L. M. y Miles, C. C., 1936. *Sex and Personality*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Thouless, R. H., 1924. *An Introduction to the Psychology of Religion*. Cambridge U. P.
- Thouless, R. H., 1935. "The tendency to certainty in religious belief." *Brit. J. Psychol.*, 26, 16-31.
- Thurston, H., 1951. *The Physical Phenomena of Mysticism*. Londres: Burns Oates.
- Thurstone, L. L. y Chave, E. J., 1929. *The Measurement of Attitude*. U. of Chicago Press.
- Titus, H. E. y Hollander, E. P., 1957. "The California F Scale in psychological research, 1950-1955." *Psychol. Bull.*, 54, 47-64.
- * Toynbee, Sir A., 1946. *A Study of History*. Londres: Oxford U. P.
- Trenaman, J., 1952. *Out of Step*. Londres: Methuen.
- Underhill, E., 1911. *Mysticism*. Londres: Methuen.
- Unwin, J. D., 1934. *Sex and Culture*. Oxford U. P.
- Warner, W. L. y Lunt, P. S., 1941. *The Social Life of a Modern Community*. New Haven: Yale U. P.
- Weatherhead, L. D., 1951. *Psychology, Religion and Healing*. Londres: Hodder and Stoughton.
- * Weber, M., 1904-5. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trad. T. Parsons, Londres: Allen and Unwin, 1930.
- Welford, A. T., 1947. "Is religious behavior dependent upon affect or frustration?" *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 42, 310-19.
- Weygandt, W., 1926. "Zur Psychopathologie der Sektenbildung." *Bekhterev vol. conm. del 40º aniv.*
- Wickham, E. R., 1957. *Church and People in an Industrial City*. Londres: Lutterworth.
- Wilke, W. H., 1934. "An experimental comparison of the speech, the radio and the printed page as propaganda devices." *Arch. Psychol.*, N° 169.
- Wilson, B. R., 1955. "Social aspects of religious sects: a study of some contemporary sects in Great Britain." London Univ.
- Winterbottom, M., 1953. "The sources of achievement motivation in mothers' attitudes towards independence training." Págs. 297-304 en McClelland y col. *The Achievement Motive*. N. Y.: Appleton-Century-Crofts.
- Woodward, L. E., 1932. *Relations of Religious Training and Life Patterns to the Adult Religious Life*. Teach. Coll. Contr. Educ., N° 527.
- Woolston, H., 1937. "Religious consistency." *Amer. Sociol. Rev.*, 2, 380-8.
- Yearbook*, 1900-57. *Yearbook of American Churches*. Nat. Coun. of the churches of Christ in the U.S.A.
- Yinger, J. M., 1957. *Religion, Society and the Individual*. Nueva York: Macmillan.
- Zaehner, R. C., 1957. *Mysticism, Sacred and Profane*. Oxford U. P.
- Zimmerman, F. K., 1934. "Religion and conservative social force." *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 28, 473-4.
- Zubin, J., 1939. "Nomographs for determining the significance of the differences between the frequencies of events in two contrasted series or groups." *J. Amer. Stat. Ass.*, 34, 539-44.